

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
SOCIAL DAS RELAÇÕES POLÍTICAS**

MARCELO DURÃO RODRIGUES DA CUNHA

**A HISTÓRIA EM TEMPOS DE CRISE: FRIEDRICH MEINECKE
(1862-1954) E OS PROBLEMAS DO HISTORICISMO ALEMÃO**

Vitória
2017

MARCELO DURÃO RODRIGUES DA CUNHA

A HISTÓRIA EM TEMPOS DE CRISE: FRIEDRICH MEINECKE
(1862-1954) E OS PROBLEMAS DO HISTORICISMO ALEMÃO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor em História, na área de concentração História Social das Relações Políticas. Orientador: Prof. Dr. Júlio Bentivoglio.

Vitória
2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Cunha, Marcelo Durão Rodrigues da, 1988-
C972h A história em tempos de crise : Friedrich Meinecke (1862-1954) e os problemas do historicismo alemão / Marcelo Durão Rodrigues da Cunha. – 2017.
331 f. : il.

Orientador: Júlio César Bentivoglio.
Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Meinecke, Friedrich, 1862-1954. 2. História. 3. Historicismo. 4. Modernidade. I. Bentivoglio, Julio César. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

MARCELO DURÃO RODRIGUES DA CUNHA

**A HISTÓRIA EM TEMPOS DE CRISE: FRIEDRICH MEINECKE
(1862-1954) E OS PROBLEMAS DO HISTORICISMO ALEMÃO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social das Relações Políticas do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em História.

Aprovada em _____ de _____ de 2017

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Julio Bentivoglio (Orientador)
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Arthur Alfaix Assis (Membro externo)
Universidade de Brasília

Prof. Dr. Valdei Lopes de Araujo (Membro externo)
Universidade Federal de Ouro Preto

Prof. Dr. Josemar Machado de Oliveira (Membro interno)
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Ueber José de Oliveira (Membro interno)
Universidade Federal do Espírito Santo

*Para Júlia Freire, inseparável companheira e o
meu alento nesses “tempos de crise”*

AGRADECIMENTOS

A realização de um trabalho de pós-graduação jamais ocorre de maneira solitária, sendo o seu resultado quase sempre o produto da colaboração de pessoas, de instituições e principalmente das mais variadas - e atualmente tão vilipendiadas - políticas públicas de fomento à pesquisa.

No caso do presente trabalho essa lógica não poderia ser diferente. Sem o apoio de familiares, amigos, professores, instituições de ensino e agências públicas de suporte à pesquisa - no Brasil e no exterior - a escrita desta tese se tornaria inviável.

É por isso que gostaria de dedicar este espaço para externar o meu agradecimento a todos aqueles que, ao longo dos últimos quatro anos, contribuíram de maneira direta ou indireta para que o presente trabalho se desenvolvesse e tomasse corpo nas páginas que o leitor possui em mãos.

Em primeiro lugar, portanto, acredito ser primordial destacar o auxílio provido por meus familiares: em especial pelos meus pais, Marcos e Lenilce Cunha, por minha irmã, Renata Cunha, por minhas avós Zione Durão e Neyde Ribeiro, além dos meus sogros Antônio e Penha Perini. Sem o seu estímulo diário eu certamente não seria capaz de encontrar a motivação necessária para seguir adiante com a pesquisa e com a atividade docente.

De igual modo, gostaria de agradecer pelo apoio do professor Julio Bentivoglio (UFES) que, desde os tempos de graduação e de mestrado, tem atuado da forma mais solícita possível como leitor crítico e como orientador de minha pesquisa.

Agradeço também aos professores Valdei Lopes de Araújo (UFOP), Arthur Alfaix Assis (UNB), Josemar Machado (UFES) e Ueber Oliveira (UFES) pela leitura, pelas correções e principalmente pela participação em minhas bancas de qualificação – no caso dos três primeiros - e de defesa de tese.

Esses agradecimentos se estendem, além disso, aos professores Gisela Bock (FU-Berlin) e Stefan Rinke (FU-Berlin), pela acolhida e pelas valiosas orientações que me foram oferecidas durante o meu período de pesquisa na Universidade Livre de Berlim. Aos professores Niklas Olsen (University of Copenhagen) e Jani Marjanen (University of Helsinki) pela leitura e pela revisão dos meus manuscritos durante a minha estadia na Universidade de Helsinque. Ao professor Reinbert Krol (Utrecht University) pelo envio dos seus textos e pelas valiosas discussões a respeito do trabalho de Meinecke. E finalmente ao professor Gangolf Hübinger (Europa Universität Viadrina), pela recepção

e pela orientação durante o meu período de permanência como *Viadrina International Program Fellow* na Europa-Universität Viadrina em Frankfurt an der Oder.

Além dos familiares e dos professores acima citados, é necessário também agradecer aos muitos amigos, sem os quais boa parte dos *insights* para a escrita deste trabalho não teriam florescido. Agradeço, portanto, aos meus caríssimos Thiago Nicodemo e Leonardo Grão Velloso - os "últimos modernos" - pelas conversas e pelas reuniões nas quais parte considerável das ideias que compõem esta tese surgiram pela primeira vez. A Thiago Brito, Rüsley Biasutti e Hugo Merlo - membros do *think tank* capixaba Constantinopla – pelas conversas e pela inspiração semanal surgidas nas mesas do Bar do Pedro.

Aos amigos de longa data e aos colegas de graduação e de pós-graduação da UFES: Patrícia Aranha, Wander Nunes, Carol Frassi, Filipe Duarte, Ruth Cavalcante, Aline Lima, Flávio Oliveira, Luciana Carvalho, Sérgio Falceti e Paula Aguiar pelos bons momentos de convívio dentro e fora da universidade ao longo dos últimos anos.

Não poderia deixar de agradecer também aos colegas do Laboratório de Estudos de Teoria da História e História da Historiografia (LETHIS) pelas frutíferas discussões em nosso grupo de pesquisa, além de toda a equipe de professores e de funcionários do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Espírito Santo pelo apoio ao longo desses onze anos de universidade e de vida acadêmica.

Essa pesquisa contou com o importante apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Espírito Santo (FAPES) e - em seu estágio final - do *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (DAAD). Sem os subsídios fornecidos por essas agências públicas este trabalho sequer teria sido idealizado, sendo, portanto, de suma relevância agradecer ao apoio financeiro que por elas me foi concedido.

Por fim, mas não menos importante, gostaria de agradecer a Alexandra Elbakyan e aos demais idealizadores de projetos como o *Sci-Hub* e o *Library Genesis* - repositórios *online* de acesso gratuito a artigos, resenhas e papers acadêmicos -, sem os quais parte considerável da presente pesquisa - e a de milhares de outros acadêmicos em todo o mundo - não teria se realizado.

Em tempos de anti-intelectualismo, de pós-verdade e de banalização da desinformação, nomes como o de Elbrakyan prestam um importante serviço em favor da democratização do acesso ao saber científico e à informação acadêmica de qualidade. A ela e aos demais “piratas acadêmicos” do mundo digital, o meu muito obrigado!

RESUMO

O presente trabalho pretende fornecer uma nova interpretação para a crise vivida pela consciência histórica alemã entre o final do século dezenove e a primeira metade do século vinte. Denominada por muitos intérpretes como a "crise do historicismo", defendemos a hipótese de que esse não foi um problema enfrentado apenas por acadêmicos e intelectuais, mas sim pela própria concepção de história inaugurada a partir da experiência temporal dos homens europeus na modernidade. Nas discussões sobre o significado da história e do conceito de historicismo que tiveram lugar entre intelectuais alemães da segunda metade do Oitocentos em diante, é possível evidenciar um amplo debate a respeito dos limites inerentes ao sentido dessa história experimentada como um "singular coletivo" em tempos modernos. De modo a demonstrar essa hipótese, tratamos dos trabalhos e das trajetórias de vida de alguns intelectuais envolvidos nas contendas sobre o historicismo, atentando principalmente para a sua preocupação com o problema do sentido - sobretudo a partir dos seus vínculos com a religião e com o Estado-nação - e para o que seriam as consequências do colapso daquela crença no significado absoluto assumido pela história na era moderna. Finalmente, essa tese desenvolvida em nossos capítulos iniciais permitiu que realizássemos a nossa própria interpretação do trabalho de Friedrich Meinecke (1862-1954), historiador que acreditamos ser central para a compreensão não só desse processo de dissolução do moderno conceito de história, como da própria maneira pela qual parte da tradição de pensamento histórico alemão reagiu à crise da história no final do Oitocentos até o fim da Segunda Guerra Mundial. Sustentamos, por fim, que todo o trabalho de Meinecke - com especial ênfase na sua definição de historicismo - como historiador pode ser entendido como uma tentativa de resposta e de superação dessa crise vivida pela concepção moderna de história ao menos desde meados do século dezenove na Alemanha.

Palavras-chave: História; historicismo; crise; modernidade; Friedrich Meinecke.

ABSTRACT

This thesis aims to provide a new interpretation of the crisis experienced by the German historical consciousness between the end of the nineteenth century and the conclusion of World War II. Interpreted by many as a so-called “crisis of historicism”, our thesis suggests that the crisis was not experienced only by German academics and intellectuals, but also impacted the broader historical conception sustained by European man since the rise of modern experience in the West. It will be suggested that in the discussions of German intellectuals from the second part of the nineteenth century onwards about the meanings of history and of historicism, it is possible to identify a debate about the epistemologic limits of the historical discipline as well as a far-reaching discussion about the bounds inherent in the concept of history—conceived as a “collective singular”—in modern times. To demonstrate this hypothesis, an examination will be made of the work and life trajectories of some intellectuals who were directly involved in the struggles about the problems of historicism, and who were concerned with the meaning of history—in terms of religion and of belief in the modern nation state—after the collapse of trust in that absolute historical conception during the period of crisis. A discussion—developed in our first two chapters—will allow us to set up a new interpretation of the work of the historian Friedrich Meinecke. His life trajectory is central not only to the understanding of the process of dissolution of the modern concept of history, but also to acknowledging how part of German historiography reacted to this crisis. Finally, it will be sustained that all of Meinecke’s work as a historian—with a special emphasis on this concept of historicism—consisted of an attempt to provide answers and to overcome the historical crisis experienced in Germany in the latter nineteenth and early twentieth century.

Keywords: History; Historicism; crisis; modernity; Friedrich Meinecke.

ZUSAMMENFASSUNG

Mit der vorliegenden Arbeit möchten wir eine neue Interpretation der Krise präsentieren, die das deutsche historische Bewusstsein ab dem Ende des 19. Jahrhunderts bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erfahren hat. Ausgehend von dieser Krise – die von vielen Interpreten als „Krise des Historismus“ genannt wird – verteidigen wir die These, dass nicht nur Wissenschaftler und deutsche Intellektuellen vor dieser Problematik standen, sondern auch die historische Anschauung selbst, die sich aus den Erfahrungen der Europäern der Modernität im Laufe der Zeit gebildet hat. Anhand Diskussionen von deutschen Intellektuellen ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts über die Bedeutung der Geschichte und das Konzept des Historismus, kann eine weitgehende Debatte über die inhärenten Begrenzungen dieser Geschichte, die als ein "kollektives singular " in der Neuzeit erlebt wurde, anschaulich bewiesen werden. Um diese Hypothese zu demonstrieren, werden wir uns mit den Studien und Lebenserfahrungen einiger Intellektuellen befassen, die sich mit dem Historismus auseinander gesetzt haben, vor allem was ihre Sorgen über Historismus anbetrifft, insbesondere ausgehend von den jeweiligen Beziehungen zur Religion und Staat-Nation, sowie über die Folgen des Zusammenbruchs dieses Glaubens an einer absoluten Bedeutung, die die Geschichte in der Modernität angenommen hat. Anhand dieser in den ersten Kapiteln auseinandergelegten These, werden wir unsere eigene Interpretation darstellen, sowohl über das Werk von Friedrich Meinecke (1862-1954) – ein Historiker, der unsererachtens eine zentrale Rolle für das Verständnis dieses Auflösungsprozesses des modernen Geschichtskonzepts spielt – sondern auch über die Art und Weise, wie die Tradition des deutschen historischen Denkens teilweise auf die historische Krise der Geschichte ab dem Ende des 19. Jahrhunderts bis Ende des zweiten Weltkriegs reagiert hat. Abschliessend befestigen wir, dass die gesamte Arbeit Meineckes, als Historiker, als ein Versuch zur Klärung und Überwindung dieser Krise verstanden werden kann, die die moderne Auffassung der Geschichte in Deutschland ab Mitte des 19. Jahrhundertsdurchlebt hat.

Stichwörter: Geschichte; Historismus; Krise, Modernität; Friedrich Meinecke.

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - A incidência do uso do termo <i>Historismus</i> (historicismo) em publicações de língua alemã entre os anos de 1800 e 1945 a partir de consulta na ferramenta <i>Google Ngram Viewer</i>	19
Gráfico 2 - A incidência do uso do termo Crise (<i>Krise</i> ou <i>Krisis</i> em alemão) em publicações de língua alemã entre os anos de 1800 e 1945 a partir de consulta na ferramenta <i>Google Ngram Viewer</i>	30
Gráfico 3 - A incidência do uso dos termos <i>Geschichte</i> e <i>Historie</i> em publicações de língua alemã entre os anos de 1500 e 1945 a partir de consulta na ferramenta <i>Google Ngram Viewer</i>	32

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	16
Os muitos sentidos do historicismo: os debates sobre o significado do conceito como evidência dos problemas existentes na concepção moderna de história.....	18
O conceito de crise ou a “assinatura estrutural da modernidade”	27
O singular coletivo: sobre o surgimento e as configurações do moderno conceito de história.....	31
O sentido religioso do moderno conceito de história.....	34
Crise do historicismo - crise da história: o colapso de uma crença.....	38
A <i>Meineckeforschung</i> e a nossa posição.....	44
 CAPÍTULO I.....	 50
A derrocada do sentido religioso da história: a crise na teologia e o advento dos primeiros problemas da consciência histórica alemã no século dezenove.....	50
Jacob Burckhardt: a crise religiosa e o início das reflexões sobre a crise da história.....	56
Burckhardt e a crise da modernidade.....	61
Alentos para um espírito fraturado: contemplação e formação como formas de redenção.....	65
Friedrich Nietzsche: a morte de Deus e suas consequências para a história.....	69
Sobre as vantagens e desvantagens da história para a vida.....	74
Uma síntese do legado nietzscheano para o desencadeamento da crise do pensamento histórico.....	79
Wilhelm Dilthey e a reabilitação hermenêutica da ciência histórica.....	81
A construção do mundo histórico em uma realidade pós-metafísica.....	84
Dilthey e o problema do relativismo histórico.....	89
A crise da religião e os desafios ao pensamento histórico alemão nas últimas décadas do Oitocentos e no início do século vinte.....	93
 CAPÍTULO II.....	 95
O colapso da crença no Estado nacional e os novos caminhos da consciência histórica alemã: os sentidos e as propostas à superação da crise do historicismo no início do século vinte.....	97

Ernst Troeltsch e a busca pelo absoluto na história.....	105
Troeltsch e a crise do historicismo.....	110
A filosofia da história e a síntese cultural do europeísmo: as soluções de Troeltsch para a crise do historicismo.....	114
Max Weber e os paradoxos da modernidade ocidental.....	118
Weber e a história “desencantada”.....	123
A solução de Weber para a crise da história: fatos, valores e a neutralidade axiológica.....	127
Otto Hintze e os impactos da crise do historicismo na ciência histórica alemã.....	132
Hintze e a dessacralização do Estado nacional.....	136
Hintze e a cientificidade do saber histórico como solução para a crise do historicismo.....	138
Pensando a história para além do dogmatismo: uma síntese das contribuições de Troeltsch, Weber e Hintze para a superação da crise do historicismo.....	143
 CAPÍTULO III.....	 148
Desordem e dor precoce: Friedrich Meinecke e a história em tempos de crise.....	148
Friedrich Meinecke: o historiador da(s) crise(s).....	154
O período de formação: Salzwedel, Berlim e os anos como arquivista.....	156
Ímpetus reformistas e a ênfase na individualidade histórica.....	160
Cosmopolitismo e Estado nacional: os anos de trabalho em Estrasburgo e Freiburg...164	
O retorno a Berlim e a Primeira Guerra Mundial.....	168
A ideia da razão de Estado e o caráter demoníaco do poder: os anos do pós-1918.....	172
Repensando o historicismo: os últimos anos da república e o início da ditadura Nacional-socialista.....	177
A catástrofe alemã: a Segunda Guerra Mundial e os anos do pós-1945.....	182
Individualidade e historicismo: as diversas reações de Meinecke à crise da história...185	
 CAPÍTULO IV.....	 190
Da confiança no Estado-nacional à consciência humana individual: as percepções da crise e os percalços da noção de individualidade nas quatro primeiras décadas do pensamento de Meinecke.....	190
O pequeno x da personalidade: Meinecke e a defesa do livre-arbítrio na história.....	194

Debates com Hintze e embates com Lamprecht: as primeiras reflexões de Meinecke sobre os problemas da ciência histórica alemã.....	200
Superando a distância entre o individual e o coletivo na história: o significado da história das ideias segundo Meinecke.....	205
A crise da história e a crise do Estado: o problema do poder e a reconfiguração da noção meineckeana de individualidade.....	210
A história diante das aporias da modernidade: a defesa do historicismo como forma de manutenção da personalidade.....	213
Os limites da moderna perspectiva histórica: a crítica de Meinecke ao historicismo de Troeltsch.....	217
A razão de Estado e a crise do historicismo: os dilemas do político e do historiador em tempos modernos.....	221
A solução de Meinecke para a crise da história: a perspectiva histórica neodualista e o papel da consciência humana individual.....	223
A defesa da individualidade como salvaguarda da consciência: um balanço da carreira intelectual de Meinecke entre as décadas de 1880 e 1920.....	227
CAPÍTULO V.....	231
“Me dêem um ponto no qual eu possa me apoiar”: a reconceitualização do historicismo na última fase do pensamento de Meinecke.....	231
Causalidade, subjetividade e a defesa meineckeana dos valores da vida no trabalho do historiador.....	233
Historicismo, individualidade histórica e valores: o historiador entre o divino e o demoníaco na história.....	237
Vida ativa, vida contemplativa e a história das ideias: a contribuição dos historiadores para a espiritualização do presente.....	241
História, presente e o historicismo dinâmico: Meinecke e a busca por um ponto arquimédico no fluxo da história.....	243
“O momento é a eternidade”: a horizontalidade da história moderna e a defesa de uma perspectiva histórica vertical.....	246
A gênese do historicismo: a reinterpretação de Goethe por Meinecke e o pensamento histórico <i>sub specie aeterni</i>	251
"A permanência em meio à mudança" e o "novo universalismo" goetheano.....	253
A libertação da vida histórica a partir da filosofia da natureza de Goethe.....	255
O espelho criativo: a natureza divina e o ciclo da história em Goethe.....	258

A "religião libertadora": Meinecke e a reinterpretação panenteísta do historicismo rankeano.....	261
O balanço de Meinecke sobre a crise do historicismo.....	266
"Cada época é imediata a Deus": destino, tragédia e a reconceitualização da história universal em Meinecke.....	269
Para além do historicismo: Meinecke e a(s) crise(s) da concepção moderna de história.....	273
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 279
Do historicismo ao presentismo: a crise da consciência histórica ocidental no pós-1945.....	286
Uma história para acreditar: a atual crise da história e os desafios do historiador no século vinte e um.....	290
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	 297
Fontes impressas.....	297
Introdução.....	297
Capítulo I.....	298
Capítulo II.....	301
Capítulo III.....	304
Capítulo IV.....	308
Capítulo V.....	310
Considerações finais.....	311
Bibliografia secundária.....	311

INTRODUÇÃO

*Tudo possui sua individualidade e é uma lei para si mesmo, tudo possui sua própria lei de vida, tudo é relativo e em estado de fluxo: portando me dêem um ponto (...) no qual eu possa me apoiar. Como podemos resistir a essa anarquia de valores? Como podemos superar uma perspectiva puramente histórica para uma doutrina de valores?*¹

Friedrich Meinecke, *Ernst Troeltsch e o problema do historicismo*,
1923

Quando escreveu essas palavras em 1923, o historiador alemão Friedrich Meinecke (1862-1954) referia-se ao cenário de instabilidade que acreditava habitar a cultura de seu tempo e que teria emergido com veemência ainda maior nas primeiras décadas do século vinte. “Relatividade”, “anarquia de valores” e “estado de fluxo” seriam sintomas daquilo que Meinecke identificava como o ambíguo traço do desenvolvimento da tradição de pensamento histórico alemão nos dois últimos séculos.

Apesar de ter possuído a virtude de libertar o homem moderno do dogmatismo universalista de outrora, por sua ênfase na historicidade do mundo, o “historicismo” (*Historismus*) teria apontado para a transitoriedade de todas as coisas face ao tempo, revelando o caráter finito, limitado e relativo dos valores e das instituições humanas na história.

Tal diagnóstico surgiria principalmente como uma resposta àquilo que seu colega, o teólogo Ernst Troeltsch, havia pouco antes definido como a “crise do historicismo”: “a dissolução do Estado, da lei, da moral, da arte e da religião no fluxo do vir a ser histórico” (TROELTSCH, 1922, p. 573) que seria em grande medida responsável pela atmosfera de incertezas vivida em sua época.

Troeltsch e Meinecke debatiam esses temas em suas caminhadas diárias pelo bairro de Dahlem em Berlim e, desde o início da Primeira Grande Guerra (1914-1918) os intelectuais passaram a lecionar na capital do Império Alemão. Mesmo com a prematura morte de Troeltsch em 1923, os inconvenientes da crise apontada pelo teólogo permaneceriam no pensamento de Meinecke e de boa parte de seus contemporâneos acadêmicos ao longo das décadas subsequentes.

¹ Todas as traduções são de nossa autoria. Quanto ao título das obras, no caso daquelas que não possuem tradução para o português, optamos por apresentar o título em sua versão original acompanhado por traduções literais de nossa autoria. Os trabalhos que já possuem tradução são apresentados com o título adotado pelos tradutores lusófonos.

Mas, a que exatamente se referiam Meinecke e Troeltsch ao tratar de uma crise do historicismo? Qual a dimensão e o sentido dessa busca por um ponto estável em meio a essa alegada relatividade trazida pelo pensamento histórico? Seria esta uma crise restrita ao debate acadêmico ou teria ela um escopo mais amplo para a cultura alemã e para o Ocidente como um todo?

Não tendo se restringido ao contexto de vida desses intelectuais, o debate sobre o significado do historicismo e sobre o que teria sido essa tão debatida crise de seus fundamentos continuou a causar polêmicas dentro e fora do mundo acadêmico alemão, permanecendo vivo nas mais diversas discussões levadas a cabo por teóricos e por filósofos da história de todo o mundo ainda no século vinte e um.

Interdisciplinar e internacional, a discussão iniciada por Troeltsch e Meinecke há mais de um século em Berlim permanece atual, portanto, tendo as disputas sobre o significado do historicismo mantido ativa boa parte do seu potencial em gerar controvérsias e incertezas.

Dessa maneira, considerando essas discussões e as distintas tradições de pensamento das quais elas emergiram, no presente trabalho temos o objetivo de produzir uma nova interpretação a respeito da temática em tela. Apoiando-nos em uma revisão do debate internacional das últimas décadas, buscaremos sustentar a tese de que as discussões sobre o historicismo fomentadas à época de Meinecke e de Troeltsch representaram o ponto alto de uma crise vivida pela forma moderna de concepção e de sentido histórico na Alemanha que, apesar de experimentada desde o século dezenove pela teologia protestante, encontraria expressão máxima no debate de língua alemã entre as décadas de 1870 e 1940.

Dito de outra forma, em nosso trabalho iremos tratar do que acreditamos ter sido o processo de crise e de lenta dissolução daquilo que Reinhart Koselleck denominou como o "singular coletivo" representado pelo conceito de história (*Geschichte*) na modernidade. Nas discussões sobre a crise da história e sobre os sentidos do historicismo levadas a cabo desde a segunda metade do século dezenove até a primeira metade do século vinte, acreditamos ser possível identificar um importante momento de ruptura na consciência histórica ocidental que continua a reverberar as suas consequências ainda em dias atuais.

Por isso, com o intuito de demonstrar a validade de nossa interpretação, buscaremos compreender este processo desde aquela que acreditamos ser a sua gênese principal na teologia protestante do início do Oitocentos, até a sua ampla discussão nas ciências culturais alemãs do final do século dezenove até a primeira metade do século vinte.

Por fim, dedicaremos a maior parte de nosso trabalho a um estudo de caso da vida e da obra de Meinecke, intelectual que acreditamos ser central para uma compreensão dos impactos dessa crise sobre a concepção histórica do Ocidente. A despeito das muitas críticas e polêmicas em torno de seu trabalho, sustentaremos a tese de que toda a carreira intelectual desse historiador representou uma tentativa de resposta e de adequação aos problemas trazidos pela dissolução dessa forma moderna de compreender e de experimentar a história no mundo ocidental.

Tanto o escopo do trabalho, quanto o significado desses objetivos principais ficarão mais claros a partir de uma explanação conceitual e da exposição dos principais debates historiográficos e teóricos em torno do tema. Esse será o nosso intuito nas páginas seguintes.

Os muitos sentidos do historicismo: os debates sobre o significado do conceito como evidência dos problemas existentes na concepção moderna de história

Com empregos distintos e significados bastante variados, é consensual entre especialistas considerar a imensa polissemia em torno da noção de historicismo² desde os seus primeiros usos no final do século dezoito alemão até a sua aparição em debates historiográficos mais recentes.

Uma de suas primeiras utilizações teria se dado nos escritos de Friedrich Schlegel, ao tratar da filologia neoclassicista no seu *Zur Philologie* (Da filologia) de 1797. A abordagem de filólogos neoclássicos setecentistas do passado greco-romano teria

² Grafado em alemão como *Historismus*, o termo passou a ser utilizado pela historiografia norte-americana a partir da influência da noção italiana de *storicismo* - que para Benedetto Croce e Carlo Antoni possuía uma associação muito maior à filosofia de Hegel do que à historiografia de Ranke e Humboldt (IGGERS, 1983, p. 296). O termo muitas vezes é confundido com a crítica que Karl Popper realizou à pretensão por prognósticos presente em algumas filosofias da história, quando o filósofo utilizou o termo *historicism* para se referir a estas tendências. No Brasil, apesar de Sérgio Buarque de Holanda - um dos primeiros intérpretes do tema no país - ter utilizado o termo *historismo*, nossa historiografia tem utilizado majoritariamente a grafia *historicismo*, acredita-se que, sobretudo, por influência da tradição norte-americana (MARTINS, 2008, p. 15). Em tal sentido, e seguindo o que tem sido mais frequente por aqui, optamos também pela utilização do termo *historicismo*.

levado, segundo Schlegel, ao início de uma perspectiva "historicista" de compreensão estética, na qual as épocas seriam consideradas a partir de seu próprio contexto e não mais em função de entendimentos contemporâneos (SCHLEGEL, 1981, p. 35-41).

Décadas mais tarde e de maneira semelhante, o filósofo Ludwig Feuerbach falava em seu *Kritik des Idealismus von F. Dorguth* (Crítica do idealismo de F. Dorguth) (1838) da necessidade de se considerar uma visão historicista de mundo, capaz de levar em conta a individualidade de épocas passadas (FEUERBACH, 1846, p. 144).

O termo historicismo também apareceria subsequentemente nos trabalhos de Christlieb Julius Braniss (1848), Immanuel Hermann Fichte (1850) e Carl Prandtl (1852). De todo modo e em especial na obra deste último, os ecos da escola histórica do direito de Friedrich Carl von Savigny e Karl Friedrich Eichhorn se faziam sentir e historicismo passava a significar um tipo de perspectiva que por sua ênfase em individualidades históricas, se contrapunha à ótica universal do hegelianismo filosófico (PRANDTL, 1852, p. 19).

Pela difusão de uma perspectiva histórica no Direito, na Economia, na Teologia e nas ciências sociais alemãs como um todo, o termo historicismo passou a ser vastamente utilizado nas publicações de língua alemã a partir das últimas décadas do século dezenove:

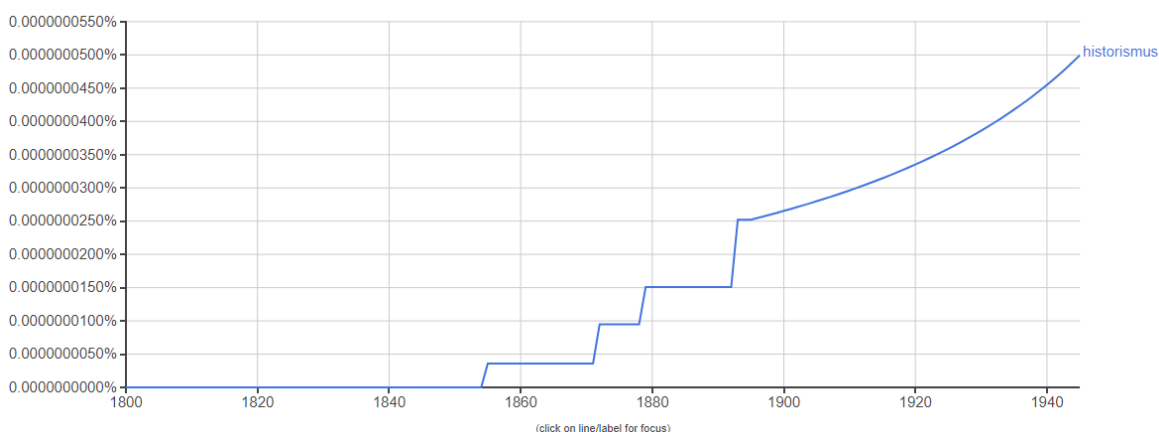


Gráfico 1: A incidência do uso do termo *Historismus* (historicismo) em publicações de língua alemã entre os anos de 1800 e 1945 a partir de consulta na ferramenta *Google Ngram Viewer*.

Como perceptível a partir de uma busca na ferramenta *Google Ngram Viewer*³, a incidência da palavra historicismo em publicações de língua alemã obteve um aumento de mais 220% entre as décadas de 1860 e 1900, obtendo uma frequência considerável entre os germanófilos, sobretudo, a partir da década de 1920, quando o termo apareceu com um nível de incidência bem mais elevado do que nas duas décadas anteriores⁴.

Mas se o conceito passou a aparecer com uma frequência muito maior na virada dos séculos dezenove para o vinte, isso não quer dizer que ele tenha mantido o significado "neutro" - ou até positivo - que ele havia possuído ao longo da maior parte do Oitocentos.

Como destacado em seu estudo a respeito da história do conceito, Annette Wittkau percebeu que o historicismo passou a adquirir a partir das últimas décadas do século dezenove um significado bastante negativo quando utilizado por acadêmicos de língua alemã dos mais diversos ramos do conhecimento.

A historiadora nota que principalmente após a publicação da *Segunda Consideração Extemporânea* de Friedrich Nietzsche em 1874 - com seus apontamentos a respeito das vantagens e desvantagens da história para a vida - muitos intelectuais alemães passaram a falar sobre os problemas que o olhar histórico poderia possuir sobre a conduta e sobre o saber humano no presente (WITTKAU, 1992, p. 15).

Wittkau destaca que a crítica nietzscheana abriu precedentes para que descontentamentos com os "excessos" da história científica tomassem corpo na Economia, nas Ciências Jurídicas e na Teologia. Assim, Carl Menger falaria em 1883 na imprecisão metodológica da escola histórica alemã representada pela figura de Gustav von Schmoller - discussão que levaria à *Methodenstreit* (querela dos métodos) entre os economistas. No Direito, Rudolf Stammler publicaria em 1888 uma crítica à escola histórica, quando atacava as posições de "juristas historicistas" como Ernst Immanuel Bekker. Já na Teologia, Martin Kähler resumia a partir de uma crítica aos

³ Disponível no Google (<https://books.google.-com/ngrams>), o *Google Ngram Viewer* tabula a ocorrência de palavras a partir de um banco de dados composto por mais de oito milhões de livros digitalizados, publicados entre os anos de 1500 e 2008.

⁴ Se em 1900 o percentual de incidência do conceito era de 0,0000000263%, a ferramenta aponta que em 1925 a incidência foi de 0,0000000359%, representando um aumento considerável em seu uso em pouco mais de vinte anos.

exageros da história, o que haviam sido as controvérsias em torno das pesquisas sobre a vida de Cristo no século dezenove.

Nos três casos em questão, o termo historicismo aparecia em um sentido negativo, como um tipo de perspectiva que, por sua submissão aos ditames da história, pecaria por sua relatividade, irresponsabilidade e imprecisão conceituais (WITTKAU, 1992, p.108-125).

No entanto, como notado por Otto Gerhard Oexle e pela própria Wittkau, não tardaria para que novas perspectivas passassem a surgir e para que, nas primeiras décadas do século vinte – em especial após a Primeira Guerra Mundial -, o conceito de historicismo passasse a ganhar novos contornos e proposições mais positivas em relação ao seu significado elementar.

De acordo com Oexle e Wittkau, um dos principais responsáveis por essa reconceitualização positiva do historicismo teria sido a figura do teólogo bávaro Ernst Troeltsch.

No trabalho *Der Historismus und seine Probleme* (O historicismo e seus problemas) de 1922), Troeltsch definia o historicismo como o processo de "historicização elementar de nosso conhecimento e pensamento em suas 'vantagens e desvantagens básicas' para a formação da vida espiritual e para o trato com a nova configuração político-social do mundo" (TROELTSCH, 2008, p. 177-178).

O situando como um fenômeno de origens no século dezoito, Troeltsch atribuía ao historicismo o importante papel de libertação da mente ocidental dos rígidos conceitos matemáticos e naturalistas daquele tempo, abrindo a partir de então a possibilidade de se pensar a historicidade como um inegável atributo da vida humana.

Do mesmo modo, entretanto, o historicismo também teria sido responsável por apontar para a instabilidade histórica da própria realidade, gerando a partir de tal percepção possíveis consequências negativas para a orientação dos homens no mundo. Ao redefini-lo como um fenômeno intrínseco à própria experiência de vida moderna, Troeltsch conferia ao historicismo uma nova roupagem que, dissociada de um sentido meramente pejorativo, abria caminho para novas e mais positivas interpretações do conceito.

A influência da concepção troeltscheana seria perceptível pouco depois, nas contribuições que o sociólogo Karl Mannheim traria sobre o entendimento do historicismo como fenômeno. Concordando com o teólogo a respeito da dimensão fundamental da historicização da realidade pelos indivíduos, Mannheim aprofundaria ainda mais o significado do termo em sua *Wissenssoziologie* (Sociologia do conhecimento) (1924), ao escrever que o historicismo seria "a fundação sobre a qual realizamos nossas observações a respeito da realidade sócio-cultural"(MANNHEIM, 1964, p. 246).

Este não se trataria de um processo anormal, mas sim de um ato cotidiano sendo "o solo organicamente desenvolvido, a visão de mundo em si", que teria emergido "após a ruína tanto da concepção religiosa medieval de mundo quanto da transcendência dialética do olhar iluminista secularizado" (MANNHEIM, 1964, p. 246)⁵.

Se Troeltsch e Mannheim se esforçaram em retirar a maior parte das conotações pejorativas do termo e em defini-lo como uma espécie de *Weltanschauung* (visão de mundo) moderna, no final dos anos 1920 o historiador Otto Hintze traria uma leitura distinta a respeito do conceito. Influenciado pela divisão weberiana entre ciência e valores e distanciando-se da conceitualização "emocional" do termo em Troeltsch, Hintze definiria o historicismo como "nada mais do que mais um modo de pensamento, mais um grupo de categorias metodológicas" (HINTZE, 1975, p. 373).

Nos termos do próprio historiador, essa ênfase no significado metodológico do historicismo se dava com o intuito de superar as posições essencialmente religiosas sustentadas por Troeltsch e de conferir a legitimidade científica necessária para a superação das contradições da vida trazidas pela moderna percepção histórica de mundo (HINTZE, 1975, p. 372).

Na esteira de tais discussões e reconhecendo a importância que os debates sobre o historicismo haviam adquirido em sua época, Karl Heussi escreveria o livro *Die Krisis des Historismus* (A crise do historicismo) em 1932, com o objetivo de resumir tais contendas e de esclarecer o significado que o termo possuía no início do século vinte.

⁵ Uma análise detalhada da relação de Mannheim com o historicismo e sua crise é fornecida por Reinhard Laube em *Karl Mannheim und die Krise des Historismus* (Karl Mannheim e a crise do historicismo) (2004). No livro, Laube defende que o perspectivismo da sociologia do conhecimento de Mannheim apenas pôde se desenvolver a partir de uma resposta do intelectual aos problemas do historicismo (LAUBE, 2004, p. 11).

Para o teólogo, a ideia de historicismo teria àqueles dias obtido três conceituações fundamentais: o sentido relativista-nietzscheano que enxergava nos excessos da história científica um problema para a vida; o historicismo como a tentativa de chegar a verdades filosóficas e teológicas a partir da história - a busca anti-positivista por uma "síntese" histórica de teólogos e filósofos historicistas - e por fim; o sentido "não-polêmico" do termo, trazido por Troeltsch e Mannheim que historicizando e trazendo à tona o sentido elementar da necessidade humana por história, abria um novo e positivo viés de entendimento do historicismo como fenômeno cultural (HEUSSI, 1932, p. 6-21).

Heussi se alinhava à terceira de tais definições, mas ao contrário de seus principais representantes, ele fornecia uma interpretação mais restrita do historicismo, como "a historiografia em torno do período de 1900" que atentando para suas problemáticas e contradições teria vivido um momento de crise nos anos do pós-guerra (HEUSSI, 1932, p 21).

Limitando sua conceituação e entendendo a crise como um fenômeno historicamente localizado, Heussi pretendia incorporar os *insights* suscitados em tal discussão de modo a superar os paradoxos que o pensamento histórico havia trazido para sua própria disciplina: a teologia protestante.

Essa polêmica sobre o significado do historicismo ganharia novos contornos em especial após a publicação da principal contribuição de Friedrich Meinecke para o debate, isto é, o livro *Die Entstehung des Historismus* (O surgimento do historicismo) de 1936. Meinecke reiterava que a escrita do trabalho se dava em um sentido "afirmativo", tendo o objetivo principal de afastar de uma vez por todas o significado pejorativo do termo e de converter o "ismo" - do historicismo - nos termos da "vida autêntica" (MEINECKE, 1972, p. lvii).

Afastando-se das conceitualizações de Hintze e de Heussi, o historiador definia o termo como "muito mais do que a simples aplicação de métodos científicos no pensamento", representando na realidade "a aplicação no mundo histórico dos novos princípios de conduta de vida obtidos pelo grande movimento alemão que se estende de Leibniz até a morte de Goethe" (MEINECKE, 1972, p. lv).

Em sua interpretação, portanto, Meinecke visava recuperar parte da definição troeltscheana do conceito em termos de visão de mundo e conferir ao historicismo a

roupagem de uma filosofia da história capaz de - em sua concepção - superar parte dos dilemas vividos pela história em sua própria época.

Com o agravamento da ditadura nacional-socialista e com o início da Segunda Guerra Mundial em 1939, após a publicação do livro de Meinecke, as discussões sobre o significado do historicismo na Alemanha diminuiriam de forma considerável.

De qualquer forma e apesar dessa abrupta interrupção, tendo em vista a duração e o escopo que esse debate obteve nessas quatro primeiras décadas do século vinte, seria possível concordar com Oexle e com Wittkau em relação ao fato de que, naquele período, o historicismo ganhou o status de um verdadeiro "conceito de luta" (*Kampfbegriff*), evidenciando a profundidade de uma intensa discussão que, desde Nietzsche, Dilthey e Burckhardt no século dezenove, visou pensar os lugares do conhecimento e da vida histórica na modernidade ocidental (OEXLE, 1996, p. 42; WITTKAU, 1992, p. 16).

De todo modo, se até os anos que antecederam o início da Segunda Guerra Mundial as discussões sobre o historicismo se caracterizavam por essa interdisciplinaridade e por essa pluralidade de posicionamentos, os debates do pós-1945 na Alemanha foram marcados por uma série de posições críticas e até hostis em relação ao significado do conceito a partir principalmente da historiografia profissional alemã.

Como apontado por Georg Iggers, principalmente dos anos 1960 em diante, o termo historicismo passou a ser visto por uma nova geração de historiadores como parte de uma ideologia que teria contribuído para as principais catástrofes da Alemanha no século vinte, quando nomes como Hans-Ulrich Wehler, Wolfgang Mommsen, Jürgen Kocka e o próprio Iggers passaram a criticar tanto os fundamentos metodológicos, quanto os pressupostos políticos daquilo que eles enxergavam como uma obsoleta "tradição historicista" de pensamento histórico (IGGERS, 1995, p. 144).

Ao contrário do que teria sido o objetivo dessa historiografia historicista, centrada em fatos e em atores políticos individuais, os historiadores do pós-guerra buscavam analisar grandes estruturas sociais como forma de compreender de maneira mais complexa os arranjos político-institucionais da realidade em tempos modernos. Foi a partir desse contexto que teve início na Alemanha a assim chamada Ciência Social Histórica (*historische Sozialwissenschaft*) que, entre o final dos anos 1960 e o início dos anos 1970, passou a pregar que a ciência histórica alemã deveria tomar rumos mais

sofisticados e seguir um desenvolvimento "para além do historicismo" (*jenseits des Historismus*) (MOMMSEN, 1971).

A sorte do conceito de historicismo mudaria mais uma vez, entretanto, após o esforço de intelectuais como Thomas Nipperdey, Jörn Rüsen e Horst-Walter Blanke, que na segunda metade da década de 1970 passariam a falar em favor de uma reconsideração daquilo que passava a ser por eles compreendido como uma tradição historicista de pensamento histórico na Alemanha.

No trabalho *Historismus und Historismus kritik heute* (Historicismo e a crítica ao historicismo hoje) (1975), por exemplo, Nipperdey reatualizaria a definição de Meinecke, descrevendo o historicismo como "a interpretação do mundo como história" que "de maneira revolucionária e com uma nova perspectiva" inauguraria uma forma inédita de se relacionar com o passado (NIPPERDEY, 1975, p. 26).

Rüsen e Blanke, por sua vez, associavam o historicismo à "abordagem científica da história, responsável por afastar a visão do Iluminismo e de esclarecer o passado humano sob uma nova ótica e uma nova compreensão (hermenêutica) do método como um sistema de regras para a pesquisa". Ele seria, portanto, "a forma do pensamento histórico (...) responsável por institucionalizar a disciplina histórica ao longo do século dezenove" (BLANKE; RÜSEN, 1984, p. 9).

Portanto, para esses historiadores, compreender o historicismo significaria debruçar-se sobre o próprio processo de formação da moderna disciplina histórica na Alemanha e no mundo ocidental como um todo.

Reabilitando o conceito e o aproximando de discussões no campo da teoria, da metodologia e da história do pensamento histórico, a historiografia alemã dos anos 1970 e 1980 contribuiu, portanto, para uma ampliação do escopo e mesmo para uma internacionalização ainda maior dos debates sobre o significado do historicismo⁶,

⁶ Fora do mundo de língua alemã, o historicismo teve um papel significativo no pensamento italiano do século vinte com Benedetto Croce (1866-1952) sendo seu representante mais importante. Posições semelhantes ao *storicismo assoluto* de Croce foram abraçadas por José Ortega y Gasset (1883-1955) na Espanha e por Robin Georg Collingwood (1889-1943) na Inglaterra. Mais recentemente a historiografia italiana, representada pela Escola Filosófica de Nápoles, defendeu o que Fulvio Tessitore, Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo definiram como o *Neo-Historicismo Crítico*: uma direção anti-metafísica centrada nas ideias de individualidade, diferença e pluralismos ético e gnosiológico na compreensão da vida e do outro. Na década de 1980, o termo *New Historicism* apareceu também nas discussões literárias norte-americanas. Estes, entretanto, contém poucas referências à antiga discussão europeia, buscando superar a supressão do sujeito e da história nos pensamentos estruturalista e pós-estruturalista a partir do reconhecimento "da especificidade cultural e histórica das ideias", amplamente perdidas no pensamento

passando o tema a figurar como ponto indispensável em discussões a respeito dos rumos e das configurações das ciências humanas também no século vinte e um (SCHOLTZ, 2011, p. 55-60).

Buscando sintetizar tais contendas, e baseando-se em um panorama feito por Oexle, Iggers percebeu que entre os historiadores de língua alemã, até os anos 1990, as discussões sobre o historicismo haviam sido definidas a partir de duas concepções principais. A primeira delas, a que ele denominava "historicismo I", se referia aos debates filosóficos do fim do século dezenove e do primeiro terço do vinte, que equacionaram o conhecimento histórico com o relativismo, vendo nisso um problema existencial que deveria ser resolvido caso o conceito de civilização quisesse continuar a existir.

Vários trabalhos, como os de Wittkau, e uma série de artigos de Otto Gerhard Oexle, Wolfgang Hardtwig e do próprio Iggers lidaram com o historicismo nessa perspectiva, o considerando como algo muito mais sintomático dos problemas do que das virtudes inerentes à moderna ideia de história (IGGERS, 1995, p. 137).

Já o assim chamado "historicismo II", entenderia a questão tendo como base o fenômeno de surgimento e de institucionalização da disciplina histórica no século dezenove. Destacar-se-iam em tal abordagem nomes como os de Jörn Rüsen, Horst-Walter Blanke, Friedrich Jaeger, Dirk Fleischer, Ulrich Muhlack e Hans-Jürgen Pandel. Tais intelectuais tendiam a observar o historicismo a partir de uma perspectiva "kuhniana" (Thomas Kuhn) o enxergando como um "paradigma", ou "matriz disciplinar", de entendimento da realidade como história (IGGERS, 1995, p. 137-138).

Além de oferecerem um amplo panorama sobre o que foram as contendas a respeito do significado do historicismo, tais definições nos permitem compreender a influência e o significado político que a definição e que as disputas em torno conceito possuíram nos debates em língua alemã das últimas décadas.

Ao fim e ao cabo, mesmo com essas diferenças de ênfase e de perspectiva, o historicismo tornou-se um termo corrente no vocabulário acadêmico internacional e em

pós-moderno. É possível ter acesso a uma esclarecedora síntese do historicismo italiano na obra *Kritische Historismus* (2005) de Fulvio Tessoro. Quanto à versão anglo-saxã do termo, uma boa síntese é apresentada na obra *Historicism* (1996) de Paul Hamilton.

especial na historiografia brasileira das últimas décadas⁷. Seja para referir-se ao fenômeno de surgimento e de contestação da moderna consciência histórica, à elementar apreensão histórica da realidade – historicismo I - ou ao processo de cientificação e de institucionalização da história no século dezenove – historicismo II -, o historicismo emergiu como conceito indispensável àqueles que visam o entendimento da relação humana com o passado em suas inúmeras configurações no campo da cultura.

Em que pese a importância dos debates sobre a questão disciplinar e sobre o processo de cientificação da história, todavia, o presente trabalho apresentará um entendimento do conceito mais próximo da noção de historicismo I, isto é, dos debates que visam pensar o significado do historicismo como um problema ontológico e epistemológico elementar existente na moderna consciência histórica ocidental⁸.

Desse modo, o leitor não deverá se surpreender com a recorrência nas páginas abaixo de termos e expressões como ruptura, relativismo, mal-estar, incerteza, instabilidade, declínio e o mais importante para os nossos objetivos: o conceito de crise.

Aparecendo de maneira frequente nas discussões sobre a história e sobre o historicismo desde o final do século dezenove até o fim dos anos 1930, o conceito de crise é fundamental para que compreendamos esse momento de debates e de reflexões sobre os problemas vividos pela história – enquanto processo e enquanto perspectiva - em tempos modernos. Esclarecer o significado e as possibilidades de emprego do conceito em questão é o nosso objetivo no que segue.

O conceito de crise ou a “assinatura estrutural da modernidade”

⁷ Exemplos em tal sentido são os livros *A dinâmica do Historicismo* (2008) publicado por Flávia Varella, Helena Mollo, Sérgio da Mata e Valdeci Araújo; *A História pensada* (2011) de Estevão Martins além dos dois volumes de *Lições de História* (2010 e 2013), organizados por Jurandir Malerba. Exemplo de eventos sobre o tema foram o 2º Seminário Nacional de História da Historiografia: a dinâmica do historicismo (2008) e o 7º Seminário Brasileiro de História da Historiografia - Teoria da História e História da Historiografia: Diálogos Brasil-Alemanha (2013), ambos organizados pela UFOP na cidade de Mariana-MG. Por fim, o dossiê *Historiografia alemã: abordagens e desenvolvimentos* (2011) presente no sexto número da revista *História da Historiografia* também nos apresenta uma ampla discussão sobre o fenômeno do historicismo entre intelectuais brasileiros.

⁸ Poderíamos, portanto, concordar com Jaques Bos quando este afirma que em seu sentido elementar o historicismo possui uma dimensão ontológica - a ideia de que ele representa a historicidade fundamental do homem e da cultura, juntamente com o pressuposto de que a essência dos fenômenos sócio-culturais está em sua história - e outra epistemológica/metodológica - a convicção de que o historicismo representa a história como ciência e como método (BOS, 2012, p. 131-132)

A respeito das possibilidades de definição do conceito, Hans Blumenberg escrevia que quanto mais tratamos de "crise", menos somos capazes de saber o significado do termo (BLUMENBERG apud VILLACANAS, 2013, p. 172).

Embora pareça exagerada à primeira vista, a constatação do filósofo reflete em grande medida os rumos que a noção de crise passou a adquirir nos últimos duzentos anos no mundo ocidental e em especial nos territórios de língua alemã.

Tendo surgido na Grécia antiga, o conceito possuía em suas origens uma dupla conotação. A primeira delas dizia respeito à ideia de decisão, de escolha política, de busca por um veredito ou por um julgamento. Buscar a crise era algo necessário para a comunidade, representando aquilo que fosse justo e salutar em termos políticos elementares.

Conforme ressaltado por Koselleck, já no período cristão, essa associação entre crise e decisão passou a estar vinculada a um sentido religioso e teológico, tendo a tradução grega do Antigo e do Novo Testamento incorporado a ideia de que o ato de julgar e de escolher - isto é, a crise - também traria consigo uma promessa de salvação (KOSELLECK, 2006b, p. 359).

Foi também no início da era cristã que a segunda das conotações do conceito veio à tona no vocabulário grego, isto é, a associação da noção de crise à saúde e aos cuidados médicos. Cláudio Galeno (129-217) teria sido o principal responsável por definir "crise" tanto como a condição observável quanto como o julgamento sobre o curso de uma enfermidade, determinando se um paciente sobreviveria ou morreria. Isso significava identificar de maneira adequada o começo de uma doença para prever o quão regular o seu desenvolvimento se daria (KOSELLECK, 2006b, p. 359).

Essa dupla conotação - teológica e médica - do conceito de crise se manteria inalterada ao menos até meados dos séculos dezesseis e dezessete quando, em decorrência de sua absorção pelas línguas vernáculas, o termo experimentou uma ampla expansão metafórica ao domínio da linguagem político-social.

Derivando do seu antigo significado médico, o conceito passou a ser utilizado como metáfora para se referir ao estado incerto da política futura nos principais Estados europeus modernos. Leibniz, por exemplo, empregou o termo para se referir aos perigos

e às oportunidades que emergiriam após a campanha do Império Russo na guerra nórdica do início do século dezoito.

Mas se a metáfora médica se mostrou presente nas interpretações políticas e militares do termo ao longo de boa parte do século dezessete, nas décadas que antecederam as Revoluções Americana (1776) e Francesa (1789) a antiga conotação religiosa do conceito passou a tomar conta dos principais empregos de "crise" naquele período. Entretanto, como notado por Koselleck, esse seria um uso pós-teológico da palavra, na medida em que crise passou a estar associada à secularização da escatologia cristã operada pelas modernas filosofias da história (KOSELLECK, 2006b, p. 370).

Essa nova maneira de interpretar a crise possuía uma relação direta com a forma de experimentar o tempo na modernidade ou com aquilo que Koselleck entende como o fenômeno de aceleração temporal vivido pelo homem europeu a partir do advento daquela nova era. Vivendo em um momento de radicalização da experiência temporal, o passado se tornava distante e o futuro era vivido no presente como aceleração, de modo que o conceito de crise passou a refletir essa ânsia pela realização do novo oriunda desses novos horizontes de expectativa característicos da modernidade europeia.

Essa marca de temporalização radical da experiência é evidente nos dois principais sentidos assumidos pelo conceito a partir da segunda metade do Setecentos. No primeiro desses significados, "crise" revelava tanto uma situação única e irrepetível, quanto - como no processo de adoecimento - um momento passível de acontecer de forma recorrente. Assim, de forma análoga ao julgamento final, a crise era interpretada como algo envolvendo uma decisão que, sendo única, seria antes de qualquer coisa final, de modo que tudo que viesse a ocorrer após aquele momento derradeiro seria diferente.

O segundo desses significados, por sua vez, dizia respeito à aplicação de um conceito de crise capaz de representar - como uma linha de ascensão do progresso - uma fase única de mudança histórica. A partir daí a crise desembocaria em um conceito de época apto a indicar um período de transição crítica após o qual tudo - ou muita coisa - seria diferente. Quando, ou em que circunstâncias essa transição iria ocorrer dependeria de cada diagnóstico específico oferecido (KOSELLECK, 2006b, p. 371).

Como a modernidade seria exatamente o momento de maior radicalização da distância entre experiências vividas e expectativas de futuro, Koselleck não hesitava em afirmar

que a crise seria a “assinatura estrutural dos tempos modernos” na medida em que ela sempre surgiria a partir dessa diferença - tão banalizada na modernidade - entre o previsto e o realizado na história humana (KOSELLECK, 2006b, p. 372).

Florescendo a partir desse abismo entre experiência e expectativa, o conceito de crise expandiu-se de forma considerável no século dezenove europeu, tendo se tornado - assim como historicismo - um verdadeiro conceito de luta entre os mais distintos partícipes do debate público - acadêmico ou político - em língua alemã.

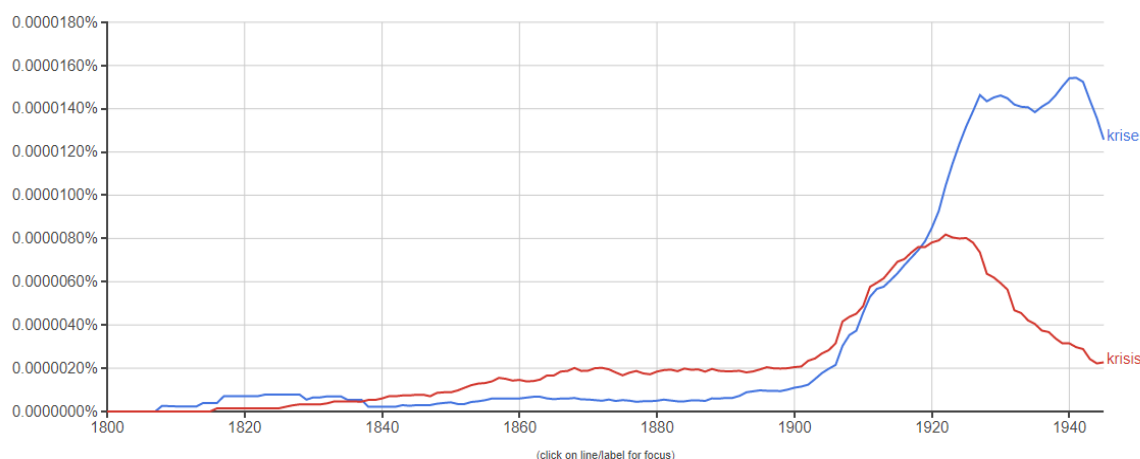


Gráfico 2: A incidência do uso do termo Crise (*Krise* ou *Krisis* em alemão) em publicações de língua alemã entre os anos de 1800 e 1945 a partir de consulta na ferramenta *Google Ngram Viewer*.

Como perceptível no gráfico acima, um dos ápices do uso do conceito ocorreu entre os anos 1870 e 1940, quando mudanças estruturais e as mais distintas ocorrências no âmbito da política, da economia, da cultura e da sociedade fizeram com que "crise" se tornasse um termo de uso corriqueiro entre os membros da burguesia letrada na Alemanha do período.

Por mais que se originassem a partir de problemas econômicos, teológicos, psicológicos ou políticos, como destacado por Koselleck, todos os sentidos deste conceito moderno de crise poderiam de forma direta ou indireta ser aplicados à história em si (KOSELLECK, 2006b, p. 358). E fosse nos sentidos de uma "decisão única e absoluta" ou como um "conceito de época", o emprego do termo crise nesse momento de profundos debates no campo das ciências culturais alemãs certamente possuía a história com seu alvo principal.

Portanto, se concordarmos com Oexle em relação ao fato de que o fim do século dezenove e as primeiras décadas do século vinte se constituíram como um “período

axial” de ampla contestação do significado de história (perceptível na crítica aos principais conceitos - História, história e historicismo - dela derivados) existente até então (OEXLE, 1996, p. 11), poderíamos então nos perguntar: afinal, que história seria essa, tão contestada e abalada pelos infortúnios de uma crise? Quais teriam sido os seus mecanismos de sustentação e o que teria contribuído para o início dessa ampla objeção em relação ao seu sentido?

Uma resposta para essas questões certamente passa por um melhor entendimento do processo de formação e de consolidação do moderno conceito de história no imaginário histórico-político do mundo de língua alemã. Esse será o nosso objetivo a seguir.

O singular coletivo: sobre o surgimento e as configurações do moderno conceito de história

"Acima das histórias está a história" (DROYSEN, 1882, p. 33). Com essa frase, Johann Gustav Droysen resumia em grande medida o significado que a história possuía em seus escritos teóricos e no imaginário de boa parte dos seus contemporâneos oitocentistas: mais do que constituída por uma gama de eventos desordenados e sem relação entre si, a história representaria um processo único, singular, dotado de uma direção e de um sentido elementares.

Como reiterado em seu já clássico estudo sobre a formação do moderno conceito de história, Koselleck atenta para o fato de que longe de ser algo pré-determinado e homogêneo, essa concepção histórica defendida por Droysen em sua *Historik* possuía a sua própria história de desenvolvimento, não podendo ser compreendida fora do espaço de experiência e das relações com o tempo vivenciadas pelo homem europeus últimos cinco séculos (KOSELLECK, 2006, p. 49).

No que tange a essas diferentes estruturas temporais e aos tipos de concepção histórica dela derivados, Koselleck reitera que nos séculos que antecederam o advento da modernidade na Europa, por exemplo, a principal forma de experimentar o tempo era aquela que se relacionava com as expectativas de salvação e de chegada do fim do mundo, de modo que o conceito de história (*Historie*) difundido à época refletia boa parte da estabilidade e da confiança depositada pelo homem medieval na constância da natureza humana (KOSELLECK, 2006, p. 43).

Vivendo a distante expectativa do juízo final, os indivíduos referenciavam as suas ações a partir daquilo que a natureza poderia lhes oferecer em termos de experiência temporal. Desse modo, as colheitas, as estações do ano e os movimentos dos astros serviam como uma espécie de referência básica aos indivíduos que - vivendo uma espécie de contiguidade elementar entre passado e presente - acabavam tornando-se capazes de extrair do passado lições morais para a salvação de suas almas e para a conduta de suas vidas.

Não é de se estranhar, portanto que a máxima *historia magistra vitae* cunhada por Cícero na Antiguidade tenha permanecido viva por vários séculos no imaginário tanto do homem medieval quanto da literatura política surgida nas cortes dos monarcas absolutistas - quando o topos ciceroniano viveu o seu auge - do século dezesseis em diante. A história (*Historie*) existia, deste modo, na forma de uma série de relatos individuais e não relacionados entre si que, ao fim e ao cabo, possuíam a finalidade de orientar os homens de Estado a tomar as decisões mais adequadas em uma época na qual as profecias apocalípticas já não encontravam mais tanta aderência no pensamento europeu (KOSELLECK; MEIER; GÜNTHER; ENGELS; 2013, p. 110-111).

No entanto, Koselleck nota que esse modelo exemplar de história foi aos poucos deixando de possuir relevância no imaginário das cortes e da ascendente burguesia europeia em geral. Em especial devido ao avanço da ciência e da técnica, às guerras religiosas, à descoberta do Novo Mundo - com populações vivendo em diferentes fases de desenvolvimento -, além da dissolução do mundo feudal pela indústria e pelo capital, aquele tipo magistral de história passou aos poucos a dar lugar a uma nova e mais abrangente forma de concepção histórica: a história (*die Geschichte*), entendida como um “singular coletivo”, justamente por sua capacidade de abarcar “o todo” da humanidade e de suas realizações conjuntas sobre o globo terrestre (KOSELLECK, 2006, p. 236-237).

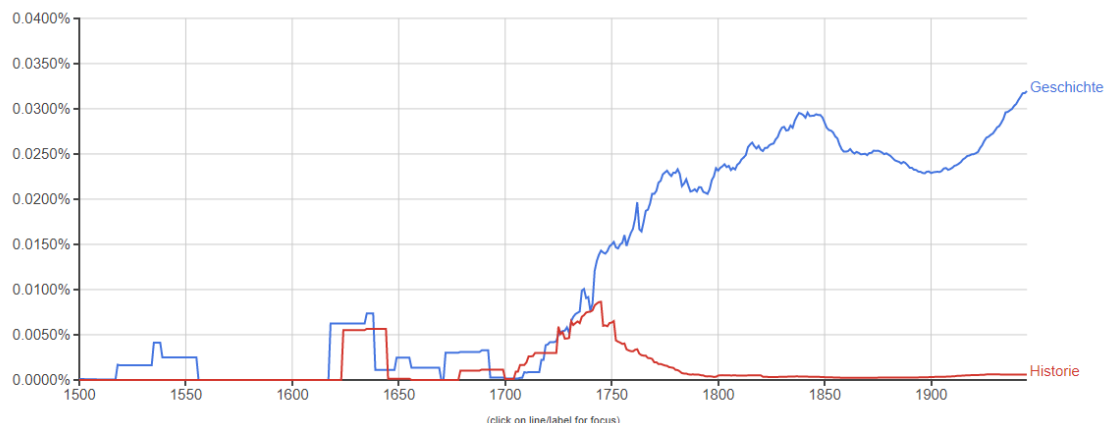


Gráfico 3: A incidência do uso dos termos *Geschichte* e *Historie* em publicações de língua alemã entre os anos de 1500 e 1945 a partir de consulta na ferramenta Google Ngram Viewer.

Impulsionada pelos acontecimentos revolucionários dos séculos dezoito e dezenove, a difusão desse conceito de história viveria um dos seus auge - conforme comprovado no gráfico 3 - entre as décadas de 1750 e 1850 – período denominado por Koselleck como *Sattelzeit* ("tempo de sela") - em um momento de grande confiança na razão universal e na capacidade humana de intervenção no tempo e no próprio sentido dessa nova concepção de história (KOSELLECK, 2014, p. 281).

Incorporado pelas nascentes filosofias da história, o conceito de história era doravante entendido como uma grande marcha da humanidade em direção aos rumos da civilização e do progresso. Encurtando os espaços de experiência do presente e alargando os horizontes de expectativa em relação ao futuro, essa história "em si e para si" criou novas categorias de entendimento das relações humanas e dos lugares ocupados por cada sociedade e por cada cultura no interior de conceitos como "história universal" (*Universalgeschichte*) e "história mundial" (*Weltgeschichte*) (KOSELLECK, 2006, p. 50-51).

A "simultaneidade do não simultâneo" se impôs enquanto perspectiva e enquanto forma de mensurar, a partir de uma leitura homogênea das distintas camadas temporais, o lugar ocupado pelo outro no todo da história da humanidade. Categorias como "progresso", "decadência", "aceleração" e "retardamento" serviam a partir de então para ordenar e para classificar qualitativamente os povos e as culturas, de modo que a própria ciência histórica se originou no século dezenove alemão a partir dessa necessidade de compreensão e de organização hierárquica das nações naquela concepção de história como um singular coletivo (KOSELLECK, 2006, p. 121-122).

A formação e a difusão desse conceito de história talvez represente uma das mais indeléveis marcas da experiência temporal europeia na modernidade. E embora tenha sido defendido recentemente que toda a carreira intelectual de Koselleck baseou-se em uma tentativa de dissolver essa história "no singular"⁹, poderíamos sustentar que muito antes do autor da *Begriffsgeschichte* defender a sua tese, o singular coletivo representado pela percepção histórica moderna já havia sido problematizado, debatido e contestado nos debates sobre o historicismo e sobre a crise da história estabelecidos na Alemanha entre o fim do século dezenove e a primeira metade do século vinte.

De todo modo, antes de explorarmos esse ponto - que é o eixo central de nossa tese - cabe ainda que compreendamos outro elemento essencial característico dessa concepção de história na modernidade: os seus vínculos com antigos nexos e sentidos religiosos de mundo. Sem um entendimento mais detalhado da forma como o conceito moderno de história foi capaz de incorporar elementos da percepção judaico-cristã de realidade, não seria possível compreender a sua penetração no imaginário europeu moderno, tampouco o posterior processo de contestação do seu sentido. A fim de melhor explorarmos o problema em tela, nos debruçaremos sobre esse tópico no que segue.

O sentido religioso do moderno conceito de história

É seguro dizer que boa parte da teoria de Koselleck a respeito da dissolução das distintas histórias individuais e da formação do conceito de história como um singular coletivo na modernidade possui claros débitos com a teoria de Karl Löwith a respeito da manutenção do sentido "histórico sagrado" (*Heilsgeschichte*) nas modernas filosofias da história e no conceito de história universal (JOAS, 2010, p. 95).

Mesmo que subestimada em certa medida pela crença koselleckiana no sentido de uma progressiva secularização¹⁰, a tese de Löwith não deixa de conter importantes elementos capazes de clarear esse processo de constituição de um imaginário histórico moderno em estreita ligação com a tradição religiosa e com o pensamento teológico.

⁹ Essa é a tese defendida por Niklas Olsen em *History in the plural* (História no plural) (2012), quando ele assevera que a "agenda de Koselleck se estruturava no objetivo de desconstruir todas as noções utópicas e relativistas da história no singular com vistas a uma noção de história no plural" (OLSEN, 2012, p. 7).

¹⁰ Hans Joas percebe que associado ao projeto da história conceitual de Koselleck está a ideia de um contínuo processo de secularização, no qual a radical distinção entre o transcendental e o mundano na modernidade operaria de forma praticamente inexorável (JOAS, 2010, p. 97).

Em sua conhecida obra, *Meaning in History* (O sentido na história) de 1949, o filósofo desconstruía a tese de que o advento do mundo moderno teria sido acompanhado por um crescente eclipse da religião, ao afirmar que o pensamento histórico pós-Iluminista, com sua orientação para o futuro e seu desejo em encontrar soluções imanentes para os problemas da história, seria impensável quando dissociado das concepções teológicas judaico-cristãs - com seus padrões escatológicos e messiânicos de pensamento - que lhes teriam precedido.

A perspectiva teológica, em suas palavras, teria estabelecido as pré-estruturas fundamentais para o pensamento histórico secular moderno. Enquanto os pré-modernos haviam se baseado nos eventos supra-históricos da criação, da encarnação e da consumação, os "modernos elaboraram uma filosofia da história ao secularizar os princípios teológicos e aplicá-los a números cada vez maiores de fatos empíricos" (LÖWITH, 1949, p. 19).

Para Löwith, portanto, o pensamento histórico na modernidade seria inconcebível sem suas raízes judaico-cristãs, já que boa parte de seu otimismo para com o futuro - apesar de imanente - derivaria da ansiedade religiosa pelo advento da salvação. Essa era uma tese válida tanto para a historiografia de matriz iluminista, quanto para os herdeiros do pensamento histórico rankeano, em cujos conceitos de história universal Löwith identificava um claro elo com a pretensão salvífica existentes naquelas doutrinas religiosas monoteístas: "Nós hoje, preocupados com a unidade da história universal e com o seu progresso a um objetivo último ou ao menos a um 'mundo melhor', ainda continuamos alinhados com um monoteísmo profético e messiânico" (LÖWITH, 1949, p. 19).

Mesmo considerando as críticas e os problemas existentes no trabalho de Löwith¹¹, é inegável que a sua tese sobre a permanência da visão religiosa de mundo no pensamento histórico moderno foi capaz de produzir importantes reflexões a respeito dos limites e

¹¹ A tese de Löwith foi bastante contestada, sobretudo, por aqueles que acreditavam na legitimidade da tradicional defesa de uma modernidade secular. No livro *Die Legitimität der Neuzeit* (A legitimidade da modernidade) (1966), Hans Blumenberg defendia esse ponto de vista, ao apontar que a tese de Löwith não consideraria a originalidade e, portanto, a legitimidade da postura moderna e não-religiosa a respeito da história. Blumenberg definia essas atitudes como "curiosidade teórica" e "auto-afirmação humanas", características principais de um princípio antropocêntrico de pensamento (BLUMENBERG, 1983, p. 229-230). Löwith teria oferecido uma interpretação equivocada do que seria o processo de "reocupação", operado pela epistemologia moderna, que superando as respostas insatisfatórias de concepções anteriores, oferecia novas e esclarecedoras possibilidades de trato com a realidade. Em suma, para Blumenberg, a dissolução da hegemonia cultural do Cristianismo no início do período moderno, abriu o espaço cultural para a emergência de soluções mais sofisticadas aos problemas postos pela história.

das possibilidades não apenas da consciência histórica como um todo, como dos tipos de historiografia surgidos com o advento da modernidade no mundo europeu.

No caso da concepção histórica alemã, a historiografia das últimas décadas produziu uma série de bons exemplos capazes de comprovar a atualidade e a pertinência desses *insights* produzidos por Löwith nos anos 1940.

Em seus estudos sobre a história do pensamento histórico alemão, Wolfgang Hardtwig, por exemplo, buscou definir o surgimento da história enquanto disciplina na Alemanha oitocentista não a partir de um distanciamento em relação à teologia, mas sim *vis-à-vis* os elos que a história científica alemã teria mantido com antigos sentidos religiosos de mundo.

Hardtwig definia que no cerne do pensamento historiográfico alemão - desde Ranke e Humboldt no Oitocentos até Meinecke no século vinte - residiria o preceito de uma verdadeira “religião da história” (*Geschichtsreligion*), capaz de encontrar na realidade histórica elementos do “absoluto” característico da fé religiosa judaico-cristã (HARDTWIG, 1991, p.2).

Através das lentes da filosofia idealista, os historiadores alemães vinculados à tradição rankeana teriam reconhecido a guia e a bênção de um Deus, não apenas nos poderes da construção nacional e do progresso tecnológico, mas em cada evento histórico. Em uma forma verdadeiramente panenteísta¹² eles reconheciam a transcendência divina sobre as coisas humanas (*über aller Erscheinung*), assegurando simultaneamente que a história participa no divino e que as ideias de auto-realização - que seriam os objetos de estudo do historiador - possuem dimensões tanto naturais quanto sobrenaturais, de modo que Deus poderia se manifestar em toda a história (*in aller Erscheinung*) (HARDTWIG, 1991, p.2).

Hardtwig esclarece que essa religião da história foi capaz inclusive de produzir o insumo necessário para a sacralização de elementos existentes no imaginário político e nas experiências sócio-culturais compartilhadas pelos membros da burguesia letrada na

¹² Panenteísmo (pan-en-teísmo) é uma doutrina que diz que o universo está contido em Deus ou nos deuses, mas Deus ou os deuses é/são maior(es) do que o universo. É diferente do panteísmo, a crença de que Deus ou os deuses e o universo coincidem perfeitamente (ou seja, são o mesmo). O termo foi proposto por Karl Christian Friedrich Krause, na sua obra *Vorlesungen über das System der Philosophie* (Palestras sobre o sistema da filosofia) (1828), para designar a sua própria doutrina teológica que pretendia servir de mediação entre o panteísmo e o teísmo. Trataremos mais do conceito em nosso quinto capítulo, ao discutirmos a maneira pela qual Meinecke lidou com a crise da história.

Alemanha dos séculos dezenove e vinte. A história passou a ser escrita de modo que aqueles que se identificavam com uma comunidade nacional gradualmente chegassem a uma atualização sobre o que essas nações realmente seriam em essência. Dessa maneira, tentativas políticas de construção nacional, tal qual perceptível pela Europa àquela época, poderiam ser aclamadas como sancionadas pela história e pela providência.

Em tal sentido, Hardtwig percebe que essa “religião histórica da história e da educação” (*historisch Geschichts und Bildungsreligion*) não seria idêntica a simples práticas disciplinares associadas à história científica, de modo que, uma sociedade que valorizava o ensino superior e um clima acadêmico que se definia em termos de formação (*Bildung*)¹³ e não a partir da pesquisa (*Forschung*), estudos históricos acadêmicos e setores mais amplos da consciência histórica frequentemente sobrepujaram e reforçavam uns aos outros (HARDTWIG, 1991, p.12). Isso explica porque mesmo a historiografia acadêmica contribuía com a sacralização do Estado-nacional em um amplo sentido cultural na sociedade alemã do período.

Esse processo de universalização de identidades históricas foi o que conferiu ao pensamento histórico-científico alemão boa parte de sua vitalidade enquanto agente transformador na mentalidade das classes médias ilustradas ao longo do século dezenove. Sua penetração no imaginário burguês do período foi identificada por muitos historiadores das ideias e do campo da cultura¹⁴, demonstrando que a despeito de sua pretensão por cientificidade, em sua dimensão formativa, a ciência histórica contribuiu de maneira relevante para a invenção de tradições e na construção de comunidades nacionais imaginadas (HOBSBAWM; RANGER, 1984; ANDERSON, 2008).

Portanto, de Löwith a Hardtwig, as discussões sobre os vínculos entre a religião e a moderna perspectiva histórica trouxeram importantes reflexões a respeito da forma

¹³ Trata-se de um termo bastante comum no cenário intelectual alemão desde o século XVIII, porém de difícil definição e tradução. Geralmente associado às ideias de auto-cultivação, formação cultural e educação do espírito, algumas sínteses esclarecedoras da noção de *Bildung* foram trazidas por intelectuais como Ernst Ludwig Stahl (1934), Rudolf Vierhaus (1972) e Fritz Ringer (2000). Para o nosso propósito, buscaremos nos basear nas definições destes e de outros autores que descortinam as origens religiosas da noção alemã de *Bildung*, estabelecendo os laços desta com o Pietismo e com o protestantismo germânicos do Setecentos.

¹⁴ Apenas para citar alguns entre vários exemplos clássicos, o problema da relação entre a história acadêmica e o imaginário da burguesia alemã ilustrada (*Bildungsbürgertum*) é tratado por Thomas Nipperdey nos dois volumes de sua *Deutsche Geschichte* (História alemã) e por Reinhart Koselleck em seu *Futuro Passado* e em vários outros ensaios, além de estar presente no já citado estudo de Iggers, *The German Conception of History* (A concepção alemã de história). Abordagens mais recentes têm se dado nos escritos de nomes como Kurt Nowak (1987), Friedrich Jaeger (1996), Stefan Berger (1997) e Jörn Rüsen (2002).

como o sentido religioso de mundo foi capaz de pautar não só a fundamentação filosófica da história acadêmica, como a sua propensão a construir mitos e a realizar uma verdadeira sacralização do Estado-nacional na Alemanha dos séculos dezenove e vinte.

Esse vínculo com a religião foi, portanto, um dos fundamentos que permitiu à história, enquanto singular-coletivo, adquirir os sentidos necessários para a sua perpetuação no imaginário do homem europeu moderno.

Compreendidas as bases constitutivas dessa relação, cabe agora realizar uma discussão a respeito daquele que talvez tenha sido um dos principais momentos de contestação dessa forma moderna de concepção histórica: os debates sobre a crise da história e do historicismo vividos na Alemanha entre as últimas décadas do Oitocentos e a primeira metade do século vinte. Afinal, de Burckhardt a Meinecke, o que estava em jogo naquelas querelas sobre a crise da história e sobre o significado do historicismo? Qual a forma mais adequada de interpretar esse momento à luz das discussões historiográficas mais recentes? Algumas respostas para essas questões serão buscadas em nosso próximo tópico.

Crise do historicismo - crise da história: o colapso de uma crença

Quase cem anos após o lançamento de *O historicismo e seus problemas*, a historiografia continua ainda hoje a discutir o significado e a profundidade dos debates fomentados por Troeltsch naquele início de século. Mais do que a simples mudança no sentido de um conceito, a reconceitualização do historicismo operada pelo teólogo era acompanhada tanto pela síntese de uma série de profundas discussões a respeito dos sentidos e dos problemas da moderna perspectiva histórica, quanto por um diagnóstico fundamental fornecido logo no primeiro capítulo de seu trabalho: ao menos desde Nietzsche, o historicismo se encontraria em uma crise fundamental de seus postulados, devendo esta ser superada caso a cultura ocidental almejasse continuar a existir (TROELTSCH, 2008, p. 172).

Desde então, muito foi debatido sobre o significado dessa crise apontada por Troeltsch. Afinal, teria realmente havido a tal crise do historicismo descrita pelo teólogo?¹⁵ Se sim, qual seria a sua dimensão? Seria ela apenas uma crise vivida pela disciplina histórica e pelas ciências da cultura alemãs ou teria ela as dimensões de uma crise civilizacional do Ocidente tal qual mencionado no diagnóstico do autor?

Para além das querelas produzidas na própria época, as discussões da historiografia de língua alemã do pós-1945 e o debate internacional dos últimos anos foram capazes de trazer uma série de importantes reflexões a respeito do que teria sido essa crise do historicismo descrita por Troeltsch nos anos 1920.

Rüsen e Jaeger, por exemplo, falaram da crise como um momento de reinícios (*Neuanfänge*) em que a capacidade de renovação (*Erneuerungsfähigkeit*) do historicismo enquanto paradigma científico passou a ser colocada à prova (RÜSEN; JÄGER, 1992, p. 140).

Wittkau (1992) e Oexle (1996), por sua vez, trataram dos debates em torno da crise como reveladores de um problema característico da própria modernidade, quando as contradições e os limites gerados pelo conhecimento histórico afetaram praticamente todas as ciências da cultura (*Kulturwissenschaften*) ocasionando um "momento axial de reflexão e formação teórica da ciência histórica" (OEXLE, 1996, p. 11).

Fora dos debates em língua alemã, filósofos como Charles Bambach buscaram expandir o entendimento sobre essa crise, de modo a incluir cânones do pensamento filosófico como Martin Heidegger no debate. Ao entender o significado ontológico da história, tratando das noções de finitude e temporalidade (históricas), Heidegger teria partido radicalmente do terreno da discussão da crise do historicismo apontada por Troeltsch (BAMBACH, 1995, p. 2).

¹⁵ Essa interpretação é trazida principalmente pelo filósofo norte-americano Frederick Beiser, que na obra *The German Historicist Tradition* (A tradição historicista alemã) (2011) relativiza a existência do problema. Por um de seus entendimentos da noção de historicismo como "projeto pelo reconhecimento da história enquanto saber científico" (BEISER, 2011, p. 25), Beiser contesta a existência de uma crise, apontando em contrapartida para o sucesso do estabelecimento de uma visão histórica de mundo na sociedade ocidental contra quaisquer abalos sistêmicos causados pelo pensamento relativista de inícios do século vinte: "se houve uma crise, ela tinha mais a ver com os problemas que o historicismo havia criado para seus críticos do que algo inerente ao historicismo em si" (BEISER, 2011, p. 24). Posição semelhante é sustentada pelo historiador brasileiro Arthur Assis, que no artigo *A didática da história de J. G. Droysen* (2014) afirma: "a maior parte da literatura sobre a 'crise do historicismo' dramatiza em excesso o impacto de tal crise, que parece ter sido realmente traumática apenas nos quadros da tradição da filologia bíblica e da reflexão neokantiana sobre a fundamentação de valores universais" (ASSIS, 2014, p. 17).

Portanto, para Bambach, essa crise do pensamento histórico-filosófico do começo do século vinte, representou o início de uma problemática que não deixaria de habitar as humanidades, tendo ganhado corpo ainda maior com o estabelecimento da investida pós-moderna nas décadas de 1970 e 1980 (BAMBACH, 1995, p. 5-6).

A abordagem de Bambach esclarecia os vínculos entre as discussões sobre o historicismo e a disciplina filosófica, além de revelar uma nova relação entre a crise do historicismo e o debate pós-moderno. Entretanto, nomes como Allan Megill o criticariam, sobretudo, por ignorar a dimensão "religiosa" na qual a crise teria emergido. Para o historiador, pareceria "inteiramente racional sustentarmos que a principal raiz da crise do historicismo estivesse no domínio no qual o investimento em verdades 'absolutas' fosse maior" (MEGILL, 1997, p. 419).

Segundo Megill, a crise do historicismo teria surgido não simplesmente de um "auto-exame de consciência" ou de uma crise científica filosófica, mas, mais precisamente como uma resposta, inicialmente no interior da esfera da crença religiosa, ao desafio imposto pela ciência (*Wissenschaft*), que ao longo do curso do século dezenove se tornou menos compatível do que havia estado para as demandas da fé (MEGILL, 1997, p. 428).

Em paralelo às discussões norte-americanas e em parte com a influência destas, o debate alemão ganharia novos componentes, sobretudo no que diz respeito a um olhar sobre a abrangência cultural da crise historicista e em especial após a publicação de obras como *Die Historismusdebatte in der Weimarer Republik* (Os debates sobre o historicismo na República de Weimar) (1996). No volume, organizado por Wolfgang Bialas e Gérard Raulet, a crise do historicismo era definida como um "fenômeno de época" (*Epochenphänomen*), como "a crise da ideologia nacional e de sua identificação com o caminho alemão-prussiano (...) que havia servido não apenas à legitimação política, mas também ao estabelecimento da própria história científica" (RAULET, 1996, p. 34). Friedrich Jaeger destacaria no mesmo volume que o problema historicista deveria ser visto como uma "crise da modernização presente na sociedade burguesa", ou como o "reflexo epistemológico de uma crise de motivações, de normas, de valores e sentidos da sociedade moderna" (JAEGER, 1996, p. 52). Tais interpretações possibilitariam uma melhor compreensão sobre em que medida a crise não se restringiu apenas aos círculos

acadêmicos alemães, caracterizando-se, na realidade, como um problema burguês de ampla penetração cultural.¹⁶

Mais recentemente, na obra *Krise des Historismus - Krise der Wirklichkeit* (Crise do historicismo – crise da realidade) (2007), Oexle expandiria ainda mais a ideia, ao tratar da crise do historicismo como uma crise da própria noção de realidade enquanto possibilidade cognoscível. Considerando o seu entendimento anterior do problema historicista como uma crise da modernidade em si, Oexle trataria da questão, desta vez, a partir de uma perspectiva interdisciplinar, levando em conta desde as discussões em torno da teoria da relatividade de Albert Einstein, até debates ocorridos nas ciências biológicas, nas artes plásticas e na literatura. Em uma síntese de tais contendas, Oexle concluiria que o que ocorreu entre os anos de 1880 e 1932 no cenário acadêmico de língua alemã teria sido uma "crise da realidade" (termo cunhado em 1929 pelo microbiologista Ludwik Fleck), quando reformulações fundamentais nas percepções humanas de tempo e espaço ocasionaram uma profunda mudança na maneira pela qual o Ocidente passou a entender suas possibilidades de orientação no mundo moderno (OEXLE, 2007, p. 7).

Aproveitando-se destes *insights* e aprimorando algumas reflexões produzidas em tais discussões, o historiador holandês Hermann Paul traria nos últimos anos uma série de importantes redefinições a respeito do que tem se entendido pela historiografia internacional como a crise do historicismo. Apoiando-se, sobretudo, nas interpretações de Jaeger e Hardtwig, Paul enxerga a versão clássica do historicismo como o fenômeno cultural de sustentação da crença por parte da burguesia alemã oitocentista em valores morais e nas noções de continuidade, providência e progresso histórico. Em recurso à

¹⁶ Posição semelhante é encontrada no artigo *Die Krise des Geschichtsbewusstseins* (Crise da consciência histórica) (2005), no qual Wolfgang Hardtwig percebe uma crise na consciência histórica da burguesia alemã que além de ter influenciado a produção de uma literatura de cunho pessimista, gerou a diminuição da distância entre a historiografia acadêmica e o diletantismo de uma historiografia de cunho racista e antissemita entre o fim do século dezenove e a ascensão do Terceiro Reich. Em 2007, o autor publicaria o volume *Ordnungen in der Krise* (Ordens na crise) (2007), que reunia uma série de textos de vários especialistas a respeito das distintas experiências de trato com a crise das primeiras décadas do século vinte em uma perspectiva multicultural e interdisciplinar. Na introdução do trabalho, Hardtwig definia a noção de crise não apenas em seu sentido econômico, político e cultural, mas a partir da própria ruptura na "auto-percepção e identificação política, social e cultural de importantes grupos da sociedade alemã" (HARDTWIG, 2007, p. 12). Um outro olhar sobre a mesma questão é trazido por Anselm Doering-Manteuffel que no artigo *Mensch, Maschine, Zeit* (Humano, máquina, tempo) (2003) classifica a crise do historicismo como a dúvida a respeito das noções de desenvolvimento, história desenvolvimentista e progresso que haviam orientado parte da burguesia letrada alemã e que teriam se rompido ao longo da Primeira Guerra Mundial, dando lugar ao ceticismo e à crítica à cultura durante os anos de Weimar (DOERING-MANTEUFFEL, 2003, p. 100).

história nacional, o historicismo oitocentista teria sido capaz de prover à cultura letrada alemã a justificativa para a crença na noção de estabilidade e na existência de um sentido para a continuidade de seu percurso histórico (PAUL, 2008, p. 5-6).

Entre o fim do Oitocentos e o início do século vinte, todavia, a radicalidade de experiências como a guerra e a industrialização seriam acompanhadas por sentimentos de fragmentação e ausência de sentido, revelando a complexidade da realidade e tornando difícil a sustentação de narrativas que privilegiassem as noções de linearidade, proposta e coerência (PAUL, 2008, p. 12-13).

Apesar de não minar valores e crenças morais em si, o cenário de crise que emergiu em tal período dificultou a possibilidade de se justificar esses valores em termos históricos. É por isso que nas palavras de Paul, a crise do historicismo representaria o "colapso da crença" que havia sustentado a coerência do discurso burguês desde a era de Ranke, Humboldt e Droysen¹⁷.

Além disso, por tratar-se de um problema surgido no interior da própria tradição alemã de pensamento histórico – e não tendo sido importando de discussões externas, como queria Bambach -, o historiador sugere enxergar a crise como um “subjeto genitivo”: "apenas quando, devido a uma série de causas, o pensamento historicista (clássico) passou a enfraquecer, com a ordem provida por sua *Weltanschauung* tendo colapsado, surgiu espaço para a emergência de outras visões de mundo menos firmes" (PAUL, 2008, p. 13).

Por isso, o alegado "relativismo" vivido à época por Troeltsch, Heussi e Meinecke, não significava a ausência de valores universais enquanto tal, mas sim a impossibilidade de sua justificação em narrativas de sentido histórico.

Para pessoas que aprenderam a enxergar a si próprias em termos históricos, que se posicionaram em narrativas genealógicas e que haviam se definido como herdeiros de tradições com inclinações ao futuro, a consciência de que a história poderia ser

¹⁷ Interpretando a crise como o colapso de uma crença, Paul foi capaz de atentar para uma série de questões que permitiram a abertura de um novo leque em torno do significado cultural da tradição alemã de pensamento histórico. Primeiramente, se em sua construção de narrativas históricas de sentido absoluto o historicismo representou uma religião da história, poderíamos sustentar que o colapso de seus postulados afetou não apenas um número restrito de acadêmicos alemães, mas sim a diversos grupos de cidadãos que haviam orientado a sua existência em recurso à providência divina e ao sentido absoluto de sua história. Isso foi o que lhe permitiu atentar, em segundo lugar, para o fato da crise historicista não ter sido um fenômeno limitado ao cenário alemão de 1880 a 1930, se caracterizando, pelo contrário, como um fenômeno moderno, passível de ocorrer nos mais distintos locais, momentos e realidades culturais (PAUL, 2010, p. 192).

dramaticamente diferente do esperado não apenas destruía certas versões sobre o passado, como impedia a formação de identidades históricas nos termos mais fundamentais¹⁸.

É por isso que poderíamos concordar com Paul e complementar o que é dito pelo historiador, inferindo que esse não foi o colapso na confiança em um tipo particular de narrativa de sentido histórico, mas sim uma ruptura fundamental na crença até então existente no próprio sentido moderno de história - enquanto relato e enquanto processo - entendida desde o século dezoito como um singular coletivo pelo homem europeu.

Mas se a coerência da história nacional, da fé cristã ou de uma identidade cultural não poderia mais ser provada historicamente, haveria ainda alguém disposto a acreditar em tais mitos? Como destacado por Paul, apenas com uma ampla distinção entre "ser" e "dever ser" falar-se-ia em tempos de crise da virtude de um Estado-Nacional, da superioridade do Cristianismo ou na predestinação de determinada cultura, mesmo se a história parecesse não mais ser capaz de justificar essas alegações (PAUL, 2010, p. 177). Foi atentando para tal nível de dificuldades que Weber falou da impossibilidade de resolução por parte da ciência de dilemas morais de sentido último, ou quando Troeltsch buscou superar os paradoxos do "dever ser" elaborando uma síntese cultural em recurso à história do mundo ocidental. Em ambos os casos, estavam em jogo tentativas de superar os limites estabelecidos à maneira histórica tradicional de trato com o passado.

E quanto à ciência histórica? Quais respostas seriam trazidas pelos herdeiros de Ranke, Humboldt e Droysen após o colapso da crença no conceito de história no início do século vinte? Estudos recentes têm se debruçado sobre esta temática e o crescente interesse em torno da historiografia alemã do período mostra-se revelador da atualidade que as respostas fornecidas por nomes como Otto Hintze e Hans Delbrück possuem para o debate teórico contemporâneo.

Mas é em especial a figura de Friedrich Meinecke que mais tem atraído a atenção de inúmeros intérpretes do debate sobre o historicismo nas últimas décadas. As distintas interpretações que a *Meineckeforschung* (pesquisas sobre Meinecke) produziu

¹⁸ Este colapso historicista vivido pelos alemães no início do século passado foi o que permitiu a nomes como Megill e Bambach, classificarem-no como o trauma científico moderno por excelência, continuando a reverberar na consciência histórica ocidental até os dias atuais (MEGILL, 1987; BAMBACH, 1995).

recentemente serviram para provar que, apesar de por muito tempo subestimadas pela historiografia internacional, as respostas do historiador para o problema historicista demonstram um revelador nível de complexidade para a atmosfera de crise vivida pela cultura letrada alemã na primeira metade do século vinte. Um breve panorama sobre tais discussões permitirá que definamos uma posição mais profícua em nosso estudo da obra do velho historiador de Salzwedel.

A Meineckeforschung e a nossa posição

Por sua influente definição da noção de historicismo e por se considerar um herdeiro direto da tradição de escrita histórica fundada por Ranke, a figura de Meinecke passou a ser associada ao termo, de modo que a recepção de sua obra em muito teve a ver com os distintos momentos nos quais o historicismo foi interpretado e reinterpretado pela historiografia internacional. Se a sua importância política e intelectual foi bastante reconhecida nos anos imediatamente posteriores à Segunda Guerra - tendo sido nomeado o primeiro reitor da Universidade Livre de Berlim-, nas décadas seguintes a sua obra seria criticada e revista tanto pela historiografia alemã quanto por intérpretes estrangeiros.

Nos Estados Unidos, onde a obra do historiador foi bastante disseminada por seus antigos alunos judeus emigrados, o trabalho de Meinecke obteve uma boa recepção inicial, para logo em seguida passar a ser criticado, especialmente devido à atmosfera ideológica que distanciava o ambiente intelectual norte-americano do alegado autoritarismo antidemocrático alemão. Desse modo, se obras como as de Richard Sterling (1958) enalteceram a ética do intelectual face à política internacional, trabalhos como os de Frederick Kreiling (1959) e Robert Pois (1972) criticavam as posições de Meinecke e o que alegavam ser o culto ao "irracionalismo" de sua visão de mundo historicista.

Algo semelhante ocorreu na Alemanha Ocidental, quando nas décadas seguintes à morte do historiador, seu trabalho, até então tido como canônico, passou a receber severas críticas daqueles que consideravam necessária uma revisão dos postulados mais tradicionais da historiografia alemã. O nome de Meinecke tornou-se sinônimo do que era visto como o arcaísmo teórico historicista e historiadores como Imanuel Geiss passaram a falar em uma necessária "desmontagem do monumento à Meinecke" como

pré-requisito ao amadurecimento intelectual da ciência histórica alemã (GEISS, 1972, p. 91).

A mesma opinião era compartilhada pelos representantes da Ciência Social Histórica, de modo que quando Wolfgang Mommsen falou em uma necessária historiografia para “além do historicismo”, ele tinha em mente a superação da noção de historicismo defendida por Meinecke (MOMMSEN, 1971, p. 6).

No movimento que se seguiu à recuperação dos enunciados historicistas por figuras como Nipperdey e Rüsen na década de 1970, os historiadores alemães passaram a atentar mais uma vez de forma positiva para o nome de Meinecke. O entusiasmo pela história da historiografia alemã e pelo historicismo II enquanto fenômeno cultural fizeram com que o interesse pelo trabalho do antigo professor de Berlim fosse renovado. Como marco de tal retomada de interesses, se colocaria o colóquio *Friedrich Meinecke Heute* (Friedrich Meinecke hoje) (1979), ocorrido no departamento de História da Universidade Livre de Berlim (desde 1951 rebatizado como *Friedrich Meinecke Institut*).

O evento contou com a participação de nomes como Ernst Schulin, Michael Stolleis, Wolfgang Wippermann e Jörn Rüsen, tendo marcado o início de uma nova fase de interpretações do trabalho de Meinecke, quando este deixou de ser compreendido apenas no limite das paixões político-acadêmicas e ideológicas das décadas anteriores (KÄMMERER, 2014, p. 21).

As pesquisas que nas décadas de 1980 e 1990 se dedicaram à teoria e à história da historiografia alemãs passaram a considerar em grande medida a importância do papel de Meinecke como representante da tradição alemã de pensamento histórico na primeira metade do século vinte. Com avaliações tanto negativas quanto positivas, a obra do historiador passou a ser analisada como central para o entendimento dos desafios vividos pela ciência histórica nas primeiras décadas do século passado.

Entre aqueles que se mostraram críticos ao significado do historicismo meineckeano, estavam os já citados trabalhos de Wittkau (1992) e Oexle (1996). Wittkau, por exemplo, enxergava nos debates em torno da crise historicista ocorridos na década de 1920 um momento sem precedentes na história da ciência histórica, quando problemas fundamentais concernentes ao significado da história para a vida, ao relativismo de valores e aos limites do conhecimento empírico estavam em voga nos escritos de

intelectuais como Troeltsch e Weber. Para a autora, a entrada de Meinecke no debate representou nada mais do que um "desenvolvimento errôneo" (*Fehlentwicklung*), quando ao redefinir o historicismo nos restritos termos de um "movimento alemão pelos princípios históricos de vida" o intelectual teria desvirtuado as discussões de outrora, produzindo um entendimento bastante improdutivo e limitado da noção de historicismo (WITTKAU, 1992, p. 191).

A mesma crítica era reiterada por Oexle, que atribuía à Meinecke a responsabilidade pela eliminação do problema central do historicismo iniciado por Nietzsche em sua discussãosobre o relativismo histórico e a respeito da relação entre a vida e o saber histórico. Ao eliminar o caráter "ameaçador" presente nos debates em torno da crise do historicismo, atribuindo ao conceito um significado idealista pré-nietzscheano, Meinecke teria reduzido a complexidade do problema, fazendo com que as profícuas questões debatidas nas primeiras décadas do século vinte deixassem de habitar a ciência histórica alemã durante as décadas seguintes (OEXLE, 1996, p. 65-67).

Não tardaram a aparecer críticas às posições de Wittkau e Oexle, cuja interpretação do trabalho de Meinecke parecia em grande medida querer jogar fora o bebê junto com a água suja do banho, ignorando os elementos positivos da interpretação meineckeano sobre o historicismo. Desse modo, nas últimas duas décadas surgiu uma série de trabalhos que além de desconstruir a percepção pejorativa de Meinecke como figura alheia aos debates filosóficos de seu tempo, lançando nova luz sobre o seu papel como teórico e personagem central nos debates a respeito dos limites e possibilidades da ciência histórica contemporânea.

Trabalhos como *Friedrich Meinecke* (1995) de Stefan Meineke e *Friedrich Meinecke in seiner Zeit* (Friedrich Meinecke em seu tempo) (2006) editado por Gisela Bock e Daniel Schönplflug, surgiram para desmistificar aquilo que Rüsen já havia definido como "a cega polêmica e a cega apologia" em torno da obra do intelectual (RÜSEN, 1992, p. 336). Se Meineke preocupou-se em desconstruir a imagem antidemocrática associada às posições políticas de Meinecke, em sua coletânea de artigos, Bock e Schönplflug trouxeram opiniões de especialistas de todo o mundo, com o objetivo de jogar nova luz sobre o que por muito se acreditou ter sido o restrito interesse do historiador pelo projeto "alemão prussiano; revelando que suas afinidades de pesquisa iam muito além da história nacional, apontando para a sua inclinação às dimensões europeia, internacional e comparativas" (BOCK, SCHÖNPFLUG, 2006, p. 8).

As investigações sobre Meinecke expandiram-se e internacionalizaram-se¹⁹, tendo a publicação de suas inúmeras correspondências por Gerhard Ritter e Bock contribuído bastante em tal sentido²⁰.

No que diz respeito ao nosso interesse em específico, ou seja, a postura do historiador face à dissolução da história como um singular coletivo a partir dos debates sobre a crise do historicismo, é possível citar dois trabalhos recentes que surgiram com o objetivo de contestar a visão de Oexle e Wittkau sobre a obra Meinecke como um "desenvolvimento errôneo". No primeiro deles, intitulado *Het geweten van Duitsland* (A consciência da Alemanha) (2013) o historiador holandês Reinbert Krol destaca que além de profundamente preocupado com as questões filosóficas de seu tempo, desde o seu primeiro livro, Meinecke preocupou-se com o destino alemão, tendo ambicionado uma reconciliação entre ética e política e uma solução para a crise do historicismo a partir de uma filosofia panenteística: uma visão de mundo capaz de reconciliar as contradições e polaridades vivenciadas pela história e pela historiografia de seu tempo (KROL, 2013)²¹.

No segundo destes trabalhos, o autor alemão Wolfgang Kämmerer, buscou em *Friedrich Meinecke und das Problem des Historismus* (Friedrich Meinecke e o problema do historicismo) (2014) desabonar a tese de que as posições de Meinecke representariam uma "filosofia apaziguadora" (*Behurigungsphilosophie*) como queria Oexle, apontando para a importância das obras de Hintze, Troeltsch e Weber na formulação de seus interesses investigativos e nas suas soluções para a crise historicista. Segundo Kämmerer, em Meinecke é possível encontrar a fluidez de uma compreensão de historicismo que apesar de centrada nas noções de individualidade e

¹⁹ Apesar de ser bastante citado no clássico estudo de Sérgio Buarque de Holanda sobre Ranke, em que o autor trata inclusive dos inconvenientes da sua noção de historicismo, apenas recentemente o nome de Meinecke passou a ser mais explorado pela historiografia brasileira. Quase sempre citado como referência para a definição de historicismo, o autor passou a ser mencionado em importantes estudos no campo da teoria e história da historiografia como *A invenção da história* (1994) de Arno Wehling, *Domínios da História* (1997) organizado por Ronaldo Vainfas e Ciro Cardoso, *História & Teoria* (2003) de José Carlos Reis, além do segundo volume de *Teoria da História* (2011) de José D' Assunção Barros. Entre os estudos de autores brasileiros que nas últimas décadas trataram diretamente da obra de Meinecke, encontram-se os artigos *Historicismo: o útil e o desagradável* (2008) de Estevão Martins e *Friedrich Meinecke* (2013) de Arthur Assis. Ambos apresentam esclarecedoras abordagens, nas quais a noção de historicismo do historiador alemão é problematizada face aos inconvenientes teóricos de sua época.

²⁰ Tratam-se das obras *Friedrich Meinecke: akademischer Lehrer und emigrierte Schüler* (2006) - também disponível em inglês - e *Friedrich Meinecke: Neue Briefe und Dokumente* (2012), editados pelos referidos historiadores.

²¹ A obra em questão está disponível apenas em língua neerlandesa, entretanto, em contato com o autor, de maneira bastante gentil este disponibilizou-nos uma versão em inglês da introdução de seu trabalho e de alguns artigos sobre o tema, em que sua tese central sobre o panenteísmo de Meinecke é apresentada.

desenvolvimento, mostrou-se extremamente rica e flexível às dicotomias de sua época (KÄMMERER, 2014, p. 315).

O caminho trilhado nas últimas décadas pela *Meineckeforschung* na Alemanha e em outros países é, portanto, aquilo que nos permite definir de forma mais precisa a nossa própria posição, qual seja, a de compreender as repostas de Meinecke à crise da moderna concepção de história principalmente a partir de sua participação nas contentas sobre o historicismo.

Apesar de concordarmos com Krol quanto ao fato do historiador ter adotado um tipo panenteísta de filosofia, sua abordagem não se aprofunda nos débitos que suas formulações teriam para com a perda de legitimidade da religião da história desde a época de Burckhardt, Nietzsche e Dilthey. Do mesmo modo, embora abordagens como as de Kämmerer descortinem a complexidade da visão meineckean de historicismo, esta se mostra insuficiente em seu trato com as origens oitocentistas dos problemas enfrentados pela ciência histórica alemã à época de Meinecke.

De modo a sanar tais lacunas, pretendemos em nossos dois primeiros capítulos, tratar dessa lenta dissolução do singular coletivo “história” (*Geschichte*), compreendendo como esse foi um processo indissociável dos debates ocorridos na teologia alemã do século dezenove – com as suas consequências para os trabalhos de Burckhardt, Nietzsche e Dilthey – e das discussões a respeito do significado do historicismo e da história – travados por Troeltsch, Weber e Hintze – que tiveram lugar no fim do Oitocentos e nas primeiras décadas do século vinte.

Essa é uma discussão indispensável para que, em nossos três últimos capítulos, tratemos das reações de Meinecke a esse fenômeno, considerando em especial as mudanças e permanências no posicionamento teórico do historiador diante dos desafios impostos à sua perspectiva histórica.

Por fim, visaremos demonstrar que uma compreensão desse processo de dissolução do singular coletivo da história no cenário acadêmico de língua alemã não pode ser levada a cabo de maneira mais completa sem uma consideração das importantes contribuições das respostas buscadas pela filosofia da história de Meinecke ao longo de sua extensa carreira intelectual.

A título de conclusão, finalmente, buscaremos em nossas considerações finais estabelecer um paralelo entre essa primeira crise experimentada pela história na Alemanha no período em questão e os atuais desafios vividos pela disciplina e pela consciência histórica do Ocidente – tanto em seu centro quanto em sua periferia – ainda no século vinte e um.

Essa intenção se encontrará diluída em todo o nosso trabalho e servirá para nos manter em última instância fiéis à máxima de Meinecke segundo a qual o passado jamais deve ser acessado pelo interesse de caprichos pessoais, "mas sempre a partir das grandes tarefas e possibilidades de ampliação dos horizontes do historiador no presente" (MEINECKE, 1965, p. 90). De forma modesta e limitada, este será o nosso mote nas páginas que seguem.

CAPÍTULO I

A derrocada do sentido religioso da história: a crise na teologia e o advento dos primeiros problemas da consciência histórica alemã no século dezenove

A maioria dos estudos que nas últimas décadas trataram do surgimento da história acadêmica e da moderna visão histórica de mundo, debruçou-se em grande medida sobre a gênese de tal perspectiva no interior da própria ciência histórica, sem atentar de maneira mais ampla para os demais ramos do saber nos quais o florescimento da historicidade se mostrou presente de maneira clara.

Um bom exemplo nesse sentido é a teologia, que por muitos anos permaneceu um terreno não visitado por historiadores das ideias e da historiografia. Como destacado por Friedrich Wilhelm Graf, apesar do pouco conhecimento dos historiadores a respeito da disciplina teológica, é possível afirmar que foram os teólogos alemães do século dezenove aqueles que trataram dos problemas fundamentais da historicidade de forma mais profunda e radical (GRAF, 1997, p. 217).

Ao lidarem com as consequências que a historicização dos preceitos religiosos teria sobre a sua crença, os teólogos alemães da primeira metade do Oitocentos vivenciaram de maneira prematura problemas bastante semelhantes àqueles que seriam experimentados pela ciência histórica décadas mais tarde. Conforme apontado por Allan Megill, uma compreensão da crise que abalou as humanidades e a cultura ocidental entre as décadas de 1880 e 1920 seria incompleta se não levasse em consideração os impactos dos estudos históricos sobre a Bíblia ocorridos na teologia protestante alemã do início do século dezenove (MEGILL, 1997, p. 420). Em outros termos, um primeiro passo para compreender a crise da história deve ser dado no sentido de entender os impactos que a percepção histórica da realidade teria sobre a crença na transcendência divina professada pelos teólogos alemães oitocentistas.

O itinerário dessa questão remonta ao proeminente papel atribuído aos estudos teológicos nas universidades alemãs desde a era pré-moderna. Como delineado por Konrad Jarausch, a teologia possuía nos círculos acadêmicos alemães o status de uma “rainha das ciências”, quando a maior parte dos estudos acerca da conduta e moralidade humanas convergiam para a interpretação religiosa (JARAU SCH, 1986, p. 25). No século dezoito, quando teve início um processo de maior emancipação das instituições universitárias, sobretudo, no reino da Prússia, a teologia continuaria a ocupar um papel

de destaque entre as disciplinas acadêmicas, em especial nas universidades de Göttingen e Halle (RINGER, 2000, p. 32).

Nessas instituições, nomes como Johann Christoph Gatterer (1727-1799) e August Ludwig von Schlözer (1735-1809) buscaram inserir os estudos sacros no interior da perspectiva de uma história universal, quando um olhar histórico secular passou a ganhar destaque nas investigações sobre o passado. De qualquer forma, a teologia continuou a possuir maior importância frente às demais disciplinas, de modo que tanto a história quanto a filosofia serviam à época como disciplinas auxiliares (*Hilfswissenschaften*) aos estudos teológicos (JARAUSCH, 1986, p. 25).

Como apontado por Frederick Beiser, todavia, a sorte da “rainha das ciências” mudaria drasticamente a partir do fim do século dezoito. Os ventos políticos da era revolucionária (1789-1814) trariam uma ampla reformulação da estrutura universitária nos Estados sob ocupação napoleônica e tanto a história quanto a filosofia – a despeito da teologia – seriam elevadas ao patamar de ciências do mais relevante prestígio social (BEISER, 2011, p. 21). Aos olhos dos reformadores, a moderna estrutura universitária deveria atentar-se menos àquilo que Schiller denominava como as *Brotwissenschaften* (Ciências do pão) e dedicarem-se ao estudo da história e da filosofia, únicas capazes de fornecer a chave para a compreensão das coisas humanas.

A teologia perdeu boa parte do prestígio do qual havia gozado no século dezoito e a ciência histórica passou a partir de então a figurar de maneira sobressalente como uma disciplina autônoma, mais relevante e independente frente aos estudos teológicos. Mas o que explica, para além dos referidos motivos políticos, essa “troca de posições” entre história e teologia ocorrida no cenário acadêmico alemão do início do século dezenove? O que levou a teologia a uma espécie de derrocada intelectual face à ascensão da moderna disciplina histórica?

Acreditamos em consonância com Thomas Howard que os motivos para essa derrocada teológica devem ser entendidos menos como o triunfo de uma ciência histórica secular sobre antigas percepções religiosas, do que como um processo de readequação do discurso religioso no interior da nova maneira histórica de entender a realidade (HOWARD, 2000, p. 3). Como exemplificado em nossa introdução, o contexto cognitivo para o surgimento da história acadêmica em muito foi influenciado pela *Weltanschauung* religiosa, tendo esta servido como um dos principais sustentáculos à

legitimação do saber histórico durante o século dezenove. Mas se a história científica se mostraria apta a sobreviver ao fluxo incessante de uma realidade historicamente compreendida, o mesmo não pode ser dito a respeito da disciplina teológica.

Como apontado no clássico estudo de Hans Frei, a transcendência religiosa que até então havia sido o principal pilar dos estudos teológicos nos territórios de língua alemã, foi aos poucos sendo eclipsada por um tipo de exegese dos escritos bíblicos na qual os textos sagrados passavam a ter o seu significado descolado de uma noção fixa de realidade. Ao historicizar a sagrada escritura, teólogos e historiadores da religião como Johann Lorenz Mosheim (1694-1755), Johann Salomo Semler (1725-1791), Herman Samuel Reimarus (1694-1768) davam início no século dezoito a um processo de desconstrução da validade eterna das narrativas bíblicas que haviam se baseado essencialmente na noção de transcendência religiosa (FREI, 1974, p. 51-65).

Essa tendência histórica de uma hermenêutica religiosa culminaria no século seguinte nos esforços por parte de Friedrich Schleiermacher no sentido de adequar a disciplina teológica às demandas modernas de uma concepção secularizada de ciência. O teólogo catedrático da recém fundada Universidade de Berlim, rejeitaria a ortodoxia cristã em nome de um tipo de perspectiva religiosa capaz de incorporar as consequências de uma existência histórica temporalmente limitada.

Schleiermacher se dedicou a um tipo de definição do absoluto divino que se distinguia da noção panteísta do conceito naturalista-filosófico baseado na ideia de substância mais elevada (FRANK, 2005, p. 24). Na obra *Der christliche Glaube* (A crença cristã), publicada pela primeira vez em 1821, o intelectual descrevia as relações internas da alma em sua ligação com Deus, tratando de um conceito de “dependência absoluta” (*schlechthinnige Abhängigkeit*) em que a consciência dos indivíduos possuía papel proeminente na manifestação do absoluto transcendental:

Pois tanto não há em relação com Deus um sentimento imediato de liberdade, quanto não pode haver um sentimento de dependência em relação a Ele de modo que um sentimento de liberdade possa ser a sua contraparte. Ao contrário, no ponto máximo da devoção cristã e com a mais clara consciência da mais livre auto-realização, o absoluto do sentimento de dependência se mantém irredutível (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 132-133).

O sentido de dependência absoluta representava a consciência individual e subjetiva de estar relacionado com Deus. Em Schleiermacher, o processo de dissolução de uma noção transcendental e imutável do sagrado tomou, portanto, dimensões ainda mais

profundas. Isso levaria a algumas controvérsias no campo da teologia que culminariam anos mais tarde na publicação do polêmico *Das Leben Jesu* (A vida de Jesus) (1835) de David Friedrich Strauss (OEXLE, 2007, p. 50).

Strauss, que havia sido aluno de Schleiermacher em Berlim, escrevia uma obra na qual os elementos miraculosos presentes nos evangelhos eram descritos como possuindo um caráter "mítico". Ao historicizar o Novo Testamento, o analisando em termos de sua própria coerência, *A vida de Jesus* prestava atenção em suas inúmeras contradições, apresentando os milagres, inclusive a ressurreição de Cristo, como produtos de determinado contexto histórico e não mais como revelações de origem divina (MCGRATH, 2011, p. 310), em suas palavras: “a discrepância entre a cultura moderna e os documentos antigos, face à sua dimensão histórica, se torna tão aparente que a intervenção imediata do divino em questões humanas perde a sua probabilidade” (STRAUSS, 1835, p. 2).

Os métodos de pesquisa empregados por Strauss eram reflexo dos débitos para com os desenvolvimentos históricos ocorridos na disciplina teológica nas últimas décadas, em especial do trabalho de Wilhelm De Wette (1780-1849), personagem que exploraremos melhor mais adiante.

Como apontado por Kurt Nowak, as controvérsias geradas pela obra de Strauss repercutiriam ao longo do Oitocentos não apenas entre teólogos e eclesiásticos, mas por toda uma geração de intelectuais influenciados de alguma forma pela análise do Cristo histórico realizada em *A vida de Jesus* (NOWAK, 1997, p. 282-297).

O peso da ciência (*Wissenschaft*) sobre disciplinas acadêmicas como a teologia far-se-ia sentir ao longo de todo o século dezenove, se acentuando ainda mais durante a época da *Kulturkampf*²² e gerando disputas entre aqueles que de algum modo buscavam preservar a sua fé face aos avanços da perspectiva científica.

Um reflexo bastante claro de tais contendidas é observável no trabalho *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (O assim chamado Jesus histórico e o Jesus histórico bíblico) publicado em 1892 por Martin Kähler (1835-1912). Kähler, que havia sido treinado em uma matriz teológica oposta à tradição histórica, se

²² Política implementada pelo chanceler Otto von Bismarck entre 1871 e 1878, com o objetivo de secularizar o Estado alemão e de eliminar a influência da Igreja Católica Romana sobre cultura e sociedade germânicas do período.

contrapunha à pesquisa científica pela biografia de Cristo. Ao contestar a pretensão por objetividade da história científica, o teólogo apontava para os limites desse tipo de empreendimento e reiterava um necessário distanciamento entre ciência e fé religiosa (WITTKAU, 1992, p. 105).

Para Kähler, por tratar de elementos de uma crença não apreensível em termos conceituais, uma pesquisa histórico-empírica sobre a vida de Jesus Cristo seria impossível: "o Jesus de *A vida de Jesus* é apenas mais uma variação moderna da inventividade humana" (KÄHLER, 1892, p. 4). Conforme demonstrado por Wittkau, a posição de Kähler demonstra um claro esforço no sentido de estabelecer "limites" ao historicismo – que adquiriria à época um sentido pejorativo - e à historicização de valores e sentidos humanos fundamentais (WITTKAU, 1992, p. 106-107).

A mesma preocupação era compartilhada por Adolf von Harnack (1853-1930) que apesar de pertencer à Escola Histórica de teologia (*Religionsgeschichtlichen Schule*), temia as consequências do relativismo histórico para a fé. Entretanto, ao contrário de Kähler, Harnack acreditava que a religiosidade pessoal dos indivíduos poderia deter os excessos da historicização, desde que uma ligação direta com a fé em Deus não fosse abandonada (NOWAK, 1997, p. 289).

Portanto, Harnack não enxergava o historicismo como um problema, já que a ciência histórica estaria em sintonia com aquilo que percebia como uma "época pós-dogmática do Cristianismo" capaz de revelar a partir da própria história a ideia original da religião em "Cristo". Em suas palavras: "nem o antiquário, o filósofo ou o sonhador, mas apenas o historiador pode exercer a tarefa puramente histórica de determinar a peculiaridade essencial de um fenômeno " (HARNACK, 2012, p. 5).

Ao fim de sua obra *Das Wesen des Christentums* (A essência do Cristianismo) (1900), Harnack concluía ser a religião e não a ciência, a única capaz de fornecer respostas a respeito do sentido da vida (OEXLE, 2007, p. 52).

As consequências desse longo debate a respeito das influências da ciência histórica sobre ateologia e sobre a crença religiosa em geral, seriam sintetizadas na obra *Geschichte der Leben-Jesu Forschung* (História das pesquisas sobre a vida de Jesus) (1906) de Albert Schweitzer (1875-1965). Para o teólogo, os esforços no sentido de determinar a historicidade de Cristo e dos milagres religiosos teriam falhado, pois, os

problemas históricos suscitados pela ciência nesse sentido emergiriam de maneira inesgotável e insolúvel.

Na opinião de Schweitzer, a história teria forçado a teologia a "encontrar uma maneira de transcender a história e a lutar pela sacralidade e força de Jesus sobre esse mundo, a partir de um arsenal baseado em uma lógica distinta" (SCHWEITZER, 1910, p. 396).

O diagnóstico trazido por Schweitzer remonta de forma quase inevitável aos problemas fundamentais vividos pela ciência histórica e descritos de maneira clássica pelo (não por acaso) teólogo Ernst Troeltsch, quando este falava em 1922 sobre a crise do historicismo como a "dissolução dos elementos filosóficos gerais do pensamento histórico e dos elementos da abordagem de valores a partir dos quais podemos pensar e reconstruir contextos históricos" (TROELTSCH, 1922, p. 4).

Parece-nos, portanto, bastante razoável afirmar em consonância com Megill (1997), Paul (2008) e Howard (2000), que as raízes para a crise da história podem ser encontradas no domínio em que os investimentos em verdades "absolutas" seriam mais evidentes. O entendimento de uma crise na teologia, acompanhada por seu declínio institucional e vivenciada a partir da leitura cientifizada dos textos bíblicos, é assim o ponto de partida para compreendermos a ocorrência subsequente de tais problemas no campo da história acadêmica e da consciência histórica alemã de fins do Oitocentos e início do século vinte.

Mas qual seria o verdadeiro impacto dessa primeira crise sobre o pensamento histórico alemão? Além disso, em que medida podemos afirmar que os problemas teológicos acima mencionados teriam desdobramentos diretos para a história científica nascente e para a consciência histórica europeia no século dezenove?

Uma resposta possível para tais questionamentos pode ser encontrada se atentarmos para o fato de que os principais nomes associados tanto aos triunfos quanto aos reveses da ciência histórica na segunda metade do século dezenove possuíam relação direta com a teologia e com a religião protestante em sua vertente germânica. Criados no berço da tradição teológica, Jacob Burckhardt, Friedrich Nietzsche e Wilhelm Dilthey passaram por experiências formativas nas quais o problema basilar da relação entre historicidade e religião mostrou-se fundamental na construção de suas percepções a respeito da história.

Filhos de pastores e clérigos protestantes, os três intelectuais teriam a partir de um ambiente familiar devoto (*Pfarrhaus*) e do contato direto com a teologia (*Theologiestudium*), ligação imediata com os desdobramentos da crise vivida pelos estudos teológicos naquele período (HOWARD, 2000, p. 5). Em cada um dos casos, o profundo abalo de sua fé seria o resultado de um momento de crise religiosa, seguido pela tentativa de buscar na história e na historicidade humanas respostas capazes de amenizar as contradições fundamentais enfrentadas por seu pensamento.

Os trabalhos de Burckhardt, Nietzsche e Dilthey escritos na segunda metade do Oitocentos apresentam os mais significativos enfrentamentos do problema do historicismo, ao mesmo tempo em que revelam as contradições e frestas fundamentais no interior das quais os sintomas da crise histórica subsequente tomariam corpo. O surgimento e o desenvolvimento desses *insights* no âmago de suas experiências religiosas serão o tema de nossas digressões nas páginas que seguem.

Jacob Burckhardt: a crise religiosa e o início das reflexões sobre a crise da história

Tido pela maior parte dos intérpretes contemporâneos como uma das mais dissonantes vozes da historiografia de língua alemã no século dezenove, o historiador suíço Jacob Burckhardt é também conhecido pela defesa de um tipo específico de história cultural que contrastava com o enaltecimento do político pela escrita histórica alemã mais tradicional.

Crítico dos tempos modernos e cético quanto aos rumos da cultura ocidental, ele figura como peça fundamental na compreensão das contradições vividas pela consciência histórica europeia naquele período.

Nascido no ano de 1818 na Basileia, desde muito cedo o jovem Jacob foi influenciado pelo ambiente protestante ortodoxo da pequena república suíça. Seu pai e seu avô haviam sido pastores calvinistas e em 1838, Jacob Burckhardt pai foi eleito para o prestigioso cargo de *Antistes* - líder das igrejas reformadas na Suíça - pela igreja da Basileia (KAEGI, 1956, p. 36). A atmosfera religiosa pietista²³ e a tradição familiar

²³ Movimento de renovação da fé cristã surgido na Igreja luterana alemã em fins do século dezessete. Os pietistas defendiam a primazia do sentimento e do misticismo na experiência religiosa, em detrimento de um tipo racionalista de teologia.

foram elementos centrais que influenciariam o jovem estudante a iniciar seus estudos em teologia pela universidade local.

Além da religião, como destacado em um clássico estudo do já octogenário Friedrich Meinecke, a Suíça e mais especificamente a Basileia, representavam uma espécie de antítese intelectual e política a Berlim, a capital prussiana e posterior centro do Império Alemão de Bismarck. Enquanto a metrópole prussiana figurava como o baluarte do poderio nacional alemão, a pequena cidade suíça simbolizava um ambiente politicamente periférico, pautado tanto pela crítica quanto pelo ceticismo em relação aos ditames da modernidade europeia (MEINECKE, 1968, p. 93).

Seria no seio de tais divergências que em 1822 o Comitê de Educação da Basileia decidiria pela contratação do teólogo alemão Wilhelm De Wette para o departamento de teologia de sua universidade. De Wette, assim como Schleiermacher era conhecido nos territórios de língua alemã pela aplicação crítica dos métodos históricos no estudo da religião cristã. Além disso, devido às suas radicais posições teológicas e políticas ele havia sido expulso da Universidade de Berlim em 1819, fato que contribuiu ainda mais – dada a rivalidade com os prussianos – para o interesse dos professores suíços por seu trabalho (SIGURDSON, 2004, p. 19).

Se a disciplina teológica alemã passou por uma grande crise ao longo do século dezenove, esta teria boa parte de suas raízes na obra do polêmico autor de *Über Religion und Theologie* (Sobre a religião e a teologia) (1815). De maneira semelhante a Schleiermacher, De Wette buscava distinguir os âmbitos da fé e da razão, acreditando a partir de tal distinção poder habilitar um estudo histórico do Cristianismo, já que "Cristo não mencionou que a palavra escrita de seus apóstolos deveria levar-nos à verdade (...); de modo que o espírito divino reside apenas na alma humana" (DE WETTE, 1815, p. 110).

Em uma frase que inspiraria os estudos de Strauss sobre a vida de Cristo anos mais tarde, o teólogo afirmava que os princípios de legitimação dos dogmas não deveriam ser vistos "apenas a partir dos âmbitos lógicos ou metafísicos, mas sim principalmente a partir da pesquisa histórica, de modo a compreender a essência do dogmatismo cristão" (DE WETTE, 1815, p. 180).

Como visto, por colocarem em xeque a fé cristã, tais considerações no âmbito da história da religião levariam a inúmeras polêmicas entre teólogos ortodoxos e liberais

nos Estados alemães, além da posterior expulsão de De Wette dos territórios prussianos. Tal episódio, todavia, não impediria o teólogo de prosseguir seu projeto intelectual por uma teologia reformada, tendo sua ida para a Basileia culminado em uma série de amplas mudanças no cenário acadêmico local, sobretudo após a sua eleição como reitor em 1834²⁴.

Quando iniciou seus estudos em teologia na Universidade da Basileia em 1837 com o objetivo de tornar-se pastor, Burckhardt já era capaz de notar a influência das reformas empreendidas por De Wette, em especial no que tangia aos "passos gigantescos que a teologia deu no último século" e que estavam aos poucos sendo levados pelo teólogo ao *Theologiestudium* local (BURCKHARDT, 2003, p. 104).

De todo modo, para além de algumas primeiras impressões positivas, Burckhardt passou a se interessar cada vez mais pelo tipo científico de análise histórico-teológica empreendida por aquele polêmico professor.

Durante quatro semestres o jovem aspirante a pastor assistiria aos cursos ministrados por De Wette, passando a ter contato com sua exegese histórico-crítica e com a teologia especulativa por ele desenvolvida (HOWARD, 2000, p. 131). No verão de 1838 ele revelaria a um amigo que "o sistema criado por De Wette cresce em estatura a cada dia; (...) a cada dia uma parte de nossa tradicional doutrina se dissolve sob suas mãos" (BURCKHARDT, 2003, p. 104).

Como revelado por Howard, os efeitos do criticismo teológico de seu professor levariam Burckhardt a rever os fundamentos de sua fé, ocasionando uma série de paradoxos difíceis de serem solucionados sob o crivo da ciência. Ao contrário de De Wette, que visava reconstruir ou mesmo reforçar a crença cristã com a historicização dos dogmas, Burckhardt parecia não ser capaz de encontrar limites à influência da metodologia histórica sobre as sagradas escrituras:

De Wette está, com certeza, em guarda para não se envolver demasiadamente a fundo nas conclusões de seu argumento, e posso apenas seguir seu exemplo de não demolir meramente, mas também reconstruir, apesar de que o resultado é menos tranquilizador do que aquilo que foi destruído (BURCKHARDT, 2003, p. 105).

²⁴ Tendo atuado como reitor por cinco vezes, De Wette iniciou reformas não apenas no departamento de Teologia da Universidade da Basileia, como em toda a instituição. Sua concepção de ciência (*Wissenschaft*) enfrentou a oposição de setores tradicionais da religião ortodoxa local, mas aos poucos foi capaz de transformar a Basileia em uma referência científica internacional no século dezenove.

Essas dúvidas e desconfortos logo o levariam a uma profunda crise religiosa e ao posterior abandono do curso de teologia em 1839. Aceitando que "não existe revelação a ser descoberta", Burckhardt escrevia para um amigo que "deixava de lado o dogma" e passava a se dedicar doravante apenas ao aspecto histórico da teologia (BURCKHARDT, 2003, p. 105-106). Abandonando a carreira religiosa, Burckhardt passaria então a se dedicar àquilo que parecia ser um novo sentido para sua existência pós-dogmática: a ciência histórica.

Com a finalidade de iniciar seu novo projeto intelectual, no final de 1839 Burckhardt seguiu para a Universidade de Berlim. Lá o "herege honesto", como passou a referir-se a si mesmo, iniciou seu contato com alguns dos mais importantes nomes associados à ciência histórica alemã oitocentista, tais quais Leopold von Ranke, Johann Gustav Droysen, August Böckh e Franz Kugler.

A frequência nos seminários de Ranke e nas aulas de história da arte ministradas por Kugler causaram impressões bastante positivas em Burckhardt que parecia ter encontrado na ciência histórica um sentido extra-religioso para sua vida:

Eu amara rumores de minha ciência e, de repente, lá estava ela, aparecendo diante de mim em proporções gigantescas (...). Agora estou real e firmemente determinado a dedicar minha vida a ela (...) de agora em diante, mais nenhuma hesitação perturbará minha resolução (BURCKHARDT, 2003, p. 125).

Sua devoção à história se intensificou ainda mais após ele estreitar laços de amizade com Gottfried Kinkel durante sua permanência como aluno na Universidade de Bonn em 1841. O ativismo de Kinkel e de seus correligionários liberais levou Burckhardt a se interessar pela situação política da Renânia e a afastar-se da posição conservadora que parecia envolver boa parte da elite letrada prussiana, inclusive alguns de seus antigos professores em Berlim, como era o caso de Ranke (HINDE, 2000, p. 79).

Após este breve flerte com a doutrina liberal, Burckhardt passaria a posicionar-se mais criticamente face ao radicalismo político de seus colegas alemães, sobretudo após o seu retorno à Basileia em 1843. Em sua cidade natal, o estudioso suíço iniciaria seu trabalho como redator do jornal *Basler Zeitung*, quando suas inclinações políticas conservadoras tornar-se-iam mais evidentes. Suas críticas às tendências radicais e aos excessos do moderno Estado Nacional fizeram do historiador um alvo constante dos mais distintos adversários políticos locais (GOSSMAN, 2002, p. 221).

Frustrado com a curta experiência como jornalista, Burckhardt abdicaria da profissão em 1846, iniciando a partir de então uma temporada de viagens pela Itália e um período de trabalho em Berlim que duraria até o ano de 1847. Na capital prussiana ele escreveria juntamente com Kugler, seu antigo professor, as edições revisadas das obras *Handbuch der Geschichte der Malerei* (Manual de história da pintura) e o *Handbuch der Kunstgeschichte* (Manual de história da arte).

A escrita destes trabalhos contribuiria em grande medida para que Burckhardt passasse a se dedicar em definitivo à história da arte e àquilo que passaria a compreender mais amplamente como "história cultural" (FERNANDES, 2013b, p. 67).

Transcorridas as turbulências revolucionárias de 1848 e o período de reação subsequente, Burckhardt parecia capaz de definir de maneira cada vez mais clara suas posições políticas e sua concepção de história. Distante tanto do conservadorismo rankeano quanto da euforia nacionalista de uma segunda geração de historiadores prussianos, suas ideias pareciam embebidas da ortodoxia protestante de sua cidade natal, incapaz de conceber a história como associada à ideia de progresso, ou a qualquer tipo de concepção otimista a respeito da natureza humana.

Este foi o pano de fundo ideológico a partir do qual Burckhardt produziu alguns dos seus principais trabalhos nos anos 1850, período que coincidiu com a sua nomeação para o cargo de professor de história da arte pela Universidade Politécnica de Zurique em 1855. Em pouco menos de uma década, o intelectual dedicou-se à escrita de *Die Zeit Constantins des Großen* (A época de Constantino, o grande) (1853), *Cicerone* (1855) e de sua *A cultura do Renascimento na Itália* (1860). No último e mais conhecido destes trabalhos, o historiador incursionava sobre o universo cultural da Renascença italiana, buscando a partir de uma análise das disputas políticas do período, refletir a respeito do que enxergava como o caráter imoral das noções de poder e Estado, tão caras à historiografia nacionalista de seu tempo (BURKE, 2009, p. 18).

Para Burckhardt o Estado seria constituído essencialmente por poder e “em última instância este sempre seria maligno” e inclinado à injustiça, independente de quem o exercesse (BURCKHARDT, 1961, p. 41). Essa tentativa de distinguir os âmbitos do poder e da moralidade com o fito de desmistificar o sentido do Estado, se originava a partir de uma discordância tanto em relação aos ditames do hegelianismo, quanto face à historiografia prussiana de matriz rankeana. Apesar de ter se formado historiador no

seio da escola histórica alemã, Burckhardt relutava em aceitar alguns dos seus principais postulados²⁵. Isso o levava até mesmo a abdicar da pretensão por cientificidade do saber histórico, acreditando assim estar apto, pelo menos em certa medida, a libertar a história dos prejuízos do poder (MOMMSEN, 1983, p. 467).

O antagonismo burckhardtiano em relação à ciência histórica alemã e ao seu "culto estatista" se evidenciava no conteúdo das inúmeras aulas que proferiu como professor de história e de história da arte pela Universidade da Basileia, cargo que ocupou entre os anos de 1858 e 1893. Em seus cursos e palestras, publicados postumamente sob o título de *Reflexões sobre a história*, Burckhardt expunha suas ressalvas em relação à soberba de historiadores e filósofos que acreditavam habitar uma época mais "avançada", rejeitando a legitimação científica de seus postulados e enaltecendo em contrapartida o elemento artístico da contemplação histórica.

O intelectual suíço se manteria firme em suas convicções por toda a vida, declinando vários postos de trabalho em universidades alemãs - inclusive a cátedra anteriormente ocupada por Ranke em Berlim - e permanecendo em sua cidade natal até o ano de sua morte em 1897. Visto por muitos como uma espécie de "profeta do caos", ou simplesmente como um *outsider*, Burckhardt ficaria conhecido *a posteriori* por seus diagnósticos da época moderna como um período de crise, com prognósticos nada otimistas para a cultura do continente europeu.

Se, como visto, a crise religiosa vivida em sua juventude contribuiu para a formação desta peculiar concepção de história, erraríamos em afirmar que Burckhardt contentou-se com a inércia de um tipo "desencantado" de niilismo. Mas o que restaria de uma concepção de história destituída de seus fundamentos mítico-religiosos? Uma análise dos sintomas da crise moderna apontada por Burckhardt poderá ser útil para uma melhor compreensão desta questão.

Burckhardt e a crise da modernidade

²⁵ O antagonismo de Burckhardt em relação à historiografia prussiana pode ser percebido na ambígua relação que o historiador suíço possuía, por exemplo, com Leopold von Ranke. Apesar de nutrir profunda admiração e respeito pelos ensinamentos do antigo mestre, em suas cartas, Burckhardt costumava desdenhar do patriotismo e da submissão de Ranke ao poder real prussiano, como no trecho no qual afirmava que "suas missões diplomáticas (as de Ranke) não tinham importância alguma" (BURCKHARDT, 2003, p. 179).

Certo de habitar uma época assombrada pela ruína, ao longo de sua carreira Burckhardt empreendeu os mais distintos esforços no sentido de compreender o significado histórico de temas como a decadência, a crise e o declínio cultural. Com uma visão de mundo derivada em grande medida da particular situação vivida pelas pequenas Cidades-Estados suíças em processo de modernização no século dezenove²⁶, desde os seus primeiros trabalhos, Burckhardt parecia empenhado em desenvolver um tipo de perspectiva historiográfica contrária à euforia da maior parte dos historiadores de seu tempo.

Este seria, por exemplo, o mote de *A época de Constantino, o Grande* (1853), na qual em uma análise do declínio do Império Romano e do paganismo, o historiador desmistificava interpretações que tendiam a associar o triunfo do Cristianismo sobre a antiga religião a uma lógica progressiva do decurso histórico. Refutando a heroicização de Constantino e dos primeiros cristãos, Burckhardt descortinava as intrigas políticas em torno do advento da nova religião, apresentando o êxito do monoteísmo não como produto de sua superioridade cultural, mas como uma solução historicamente eficaz em um período de profunda "crise no mundo antigo (..) revelada na decadência do paganismo" (BURCKHARDT, 1983, p. 215).

O *ethos* da decadência e do ceticismo em relação aos rumos da história continuaria presente anos mais tarde, à época da escrita de sua *A cultura do Renascimento na Itália* em 1860. Apesar de tratar da atmosfera cultural que teria propiciado o surgimento da moderna noção de individualidade, Burckhardt não deixava de notar os perversos contornos existentes ao longo deste processo. Em sua representação do Renascimento italiano, o historiador não hesitava em retratar as inúmeras realizações culturais do período em paralelo a terríveis histórias de morte e destruição, geradas por aquilo que ele enxergava - ao contrário de Hegel ou de Ranke - como o caráter imperfeito da natureza humana. Longe de uma percepção harmônica do passado, assim como em sua obra sobre Constantino, a abordagem burckhardtiana do Renascimento continuava a exhibir os traços de uma cética e insólita concepção de história (HINDE, 2000, p. 220).

²⁶ A cidade da Basileia, que no início do século dezenove contava com cerca de 25000 habitantes teve a sua população praticamente triplicada na década de 1880. Sucessivas ondas migratórias e a estratégica localização da cidade - às margens do Reno, na fronteira entre a Alemanha e a França - fizeram com que grupos e ideais políticos liberais surgissem como uma contraposição ao calvinismo ortodoxo dos membros das famílias mais tradicionais, como era o caso dos Burckhardt (GOSSMAN, 2002, p. 77-78).

Muitos são os elementos que permitem inferir, juntamente Hayden White e Peter Gay, que o interesse de Burckhardt pela temática do declínio seria uma referência direta àquilo que ele concebia como o inexorável ocaso da cultura europeia de seu tempo (WHITE, 2008, p. 247; GAY, 1990, p. 165-166). De todo modo, não é danoso que incursionemos mais uma vez também sobre as raízes mítico-religiosas deste tipo herético de compreensão histórica.

Uma pista em tal direção nos é fornecida pelo clássico estudo de Karl Löwith, em que o filósofo percebe o início deste “ceticismo verdadeiro” no momento em que Burckhardt se viu incapaz de aceitar as interpretações sistemáticas da filosofia e da teologia, enxergando na história a possibilidade de enaltecer o fluxo inerente a uma existência mundana (LÖWITH, 1949, p. 21)²⁷. Todavia, como perceptível em seus principais trabalhos, esta fluidez dos acontecimentos históricos não significava um mero desenvolvimento ao progresso ou à perfeição humana, mas sim a possibilidade de compreender a tradição e de, quando necessário, libertar-nos em relação a ela.

Esse continuum espiritual seria uma expressão da consciência histórica, pois ela constituiria “um fator de primordial interesse de nossa vida e uma prova de sua duração” (BURCKHARD, 1961, p. 270). Em outras palavras, a impossibilidade de conhecer os fins últimos da história, nos lograria a capacidade de contemplação da fluidez da realidade, atentando para a importância de preservação ou de ruptura com elementos do passado (COSTA LIMA, 2003, p. 27). Para Burckhardt, entretanto, o problema residia no fato de que a acelerada lógica temporal contemporânea ameaçaria a espontaneidade cultural e a própria capacidade humana de contemplação do passado, suprimida pelos desejos de igualdade e centralização característicos desta “era de revoluções”.

Burckhardt dedicava todo um capítulo de suas *Reflexões sobre a história* para tratar desses “processos acelerados” ou das “crises históricas”, lidando especificamente com o que via como sendo o mais profundo entre esses fenômenos: a crise de seu próprio tempo. Marcados especialmente por um desequilíbrio entre o que compreendia como as potências históricas elementares - representadas pelo Estado, pela cultura e pela religião - os processos acelerados em geral, e a crise moderna em específico, representariam a

²⁷ Em sintonia com a ideia de secularização como transposição defendida por Löwith está a tese de Howard, que enxerga o pessimismo cultural e o ceticismo burckhardtiano como derivados de uma concepção cristã de “pecado original” (HOWARD, 2000, p. 140).

sobreposição de um destes elementos sobre os demais, anulando a capacidade de expressão e de florescimento das duas outras potências fundamentais.

Assim, desde a Revolução Francesa de 1789, a contemporaneidade viu o surgimento de noções como as de "socialismo", "comunismo" e "democracia", que em última instância presumiriam "uma concepção unitária do mundo", na qual "o poder exercido pelo Estado sobre o indivíduo não pareceria nunca bastante grande" (BURCKHARDT, 1961, p. 203). Em suma, Burckhardt não apenas rejeitava o enaltecimento do poder do Estado, como associava sua expansão à supressão da espontaneidade e criatividade humanas relativas ao âmbito da cultura.

Em nenhum outro escrito, contudo, Burckhardt era tão claro quanto ao caráter pernicioso das concepções modernas de poder e Estado, quanto em sua *História da era da Revolução* (1871). Escrito sob os ecos de eventos como a Guerra Franco-Prussiana e a unificação dos Estados alemães em 1871, o texto é uma tentativa de traçar as origens do que o autor concebia como a crise vivida pela cultura europeia desde a segunda metade do século dezoito (FERNANDES, 2013a, p. 48-49).

Além de dar continuidade às críticas desenvolvidas em suas *Reflexões*, em *História da era da Revolução*, Burckhardt descrevia em detalhes o que acreditava serem os principais sintomas do declínio de sua época, como os fenômenos do Cesarismo - a máxima centralização do poder do Estado - e da revolução - o impulso à "revisão perpétua" -, característicos da "vontade otimista" de uma era que acreditaria carregar nas mudanças "um benefício crescente e definitivo" (BURCKHARDT, 2013, p. 57).

Movida por este ingênuo otimismo e por uma nociva crença na bondade da natureza humana, a era das revoluções, contudo, traria consigo as sementes de sua própria destruição, já que ela própria criará "instrumentos coercitivos e terá necessidade de uma inaudita plenitude de poder" (BURCKHARDT, 2013, p. 61).

Como válvula motriz dessas contradições fundamentais estaria o novo significado da nacionalidade, enaltecido como uma espécie de religião moderna, capaz de aliar-se ao Estado "como instrumento posterior de agregação" (BURCKHARDT, 2013, p. 60). Carente de criação e espontaneidade individuais, a cultura europeia estaria fadada a esfacular-se frente ao perpétuo *esprit de nouveauté* desta era revolucionária.

Em meio as milhões de "ondas colocadas em movimento pela revolução", a frágil barca da moderna ciência histórica mostrar-se-ia um tanto ineficiente na apreensão objetiva destes efêmeros acontecimentos. No que parece constituir uma referência direta à historiografia de seu tempo, Burckhardt criticava um tipo ingênuo de percepção objetiva da realidade que, na incapacidade de compreensão da radicalidade moderna, acabaria por reiterar as nefastas consequências de seu desenvolvimento: "com boa fé, podemos então afirmar a nossa imparcialidade e, mesmo assim, colocarmo-nos, ainda que inconscientemente, do lado mais forte" (BURCKHARDT, 2013, p. 52).

O caráter transiente daqueles tempos tornaria tanto a ciência histórica quanto a filosofia da história incapazes de compreender o sentido de seu decurso. Surgidas no calor da era revolucionária e embebidas de seu espírito inovador, faltaria a tais doutrinas gnosiológicas a distância e a sensibilidade necessárias à apreensão do desenvolvimento histórico.

Apesar da convicção e da severidade com as quais se dispunha a criticar a cultura de seu tempo, tais posições levavam o historiador suíço a submergir em um complexo emaranhado de paradoxos ontológicos e epistemológicos. Afinal, como seria possível estabelecer uma observação histórica capaz de se dissociar das contradições inerentes à era das revoluções? Ademais, estaria esta perspectiva apta a se distanciar, ou mesmo a contrabalançar os sintomas da crise vivida pelos tempos modernos?

Burckhardt encontrava parte da resposta a esses problemas nas noções de formação e contemplação, derivadas em grande medida dos elementos estéticos presentes em sua história cultural. É precisamente a estes dilemas e desenlaces do pensamento burckhardtiano que nos atentaremos a seguir.

Alentos para um espírito fraturado: contemplação e formação como formas de redenção

O problema da crise possuiu um papel central tanto na vida quanto no trabalho de Burckhardt. Sem dúvidas ele contribuiu para moldar a sua perspectiva histórica e o seu tipo particular de história cultural. Sua experiência com a modernidade - primeiramente no âmbito político, e em seguida no cultural - o convenceu de que o presente representaria uma ruptura fundamental na continuidade da cultura ocidental, sendo a sua

própria época a expressão de um momento de declínio. Consequentemente, como expresso em suas *Reflexões*, sua perspectiva histórica seria "em certa medida patológica" (BURCKHARDT, 1961, p. 12). Em outras palavras, como visto anteriormente, ele considerava a sua tarefa como historiador principalmente a de analisar os sintomas dos desastres e das crises que afligiam o mundo e o indivíduo.

O sentido de viver em um tempo de crise e a crença de que forças culturais dominantes ou modos de explicação não poderiam mais dar conta da "realidade", distorcendo as configurações da condição humana e alimentando nocivos mitos modernos, demandavam a necessidade de uma forma alternativa de discurso. Antigas formulações tradicionais não seriam mais adequadas, de modo que um novo tipo de referência e uma nova linguagem tornar-se-iam necessárias.

Desse modo, apesar de enxergar o estudo da história como algo essencialmente patológico, é crucial lembrar que Burckhardt também acreditava que a análise do passado continha o remédio essencial para a doença da moderna sociedade: o revigorante valor da "contemplação" (*Anschauung*).

Originando-se de uma concepção estética característica dos movimentos romântico e classicista alemães, a noção de contemplação visava enaltecer os domínios da percepção, da sensação e da experiência em contraposição às ideias de razão e objetividade. Interessando-se menos pelo conteúdo do que pela forma, a contemplação implicava em uma participação ativa do autor ou leitor na reconstrução histórica e na subjetividade inerente à abordagem do passado (HINDE, 2000, p. 201).

Enxergando a história essencialmente como uma forma de arte ou poesia, Burckhardt rejeitava o princípio prevalente de que a realidade e a verdade da história poderiam ser apreendidas em sua imediatez se estudadas cientificamente e de acordo com conceitos teóricos: "a história, para mim, é sempre, em sua maior parte, poesia; uma série das mais belas composições artísticas. Portanto não acredito em um ponto de vista *a priori*, este é um assunto para o espírito do mundo, não para o homem da história" (BURCKHARDT, 2003, p. 162-163).

Como Arthur Schopenhauer, cujo trabalho Burckhardt passou a admirar tardiamente, ele via a história como uma forma de representação e não como uma explicação, sugerindo que o significado histórico não existia para o passado, mas apenas para o presente, sendo constantemente resignificado.

A contemplação representava uma relação dialógica entre o autor, o passado e o texto, reabilitando a voz do historiador como um ator ativo do passado e do presente. Nem a especulação filosófica ou as teorias científicas seriam capazes de descobrir as revelações do espírito de uma era. Isso apenas poderia ser alcançado através do sentimento, da experiência e da imaginação. Ao contrário de meramente explicar o passado, o historiador deveria prefigurar sua narrativa de acordo com os princípios da representação, ou seja, como um artista, ciente da distância entre a realidade daquilo que existe e o texto ou a tela que seria uma produção da mente criativa (SIGURDSON, 2004, p. 87).

As implicações relativistas deste tipo de concepção histórica não afligiam o pensamento de Burckhardt, que se mostrava disposto a encarar a noção de perspectiva como algo inerente ao ofício do historiador. Tanto que em sua análise do Renascimento italiano ele optava por utilizar o subtítulo "um ensaio" (*ein Versuch*), com o intuito de indicar a particularidade e subjetividade implícitas em seu trabalho: É mister que juízo subjetivo e sentimento interfiram a todo momento tanto na escrita quanto na leitura desta obra", por isso, sua representação não seria um resultado definitivo, podendo outros autores chegarem "a conclusões substancialmente reversas (BURCKHARDT, 2009, p. 36).

Tal posicionamento remonta mais uma vez ao problema da qualidade estética do trabalho dos historiadores. De maneira bastante distinta de Ranke - que almejava até mesmo "se extinguir, para que as coisas falassem por si" (RANKE, 1877, p.103) -, Burckhardt entendia a história como "poesia em sua escala mais grandiosa", como um minucioso trabalho de criação e representação textuais. Rejeitando o que enxergava como o "culto aos fatos", ele negava que as noções de verdade e realidade fossem estáticas ou passíveis de serem apreendidas por um tipo fixo de metodologia científica, já que a poética da história seria como uma "crisálida, sempre com novas descobertas e revelações do espírito" (BURCKHARDT, 2003, p. 165).

A homogeneização da sociedade, com seus atributos racionalistas e cientificistas, estaria levando ao apagamento do autor e de sua liberdade criativa, fazendo com que a história se convertesse em uma simples maneira de justificar o presente. Além disso, a produção do conhecimento em tempos modernos caminhava para a imitação da lógica produtiva capitalista, na qual a história passava a ser escrita e compreendida sob o interesse do dinheiro e em termos análogos àqueles da produção fabril.

Essa instrumentalização do conhecimento histórico contrastava profundamente com a concepção burckhardtiana de "formação" (*Bildung*), na qual a pesquisa representaria um despertar, e o conhecimento e a cultura serviriam às demandas espirituais do indivíduo: “da erudição cuida a moderna literatura histórico-antiquária: nós almejamos obter um meio de formação e de deleite que possa durar por toda a vida” (BURCKHARDT, 2013, p. 174).

Figurando como uma espécie de alicerce político-filosófico às suas concepções estéticas sobre a história, a formação seria uma forma de liberdade individual e intelectual que, distante de um mero utilitarismo, visava afirmar o ideal de auto-cultivo e aperfeiçoamento moral individuais para além dos caprichos materialistas da era moderna (RINGER, 2000, p. 95).

A devoção de Burckhardt ao ideal formativo servia como uma válvula de escape face ao niilismo absoluto, ao mesmo tempo em que provia uma forma de esperança para possíveis regenerações culturais futuras. Sem ele não haveria nenhuma alternativa para poupar-se da barbárie de uma época marcada pela corrida por dinheiro e pela lógica repressiva daqueles *terribles simplificateurs* modernos.

Isso nos permitiria afirmar, por fim, que a solução de Burckhardt para a crise de sua época residia em uma forma particular de ascetismo espiritual. Este não se daria em um sentido meramente religioso, já que a crise de sua juventude o desviara permanentemente da ortodoxia cristã, mas sim nos termos de uma redenção artístico-cultural. Ao pautar-se nas noções complementares de formação e contemplação, negando a cientificidade do saber, Burckhardt estetizava sua concepção de história e sua historiografia, encontrando nestes ideais um *leitmotiv* e uma inspiração para escrever e lecionar até o fim de sua vidana Basileia, sua tão estimada terra natal.

Embora não tenham encontrado imediato campo fértil em círculos intelectuais tidos como centrais no cenário acadêmico alemão, as ideias de Burckhardt obtiveram adeptos entre muitos de seus discípulos suíços e em especial em um jovem professor que havia chegado à Basileia com o intuito de lecionar filologia clássica em 1869.

Este colega seria ninguém menos que Friedrich Nietzsche, que se deixaria arrebatar pelas concepções burckhardianas de arte e história ao frequentar uma de suas palestras sobre a história universal em 1870. Naquela ocasião, comentaria o filólogo: "pela

primeira vez em minha vida gostei de uma aula: e mais, é o tipo de aula que gostaria de ser capaz de ofertar quando for mais velho" (NIETZSCHE, 1921, p.71).

Para além de uma mera influência profissional, todavia, em Burckhardt o jovem professor encontraria inspiração para levar às últimas consequências os impactos da crise vivida pela consciência histórica de sua época. Dito isto, os contornos da crítica nietzscheana à história de seu tempo estarão doravante no cerne de nossa análise.

Friedrich Nietzsche: a morte de Deus e suas consequências para a história

Friedrich Wilhelm Nietzsche nasceu em 1844 no vilarejo de Röcken em uma região situada na Saxônia Prussiana. Filho de um pastor e teólogo luterano, Nietzsche viveu sua infância em uma atmosfera extremamente influenciada pela religiosidade de sua família. Após a morte precoce do pai no ano de 1849, o jovem Friedrich passaria a conviver com a expectativa de sua mãe no sentido de seguir os passos da família na carreira teológica.

Esses eram seus anseios quando iniciou seus estudos secundários no colégio Pforta em 1858. A mesma instituição que preparara a carreira de Ranke como historiador, servia agora para a formação do jovem Nietzsche com seu desejo de, aos moldes do pai, tornar-se pastor luterano. De todo modo, como observado por boa parte de seus biógrafos, é já nos anos de Pforta que Nietzsche inicia um processo de reavaliação do dogma cristão, renunciando ao Cristianismo ingênuo e metafísico de seus familiares (YOUNG, 2014, p. 43).

O contato do jovem estudante com a teologia liberal e sua abordagem “científica” da religião foi o principal responsável pelo início de um processo de desconstrução do tradicionalismo luterano que ele havia herdado do seu lar em Röcken. Já em 1862, no texto *Fado e História*, Nietzsche revelava traços de uma personalidade em crescente conflito com a fé cristã:

Grandes reviravoltas ainda estão por vir, quando a multidão primeiramente tiver compreendido que todo o Cristianismo se funda sobre hipóteses; a existência de Deus, a imortalidade, a autoridade da Bíblia, a inspiração e outras, permanecerão sempre problemas. Eu tentei negar tudo: Oh, derrubar é fácil, mas edificar! (NIETZSCHE, 2013, p. 107)

Após a conclusão do *Gymnasium* em Pforta, Nietzsche seguiria para Bonn, onde iniciaria seus estudos em teologia. Já em seu primeiro ano universitário o aspirante a

teólogo teria contato com a versão resumida da obra *A vida de Jesus* de Strauss, publicada em 1864. O estudante, que já havia se mostrado extremamente crítico à metafísica cristã, concluiria a partir da influência da teologia científica de Strauss que ao sacralizar uma existência extramundana, o Cristianismo seria nocivo à própria vitalidade humana:

De acordo com a perspectiva dos crentes, Deus, como o fundamento da vida e o defensor da visão da história do mundo, precisa intervir em seu progresso. Essa concepção da não divinização do mundo... Essa divisão de Deus e do mundo é capaz de ter uma justificativa filosófica? (NIETZSCHE, 1974, p. 29)

Desnecessário mencionar que tais constatações foram acompanhadas por sua renúncia definitiva à carreira teológica (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 73). Como atestado por Julian Young, a crise religiosa vivida por Nietzsche em sua juventude seria o principal impulso para a maior parte de seus esforços filosóficos subsequentes (YOUNG, 2014, p. 71). Abdicando de sua fé, caberia ao jovem autor buscar preencher sua existência a partir de um sentido filosófico não-religioso.

Ainda em Bonn, Nietzsche havia optado por frequentar os cursos de filologia clássica ofertados por Friedrich Ritschl (1806-1876). Ao transferir-se para a Universidade de Leipzig em agosto de 1865, Nietzsche na realidade acompanhava os passos de Ritschl (que se mudara para a cidade naquele ano), dedicando-se em definitivo à filologia e ao estudo dos clássicos.

É em Leipzig que Nietzsche passa a ter contato com a filosofia de Schopenhauer, autor que teria imensa influência sobre o seu trabalho, sobretudo com a intensificação de sua visão de mundo anti-religiosa (BROBJER, 2008, p. 31).

Após se doutorar como filólogo, Nietzsche (à época com apenas vinte e quatro anos) assume por indicação de Ritschl uma cátedra como professor na Universidade da Basileia. Em território suíço, o filólogo estreitaria os laços com o mundo da música, principalmente depois de se aproximar do compositor romântico Richard Wagner (1813-1883). Pela influência tanto de Wagner quanto de Schopenhauer, a estética sublime da musicalidade teria grande importância nessa primeira fase do pensamento pós-cristão de Nietzsche.

Tão forte seria tal influência que em sua primeira obra, *A origem da tragédia no espírito da música* (1872), Nietzsche se dedicava ao objetivo de apontar como através da arte

dionisíaca os gregos antigos teriam superado a angústia e os limites da existência individual.

A visão dionisíaca transcenderia conceitos que não poderiam expressar-se adequadamente pela linguagem. Em termos estéticos ela se refletiria na música sublime que eliminaria a ilusão de separação, absorvendo os homens na unidade dos seres (NIETZSCHE, 1948, p. 40).

Esse primeiro passo no sentido de justificar a existência em termos estéticos é um estímulo que o acompanharia até o fim de sua carreira (CAME, 2008, p. 41). Apesar dos seus esforços pela renovação da ciência filológica e do seu entendimento dos clássicos gregos, o trabalho de Nietzsche foi mal recebido pela crítica (em especial por seu antigo professor, Ritschl) que condenou as recomendações do autor em defesa de um saber científico em melhor sintonia com as demandas do presente.

As críticas de Nietzsche não se restringiriam à filologia e mesmo a má recepção de sua obra não o intimidaria no sentido de estender suas reflexões para outros campos do saber. O excesso de confiança na ciência - uma consequência do que ele denominava como "socratismo" - lhe parecia um mal moderno a ser combatido. Este seria o seu intuito ao escrever entre 1873 e 1876 os quatro livros de suas *Considerações Extemporâneas*.

Na segunda e mais conhecida de tais Considerações, *Sobre as vantagens e desvantagens da História para a vida* (1874), Nietzsche dirigia-se com furor contra um tipo de perspectiva científica que tendia a enxergar o estudo da história como um fim em si mesmo. Nesse ensaio, - que analisaremos abaixo em maior detalhe - o intelectual reiterava a crítica iniciada em *A origem da tragédia*, tendo como alvo um olhar que pelo excesso de informações históricas imobilizaria ações no presente, gerando um tipo infrutífero de conhecimento sobre o passado (NIETZSCHE, 1999, p. 275).

Os anos em Basileia seriam, além disso, marcados não apenas pela publicação de suas *Considerações* e pela aproximação com o colega mais velho, Jacob Burckhardt²⁸, mas também pela escrita de *Humano Demasiado Humano* (1878), obra que marcaria a

²⁸ Apesar da forte admiração que Nietzsche passaria a nutrir pela figura de Burckhardt, é notório que o historiador sempre buscou estabelecer relações formais com o colega mais jovem. Durante os anos em que trabalharam juntos na Basileia e mesmo após a saída de Nietzsche da universidade em 1879, o tom das correspondências enviadas por Burckhardt ao filólogo demonstravam tanto uma personalidade reservada quanto uma certa ressalva em relação às radicais proposições filosóficas desenvolvidas pelo colega alemão (HOLLINGDALE, 2001, p. 52).

ruptura de sua amizade com Wagner, além do início de sua maneira aforística de escrever.

Buscando analisar as origens religiosas, artísticas e morais da metafísica, Nietzsche visava desconstruí-las apontando para a ausência de justificativas racionais à sua existência. Se em grande medida ele havia até então substituído o alento da religião pela experiência estética, agora Nietzsche asseverava a urgência de desconstruir antigos dogmas pela necessidade de florescimento do que denominava como o "espírito livre", ou em suas palavras, "aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência (..) ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo" (NIETZSCHE, 2005, p. 95).

Com seguidas complicações de saúde e com a impossibilidade de lecionar como resultado de tais problemas, após um período de contínuas viagens, Nietzsche finalmente abdicaria em 1879 de sua posição como docente na Basileia. A partir de então o intelectual inauguraria uma nova fase de seu pensamento, que se iniciaria em obras como *A gaia ciência* (1882), *Assim falou Zaratustra* (1883) e *Além do bem e do mal* (1886) o seu trabalho mais maduro como um filósofo independente (PEARSON, 2008, p. 6-7).

É na primeira dessas obras que Nietzsche proferiria a sua famosa sentença a respeito da morte de Deus: "Deus está morto: mas, considerando o estado em que se encontra a espécie humana, talvez ainda por um milênio existirão grutas em que se mostrará a sua sombra" (NIETZSCHE, 2013, p. 121).

Tal diagnóstico possuía para a cultura ocidental um ambíguo significado. Por um lado, a morte de Deus libertava os homens do ódio a si mesmos gerado pelo espírito de rebanho cristão. Por outro, ela significava o colapso da "moral europeia", a decadência da modernidade e o início do processo de corrupção de seus valores centrais. Caberia aos "espíritos livres" descritos por Nietzsche a missão de implementar uma "nova fé", capaz de produzir maior prosperidade à comunidade humana do futuro (LOSURDO, 2009, p. 219).

Nietzsche desenvolveria melhor tais postulados em suas últimas obras, *A genealogia da moral* (1887), *Crepúsculo dos ídolos* (1888) e *O anticristo* (1888), publicadas antes do seu colapso mental ocorrido na cidade italiana de Turim em 1889²⁹.

Nesses trabalhos, o intelectual desenvolveria uma série de novos postulados e conceitos, como as noções de "eterno retorno do mesmo", *amor fati* e "super-homem" (*Übermensch*). De uma maneira geral, também em suas últimas publicações Nietzsche buscava encontrar respostas para o dilema central de sua existência desde a ruptura com a fé cristã: maneiras de se orientar e de se encontrar expectativas de futuro em um mundo dessacralizado e pós-metafísico.

Muitos intérpretes acreditam que o posicionamento mais bem elaborado de Nietzsche sobre essas questões tenha se dado em *Vontade de poder*³⁰, um compêndio de suas anotações publicado por sua irmã no ano seguinte à sua morte em 1900. Um dos resultados da dissolução dos antigos sistemas metafísicos seria a revelação de que a existência humana se basearia "na vontade de poder e nada mais" (NIETZSCHE, 2014, p. 28).

Por isso, Nietzsche asseverava que o significado da vida deveria se pautar na conquista de (mais) poder. Assim, "a transvaloração de todos os valores", ou a afirmação do poder como único valor possível significaria, em seus termos, a afirmação da própria vida (STATEN, 2008, p. 565)

Em uma ética que procurava se deslocar para "além do bem e do mal", Nietzsche solucionava questões da mais importante ordem filosófica, ao mesmo tempo que abria margem a profundos dilemas no campo da referência a valores e à ação prática no mundo contemporâneo. Aceitando a premissa de que valores "bons" e "maus" deveriam

²⁹ É bastante revelador que as últimas cartas enviadas por Nietzsche antes de sucumbir à doença mental tenham sido endereçadas justamente a Jacob Burckhardt, seu antigo colega na Basileia. Além de revelar seu apreço jamais perdido pela figura de Burckhardt, nelas Nietzsche se referia ao historiador como "nosso grande professor".

³⁰ A maior parte dos intérpretes da obra de Nietzsche discorda quanto a relevância de *A vontade de poder* para a filosofia do autor. Segundo Julian Young, após perceber as contradições fundamentais do trabalho, Nietzsche teria desistido do projeto em 1888, de modo que este deveria ser entendido mais como uma ideia abortada do que como a culminação de suas percepções filosóficas maduras (YOUNG, 2014, p. 669). A clássica opinião de Martin Heidegger, entretanto, se dá em um sentido contrário, para o filósofo *Vontade de poder* seria o cerne metafísico da filosofia nietzscheana (HEIDEGGER, 2014, p. 4-8). As duas posições nos parecem relevantes para compreender que mesmo sendo entendido como uma possibilidade, *Vontade de poder* figurou como um importante caminho a ser seguido e considerado pela filosofia de Nietzsche ao fim de sua vida.

se pautar na vontade de poder, Nietzsche minava as referências éticas que haviam orientado a ciência (inclusive a história) até aquele momento.

Do mesmo modo, em sua ânsia pela valorização dos aspectos positivos da vida humana, o filósofo reordenava as funções da ciência moderna, devendo esta incorporar as consequências da existência em uma realidade na qual soluções extramundanas não mais teriam validade.

A solução pela *Vontade de poder* ainda não se encontrava presente de maneira plena na segunda das suas *Considerações Extemporâneas*. De todo modo, é possível encontrar nos escritos de Nietzsche sobre *As vantagens e desvantagens da história para a vida*, elementos de tais digressões tardias. É, sobretudo, nessa reordenação elementar das funções do saber histórico que podemos encontrar as raízes nietzscheanas da crise da história.

Sobre as vantagens e desvantagens da história para a vida

As *Considerações Extemporâneas* de Nietzsche foram escritas no contexto de algumas críticas estabelecidas pelo autor ao pensamento científico e à "cultura alemã" da era posterior à fundação do Império de Bismarck.

No primeiro de tais trabalhos, intitulado *David Strauss, sectário e escritor* (1873), Nietzsche dirigia suas críticas não tanto ao autor que admirara e que havia sido o principal responsável pela perda de sua fé na adolescência, mas à postura indulgente e religiosa de um intelectual que em sua maturidade teria optado por se resignar ao hegelianismo e à soberba do cientificismo socrático.

Ao exprobrar o último trabalho de Strauss, *Der alte und der neue Glaube* (A antiga e a nova crença) (1872), Nietzsche ditava o tom do que seriam seus ataques a uma concepção de ciência que, apesar de sua popularidade, parecia-lhe extremamente prejudicial à cultura ocidental do período.

Tal perspectiva seria melhor explanada em *Sobre as vantagens e desvantagens da história para a vida*, quando o filósofo lidaria diretamente com os problemas que enxergava em um tipo de análise histórica que, apesar de sua pretensão por cientificidade, seria responsável por deturpar a própria vitalidade da existência humana. Essa crítica nietzscheana ao que denominava como o "peso" ou "excesso de passado" na

tradição histórica de seu tempo, era perceptível já na primeira parte de seu texto, que trataria do "poder de esquecer", ou da capacidade humana de abstrair de toda a ideia histórica em nome da inclinação à felicidade.

Nas palavras de Nietzsche, nenhuma pessoa ou civilização seria capaz de usufruir plenamente de sua existência sem a habilidade de estabelecer os níveis adequados de recordação e esquecimento do seu próprio passado³¹. Como um animal que se alimentando mais do que o necessário permaneceria pesado e imóvel, o homem incapaz de esquecer tornar-se-ia refém de uma memória infrutífera para a sua vida no presente. É em tal sentido que a perspectiva histórica deveria necessariamente ser acompanhada por um olhar não-histórico: “a arte e a força de poder esquecer e se encerrar num horizonte limitado” (NIETZSCHE, 2008, p. 121).

Caminhando na contramão da tradição de pensamento histórico de seu tempo, Nietzsche afirmava o papel da não-historicidade como uma posição necessária face ao nocivo excesso de passado que denunciava: "a história, por mais que esteja colocada a serviço da vida, está a serviço de um poder não-histórico" (NIETZSCHE, 2008, p. 28).

Mas como estabelecer os níveis saudáveis dessa postura não-histórica? Ou, nos termos do autor, o que deveria ser esquecido e o que deveria ser preservado na memória de um historiador comprometido com os estímulos da história para a vida?

A resposta de Nietzsche viria em uma consideração ontológica básica a respeito do sentido da história para os seres vivos. A história a estes pertenceria, pois, "o ser vivo é ativo e aspira, porque ele conserva e venera, porque ele sofre e necessita de libertação" (NIETZSCHE, 2008, p. 31). A esses aspectos essenciais da existência corresponderiam três expressões principais no estudo da história: "um ponto de vista monumental, um ponto de vista antiquário e uma perspectiva crítica" (NIETZSCHE, 2008, p. 31).

A primeira de tais posições, a chamada “história monumental”, figuraria como "um protesto contra a mudança das espécies e a instabilidade", já que com um tipo de veracidade icônica, ela apresentaria monumentos, modelos a serem imitados e seguidos

³¹ O caráter nocivo dos excessos da história científica era percebido por Nietzsche no já citado caso da teologia protestante alemã, que "por ter se colocado em relação à história por pura inocência" tornou o Cristianismo "engraçado e anti-natural (a ponto que essa prática justa levada ao extremo fizesse dele uma simples história da religião, da religião que era)" (NIETZSCHE, 2008, p. 82-83). Em suas palavras, "o que vive cessa de viver quando se terminou de dissecá-lo" (NIETZSCHE, 2008, p. 83). Esse parecia ser para Nietzsche também o destino da cultura histórica alemã em um futuro próximo já que, entregue aos exageros da ciência histórica, aos poucos pereceria com o processo de dissecação científica.

pelas pessoas no presente. Essas figuras míticas estimulariam o engrandecimento ao inspirarem a imitação.

Como uma espécie de alusão à educação moral, a história monumental de Nietzsche serviria como uma forma de conferir à existência um caráter eterno e estável (NIETZSCHE, 2008, p. 31). Por sua capacidade de preservar a eternidade daquilo que é grandioso, a história monumental seria essencial para unir em termos vitais o presente e o passado histórico (GIACOLA JUNIOR, 2013, p.81).

Essa postura do historiador seria seguida pelo que Nietzsche denominava como a "história antiquária", ou um tipo de atitude face ao passado na qual aquilo que é conservado na memória, preservado, herdado e assumido no presente possuiria proeminência. A preservação desse legado ancestral, possível em apelo à história antiquária, serviria como uma forma de delimitar os prejudiciais excessos do saber histórico. Entretanto, Nietzsche era enfático em afirmar que agindo de forma desmesurada, esse sentido antiquário poderia levar à degenerescência da vida humana, de modo que para o seu vigor seria necessária a sua interação tanto com a perspectiva monumental, quanto com a terceira de tais posições, a chamada "história crítica" (NIETZSCHE, 2008, p. 45).

Esta se referiria a uma espécie de assalto ao risco do puro eruditismo dos modelos anteriores. Ao assumir essa postura combativa, a história crítica teria a força de romper e dissolver partes do passado quando necessário, estimulando a ação e criação humanas em seu próprio tempo.

Quanto ao critério de julgamento para renunciar a determinadas características do passado, Nietzsche seria enfático em afirmar mais uma vez a importância de se considerar a centralidade da própria vida em tal escolha: "é a vida, unicamente a vida, essa potência obscura que impele e que é insaciável se desejar a si mesma" (NIETZSCHE, 2008, p. 45)

As três atitudes históricas descritas por Nietzsche, quando integradas e direcionadas em estímulo à vida, seriam o principal antídoto contra a "doença da história" que contaminara não apenas a historiografia de seu tempo, mas a própria cultura e sentido de existência modernos.

Atendo-se ao ideal de ciência como referência maior para a disciplina, os historiadores se embrenhariam em uma ânsia por tudo conhecer, tornando-se não mais senhores do conhecimento, mas escravos do próprio saber. Como uma espécie de "eunucos" no "harém da história", os historiadores cientistas criticados por Nietzsche, afastar-se-iam da capacidade de fertilização da vida humana em nome das pretensas ilusões científicas por "justiça" e "objetividade" (NIETZSCHE, 2008, p. 61-62).

Desconstruindo essas categorias fundamentais do pensamento histórico oitocentista, Nietzsche dismantelava os principais ideais éticos e epistemológicos que haviam sido a base da história acadêmica de sua época. O filósofo desdenharia, por exemplo, do ideal de objetividade, tão caro a Ranke, atribuindo-lhe as pechas de "vazio" e "impotente", por sua incapacidade de produzir efeitos de influência sobre a vida e a ação humanas (NIETZSCHE, 2008, p. 66).

Quanto à noção de "justiça" ou "julgamento histórico", Nietzsche seria ainda mais severo ao apontar para o nível de ingenuidade de historiadores que, sobrepondo o olhar de sua própria época ao passado, acreditariam agir em conformidade com a justiça (NIETZSCHE, 2008, p. 72).

Essa soberba dos homens modernos no sentido de acreditarem poder julgar acontecimentos e épocas passadas seria, na realidade, o reflexo da angústia cristã face à morte (*memento mori*) e ao juízo final: "o que outrora se dava à igreja, hoje ainda lhe é dado, embora com mais parcimônia, à ciência" (NIETZSCHE, 2008, p. 94).

A modernidade guardaria em seu ideal de ciência resquícios evidentes de uma atitude religiosa que, apesar de sua altivez (*memento vivere*), mentiria a respeito do valor da vida. Para Nietzsche, a história seria "sempre uma teologia mascarada" (NIETZSCHE, 2008, p. 94): "vejam, pois, a religião do poder histórico, tomem cuidado com seus sacerdotes da mitologia das ideias e com seus joelhos machucados" (NIETZSCHE, 2008, p. 98)!

Para combater as perniciosas visões dessa religião histórica - alimentadas sobretudo pelo hegelianismo -, Nietzsche propunha algumas alternativas em sintonia com o espírito criativo de uma história afirmativa em relação à vida. O mais notório de tais caminhos seria o definitivo abandono da pretensão científicista do saber histórico.

Esta seria a principal responsável pela emergência do problema do relativismo no conhecimento histórico: prezando por um tipo estático de objetividade, o historiador cientista deveria considerar sua própria posição e seu próprio tempo como suscetíveis à rigidez do olhar histórico. Isso o levaria à inevitável relativização dos seus critérios científicos de verdade e de seu lugar no eterno "vir a ser" da história.

Contra a intransigência da história científica e de maneira semelhante a Burckhardt, Nietzsche propunha a consideração do caráter criativo e interpretativo básicos do trato com o passado. Os fatos da história possuiriam significado apenas no interior de determinado quadro interpretativo, influenciado pela posição do historiador e por sua própria situação histórica específica.

A tentativa por parte da historiografia moderna no sentido de controlar o passado - o enclausurando em métodos e conceitos-, ignorava o elemento criativo básico da interação humana com a história e, por conseguinte a sua elementar inclinação a expectativas de futuro: "a palavra do passado é sempre a palavra de oráculo. Não a compreenderão se não forem os construtores do futuro e os intérpretes do presente" (NIETZSCHE, 2008, p. 78).

Caberia a esses construtores do futuro - às novas gerações - a tarefa de libertar a história do jugo cientificista, atribuindo ao saber histórico seu devido apreço pela ação construtiva e liberdade criativa humanas. Isso explica a ênfase de Nietzsche em uma aproximação da história com a arte e a religião em seu apelo à eminência do eterno: "chamo 'supra-históricos' os poderes que desviam o olhar do devir para o que confere à existência o caráter do eterno e do idêntico, para a arte e a religião" (NIETZSCHE, 2008, p. 121). A verdade deveria ser entendida a partir de um ponto de vista artístico e não mais na perspectiva histórico-científica.

Em seu reconhecimento da historicidade do próprio homem - que não estaria situado em uma posição neutra ou superior em relação à história -, Nietzsche concluía, mais uma vez em termos semelhantes a Burckhardt, que a partir de uma perspectiva estética a abertura à criatividade seria o único caminho para uma relação com o passado capaz de nutrir a vitalidade humana, a direcionando para preocupações reais com o futuro (SINCLAIR, 2004, p. 3).

De todo modo, nas soluções e diagnósticos propostos para a cura da "doença histórica" de seu tempo, ao contrário de seu colega historiador - que em certa medida se refugiara

nos ideais de formação e contemplação -, Nietzsche parecia muito mais próximo da deflagração de um problema sem precedentes para a ciência histórica, do que de uma elucidação propriamente dita de tais questões.

Uma síntese do legado nietzscheano para o desencadeamento da crise do pensamento histórico

Na segunda de suas *Considerações Extemporâneas*, Nietzsche apontava para o problema fundamental inerente à tradição de pensamento histórico de seu tempo: o excesso de história causado pela ênfase em uma historiografia cientificista.

O pensamento científico tentaria estabelecer a existência de critérios de definição de verdade com lógica e dinâmica próprias, isto é, que seriam um fim em si mesmo, funcionando em um sentido desapaixonado, estranho à própria vida. Além disso, esse afastamento entre subjetividade e história característico da modernidade, levaria os sujeitos a habitarem um "tempo tardio", quando em uma história regida pelos ditames da racionalidade, caberia aos homens o mero papel de espectadores do desenvolvimento de um processo temporal ontologicamente neutro.

É por esse motivo que em seu ensaio sobre a história, Nietzsche visava a recuperação da dimensão fundamental no interior da qual a ação humana pudesse recuperar sua proeminência e centralidade históricas. Estimulando o influxo criativo e o papel do historiador como intérprete de um passado voltado aos interesses do agora, o filósofo buscava devolver à história os subterfúgios capazes de realinhá-la aos interesses pragmáticos da vida humana.

Boa parte como em consequência da perda de sua fé, Nietzsche assumia a posição ontológica fundamental segundo a qual o homem é e está inserido na história - estando submetido à relatividade e limitação do vir a ser no tempo-, de modo a incorporar a metafísica da ciência histórica sem, contudo, absorver os prejuízos de sua concepção científica.

Em outras palavras, ao negar as noções de objetividade e verdade, as remediando com uma preocupação artística pela criação e interpretação históricas, o filósofo eliminava os problemas associados à relatividade do saber histórico, os substituindo pela inserção da realidade em um significado essencialmente estético (MEGILL, 1987, p. 33). Como

consequência da morte de Deus, o mundo tornara-se uma obra de arte capaz de criar e recriar a si própria.

De todo modo, a maior parte da comunidade acadêmica de historiadores por muito tempo não aceitaria de bom grado (ou simplesmente ignoraria) as conclusões apontadas por Nietzsche. Aceitar a abertura criativa sugerida pelo filósofo significava admitir o caráter efêmero e relativo do saber histórico, além da ausência de referências sólidas para a construção de uma epistemologia ou de quaisquer orientações éticas supra-históricas.

Desconstruindo a ciência, desconsiderando até mesmo o ideal burckhardtiano de formação³² e embaralhado o "ser" e o "dever ser", Nietzsche abalava os rumos da disciplina na Alemanha guilhermina, obrigando as gerações posteriores de historiadores a conviver com os embaraços de tais conclusões. Ainda que não tenham obtido respostas imediatas por parte historiografia, pode-se dizer que os postulados nietzscheanos marcariam o pontapé inicial para o que viria a ser acrise da história em território de língua alemã.

Mesmo renunciando aos caminhos oferecidos pelo filósofo, os historiadores não poderiam mais ignorar as consequências dos problemas apontados em suas *Considerações* e em seus trabalhos subsequentes³³. Rejeitar Nietzsche, por um lado, significava assumir a percepção científica que a tradição de pensamento histórico alemão havia sustentado até então, lidando de maneira ignóbil com os problemas por ele ressaltados.

³² Embora tenha utilizado a noção de formação (*Bildung*) em seus primeiros escritos, Nietzsche aos poucos passou a concebê-la como insuficiente face à radicalidade com a qual compreendia a constituição do humano - não limitada ao ideal humanista e a concepções idealistas do indivíduo -, a substituindo pelas noções de educação (*Erziehung*) e posteriormente pela ideia de experimentação (*Erlebnis*) (WEBER, 2011, p. 165-169).

³³ A posição de Nietzsche a respeito da história e do significado do passado sofreria algumas mudanças substanciais ao longo de sua carreira. David Roberts sintetiza as posições nietzscheanas sobre a história em três contribuições principais. A primeira delas, a estética, é a que Nietzsche formularia primeiramente em *A Origem da Tragédia* e que desenvolveria na segunda de suas *Considerações Extemporâneas*, texto que buscamos explorar com maior rigor em nossa análise. Entretanto, como apontado por Roberts, essa fase estética seria seguida ainda pelos momentos "historicista" e "pós-historicista" no pensamento nietzscheano. Se na primeira de tais etapas, Nietzsche buscou explorar as consequências de suas conclusões a respeito das vantagens de um conhecimento histórico para a vida - como perceptível na obra *A genealogia da moral* -, no momento pós-historicista, verifica-se uma preocupação do intelectual com a inocência do "vir a ser", em que um foco no individual e na autocriação a partir da experiência vivida em um terreno pós-metafísico adquiriram proeminência - como nas obras *O crepúsculo dos ídolos* e *O anticristo*. Apesar do problema de espaço não nos permitir explorar as duas últimas fases da relação nietzscheana com a história, é necessário entendê-las como inter-relacionadas e em sintonia com seu projeto intelectual de fundamentar a existência humana para além do recurso à metafísica e do apelo cristão à transcendência divina (ROBERTS, 1995, p. 59-80).

Por outro, aceitar suas críticas significava admitir os inconvenientes da história, lutando para reabilitar as bases de sua epistemologia e visão de mundo históricas. Esta foi a posição assumida por Wilhelm Dilthey, por exemplo, que levando a sério as consequências da existência em uma realidade pós-metafísica, buscava regenerar as bases da compreensão humana em um mundo entregue para nada além dos caprichos de sua própria história. As condições para a emergência da posição de Dilthey a partir de sua experiência religiosa serão o tema de nossa análise nas páginas seguintes.

Wilhelm Dilthey e a reabilitação hermenêutica da ciência histórica

Assim como Nietzsche e Burckhardt, Wilhelm Christian Ludwig Dilthey definiria sua relação com a história a partir de profundos vínculos com a religião protestante. Nascido em 1833, na pequena cidade de Biebrich no sudoeste alemão, Dilthey cresceu sob a influência de um ambiente familiar profundamente religioso e inclinado aos estudos teológicos.

Seu pai, adepto da doutrina calvinista, havia sido capelão do Duque de Nassau, ao passo que sua mãe descendia de uma longa tradição de pastores protestantes originários da Turíngia (BOLLNOW, 1957, p. 723).

Sob influência da família, em 1852 Dilthey seguiria para Heidelberg com o objetivo de estudar teologia, preparando-se para seguir posteriormente a carreira como pastor protestante. No ano seguinte, ele se transferiria para a Universidade de Berlim, onde passaria a se aproximar cada vez mais da filosofia e da história, após frequentar as aulas de nomes como Ranke, August Boeckh (1785-1867), Kuno Fischer (1824-1907) e Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872).

Em Berlim, Dilthey passou a ter contato com antigos discípulos de Schleiermacher que o motivaram a aproximar-se da perspectiva histórica para o estudo da religião. A análise histórica do Cristianismo faria aos poucos com que o jovem estudante se afastasse do seu objetivo inicial pelo estudo da teologia: "e foi assim que nos últimos tempos especialmente a história das igrejas fez com que eu me dedicasse principalmente às partes individuais", de modo que ele fora levado mais por "impulsos do acaso" do que por "planos pré-estabelecidos" a trocar a teologia pelo estudo da história e da filosofia (DILTHEY, 1972, p. xxxvi).

Dilthey se incomodava com a ortodoxia dos teólogos e via na filosofia e na história a possibilidade de transcender os limites impostos pelo dogma religioso. Mesmo assim, para satisfazer a vontade de seus pais, o jovem aluno realizaria em 1856 o exame público para teologia em Wiesbaden. Entretanto, ao mesmo tempo, ele se graduaria em filosofia na Universidade de Berlim.

Ao que tudo indica, como apontado em seus escritos e por alguns intérpretes de sua obra, essa mudança de perspectivas apontava para uma profunda crise religiosa que atingira Dilthey à época de seus estudos universitários (NEAL, 2007, p. 95). Ao seu irmão Karl, por exemplo, Dilthey escrevia naquele ano a respeito da distinção entre as verdades alcançadas pela religião e pela ciência:

As verdades ensinadas pela religião não possuem nada a ver com o que o olhar científico tem a dizer sobre a ordem das coisas e a constituição do espírito, já que as regiões onde a religião habita adentram o espírito científico apenas quando sua tarefa é subestimada (...) De modo que a necessidade do conhecimento não irá e não poderá satisfazer a religião (DILTHEY, 2011, p. 56).

Religião e ciência habitariam dimensões distintas, de modo que as visões de mundo sustentadas pela fé religiosa seriam melhor compreendidas quando submetidas a uma inclinação histórica: "é o meu dever apreender a natureza essencial da vida religiosa na história e trazê-las à tona em uma época movida exclusivamente por questões de Estado e ciência" (DILTHEY, 1960, p. 140).

O contato com a teologia hermenêutica de Schleiermacher e a sua noção de dependência absoluta, levaria Dilthey a compreender a religião não mais como fonte de verdades universais, mas como um fenômeno não-transcendente, ou o resultado de um tipo de experiência essencialmente humana (MAKKREEL, 2012, p. 1).

Tamanha seria a influência da teologia reformada de Schleiermacher, que Dilthey se doutoraria em 1864 com uma tese a respeito de suas concepções sobre a ética. Três anos mais tarde, após um curto período atuando como *Privatdozent* em Berlim, o filósofo seria convidado para lecionar na Universidade da Basileia.

Na cidade suíça ele entraria em contato com Jacob Burckhardt³⁴, mas não permaneceria tempo o suficiente para conhecer Nietzsche, que chegaria à Basileia dois anos após sua

³⁴ A relação entre Dilthey e Burckhardt pode ser vista como carregada de ambiguidades. Embora comente em uma carta ao seu pai em 1867 que havia gostado de ter conhecido Burckhardt, Dilthey se dizia espantado com seu pessimismo: "ele não possui esperanças de quaisquer tipos, para ele, a Europa estaria definhando, caminhando para o fim de nossa cultura" (DILTHEY, 2011, p.404-405). O filósofo

saída da universidade. A breve estadia na Suíça seria seguida por seu trabalho como docente em Kiel (1868-71) e em Breslau (1871-83).

Quando ainda em Kiel, Dilthey lançaria o primeiro volume de sua *Das Leben Schleiermachers* (A vida de Schleiermacher) (1870), um dos primeiros trabalhos em que o autor se esforçava por teorizar a respeito do específico significado das ciências humanas.

Em 1882, após a morte de Rudolf Hermann Lotze (1817-1881), Dilthey seria convidado para ocupar a cátedra de filosofia em Berlim. Na capital prussiana, o autor escreveria *Introdução às ciências humanas*, sua obra mais conhecida. No trabalho, Dilthey insistia que as ciências humanas fossem relacionadas não a um tipo de constructo lógico nos termos de Auguste Comte ou John Stuart Mill, mas a partir de proposições reflexivas que considerassem a sua gênese histórica. Com esse posicionamento o filósofo pretendia se afastar de noções naturalistas e hegelianas que buscavam inserir a história e o estudo das humanidades em modelos mecanicistas de análise científica (BULHOF, 1980, p. 14).

Assim como Nietzsche, Dilthey acreditava que percepções científicas demasiado estreitas e objetivas seriam nocivas e deixariam de considerar o âmbito fundamental da vida humana (REIS, 2003, p. 33). A tentativa de realinhar saber e vitalidade em uma espécie de *Lebensphilosophie* (filosofia de vida) seria um esforço intelectual que o acompanharia até o ano de sua morte em 1911. É por isso que em Dilthey temos um autor extremamente preocupado em pensar a mente humana e as possibilidades de compreensão de ações intersubjetivas no interior de determinado contexto histórico.

Caracterizado como um momento de reavaliação do significado da filosofia enquanto saber, o final do século dezenove representou o início de uma profunda reflexão a respeito dos rumos da ciência na contemporaneidade. Ciente das consequências da ampla historicização da realidade causada pela expansão do pensamento histórico nas últimas décadas, Dilthey compreendia os grandes sistemas filosóficos não como sinais

completaria ainda afirmando que tais ideias teriam relação com um certo provincianismo, resultado de muitos anos sem contato com uma metrópole como Berlim. Burckhardt, por sua vez, comentaria em uma correspondência de 1867 que apesar de não ter lido as obras de Dilthey, julgava que o filósofo "por suas conversas e pela sua aula inaugural" possuiria uma "cultura extremamente sólida", suplicando na mesma correspondência para que o comitê educacional da Basileia lutasse pela permanência do colega na universidade (BURCKHARDT, 2003, p. 255-256).

de uma razão eterna ou superior, mas como produtos de contextos históricos específicos e temporalmente limitados (RICKMAN, 1979, p. 47).

Do mesmo modo que Burckhardt e Nietzsche, o filósofo preocupava-se em fundamentar o conhecimento histórico em uma realidade pós-metafísica cada vez mais afetada pelo fluxo de mudanças radicais. De forma ainda mais intensa que seus antecessores, todavia, Dilthey vivenciara as consequências do que denominava como a "anarquia de valores" de uma era industrial marcada pela ascensão de movimentos intelectuais contestadores de antigas orientações e padrões de produção do conhecimento.

Frente à emergência do positivismo, do darwinismo, do materialismo e do surgimento das primeiras críticas à escola histórica, Dilthey se encontrava na difícil posição de reabilitar o papel da compreensão em uma cultura afetada de maneira crescente pela instabilidade característica de tempos de crise.

Em meio a essa atmosfera de incertezas, o intelectual recorreria à elementar capacidade humana de interpretar e compreender as ações de seus pares, ou aquilo que denominava como ato "hermenêutico". Em uma tradição que possuía suas raízes no pensamento de Gianbattista Vico, mas que havia sido melhor desenvolvida por teólogos e historiadores alemães nos dois últimos séculos, Dilthey via a possibilidade de elaborar uma epistemologia capaz de fornecer nova vitalidade às ciências humanas.

Em recurso à lógica kantiana e ao que denominava como uma psicologia compreensiva, o filósofo empreendia o seu projeto por uma "crítica da razão histórica", visando reabilitar a importância da historicidade naquele instável *fin de siècle* europeu. Mas estaria Dilthey apto a dissipar a ameaça relativista e a anarquia de valores de seu tempo? A resposta a essa pergunta reside em uma avaliação do seu diagnóstico sobre a dissolução da metafísica e em um olhar sobre o lugar conferido à hermenêutica em sua reformulação da epistemologia histórica.

A construção do mundo histórico em uma realidade pós-metafísica

Um dos elementos que torna o trabalho de Dilthey relevante para a história do pensamento histórico ocidental é a sua capacidade em fornecer diagnósticos a respeito dos problemas fundamentais vividos pela cultura letrada de sua época.

Plenamente ciente das dificuldades enfrentadas pelas "ciências do espírito" europeias, Dilthey tinha por intuito superar as contradições vivenciadas pela produção do saber histórico em uma era de crise de consciência, na qual referências a valores morais objetivos tornavam-se cada vez mais escassas (BAMBACH, 1995, p. 148). Essa problemática moderna fundamental desabonara a autoridade da filosofia como senhora do destino humano, tornando a fluidez dos acontecimentos históricos a única fonte de orientação para ações pragmáticas no presente.

A história e nada mais ditaria o vir a ser no tempo dos seres humanos na modernidade. Mas o que teria levado o homem a habitar uma realidade tão inóspita à estabilidade de um pensamento filosófico seguro de suas convicções?

Dilthey fornecia algumas pistas para a compreensão da crise vivida pelas ciências humanas de sua época no segundo volume de sua *Introdução às Ciências Humanas* ao tratar do que denominou como o declínio dos fundamentos metafísicos no pensamento filosófico ocidental. Durante muitos séculos a humanidade teria pautado suas ações a partir da crença em um reino de entidades espirituais distintas do mundo sensível. Essa "filosofia primeira", minuciosamente descrita por Aristóteles na Antiguidade, designaria uma ciência capaz de conhecer o inteligível anterior ao sensível, ou aquilo que se anteciparia à física e à natureza particular dos seres. Tendo como objeto a busca da causa primeira do ser, a metafísica teria se colocado como o fundamento ontológico básico capaz de fundar uma epistemologia preocupada em acessar o absoluto e prover respostas em um sentido transcendental às necessidades humanas na história (DILTHEY, 2010, p. 153).

Identificando o constante e o imutável em realidades diversas e heterogêneas, a lógica metafísica teria prevalecido ao longo de boa parte da história do pensamento ocidental. Ora representada por um Deus onisciente, ora pela razão universal, a percepção totalizante da perspectiva metafísica dominara o entendimento dos homens sobre a realidade pelo menos até meados do século quinze. A partir de então, como destacado por Dilthey, um olhar "cético" típico de tendências modernizadoras passou a desafiar o universalismo metafísico. Munido de uma perspectiva empírica e de um entendimento particular do real, o ponto de vista científico emergiria como uma espécie de contraponto à interpretação absoluta da realidade pela ótica metafísica (DILTHEY, 2010, p. 402).

A modernidade teria trazido à tona uma série de percepções que, por seu caráter cético, teriam contribuído para dissolver o dogma de outrora. O humanismo, as expansões marítimas, seguidas pela emergência do Iluminismo e das ciências naturais, serviriam para desintegrar a unidade religiosa do mundo, revelando o paulatino controle da realidade pelo homem. Tornando-se o centro do universo, a humanidade se voltaria para si e para sua história, enxergando em seu próprio devir os rumos de sua auto-realização. É em tal sentido que para Dilthey o surgimento da escola histórica entre os séculos dezoito e dezenove representaria a fase mais importante dessa revolução cultural anti-metafísica. Voltando-se para o estudo crítico da história, os homens teriam assumido os contornos de sua autonomia face à prisão dogmática do apriorismo metafísico (DILTHEY, 2010, p. 433-434).

A consciência histórica surgida no século dezenove teria contribuído para dissolver a teologia e a teleologia de tempos pré-modernos. Entretanto, Dilthey é enfático em afirmar que apesar de fragmentado, o impulso metafísico teria mantido o seu ímpeto ainda àqueles dias, possuindo expressão, por exemplo, nas distintas filosofias da história que visavam abarcar toda a história e destino humanos em suas construções conceituais a priori (DILTHEY, 2010, p. 4-5).

Sem considerar o âmbito elementar da experiência interior humana acumulada ao longo de vivências particulares (*Erlebnisse*), os constructos filosóficos hegelianos, positivistas e materialistas ignoravam os constituintes mais fundamentais da existência histórica dos indivíduos.

Todavia, ao mesmo tempo em que a escola histórica trouxe um tipo de libertação face ao dogma de outrora, ela despertou os homens para o caráter fragmentado de sua existência. Pensar historicamente tornara-se sinônimo de transitoriedade e relatividade em um mundo temporalmente contingente.

Sobre esse quadro basilar, Dilthey erigia os objetivos de sua crítica da razão histórica: pensar uma lógica reflexiva capaz de apreender os frutos da experiência vital humana sem a necessidade de recorrer às tentações da metafísica (DILTHEY, 2010, p. 6). Em outras palavras, Dilthey propunha para si a paradoxal tarefa de superar tanto os equívocos especulativos da filosofia idealista, quanto os inconvenientes relativistas da tradição histórica. Aceitando a historicidade fundamental da experiência de vida

humana, o filósofo pretendia fundar uma teoria crítica capaz de revelar a lógica empírica própria das ciências humanas.

Ciente da complexidade dessa tarefa, o intelectual seguiu a estratégia kantiana de delimitar as bases do conhecimento, complementando sua análise com a consideração dos fatos da consciência e dos dados da experiência interna dos sujeitos históricos.

Isso era empreendido por Dilthey no primeiro volume de sua *Introdução às Ciências Humanas*, quando o autor se preocupava em reiterar que ao contrário das ciências naturais, a tarefa das *Geisteswissenschaften* seria a de apreender o conjunto de elementos psíquicos e unidades volitivas que caracterizavam a ação humana na história (DILTHEY, 2010, p. 63).

Como ocorrido em boa parte de seus projetos, entretanto, Dilthey não concluiria a sua *Introdução às Ciências Humanas*. De toda forma, a sua tarefa no sentido de pensar as possibilidades do conhecimento histórico nas humanidades não seria abandonada, de modo que em trabalhos subsequentes Dilthey pensaria sobre tais soluções em recurso ao que doravante tornar-se-ia o cerne de sua epistemologia histórica: a hermenêutica compreensiva (BEISER, 2011, p. 348).

Desde os tempos do seu interesse por Schleiermacher, o filósofo se dedicara ao antigo modelo hermenêutico de interpretação de textos, contudo, seria a partir do seu projeto pela fundamentação epistemológica das ciências humanas que Dilthey atentaria pela importância do antigo método teológico também para a história.

Ao contrário de Schleiermacher, Dilthey não limitava a hermenêutica à interpretação textual, enxergando sua aplicação no amplo sentido da interpretação de ação e da vida humana como um todo. Afinal, ao contrário das ciências naturais, as humanidades lidariam com seres de carne e osso, sendo necessária não apenas a explicação de seus atos, mas algo em sintonia muito maior com sua psique e vitalidade interiores: a “compreensão” (*Verstehen*).

Em seu ensaio sobre *A construção do mundo histórico nas ciências humanas* (1910), Dilthey entendia “a compreensão de manifestações vitais e de pessoas alheias” como o método capaz de unificar “todas as verdades em si” (DILTHEY, 2010b, p. 184). Voltada para as manifestações da vida e dividida em formas elementares e superiores, a compreensão diltheyana remontava à tentativa de transposição para o interior de um

indivíduo ou de uma obra: “a compreensão é um reencontro do eu no tu” (DILTHEY, 2010b, p. 168). Compreender, em apelo àquilo que Dilthey entendia como “espírito objetivo” - “as múltiplas formas, nas quais os pontos em comum que existem entre os indivíduos se objetivaram no mundo sensível” - significaria possibilitar a apreensão da determinação individual do todo:

Nós compreendemos os indivíduos por conta de seu parentesco entre si, por conta dos elementos comuns presentes neles. Esse processo pressupõe a conexão do elemento universalmente humano com a individuação que se expande sobre a sua base na multiplicidade das existências espirituais, e nele resolvemos constantemente de maneira prática a tarefa de atravessar interiormente esse emergir para a individuação (DILTHEY, 2010b, 195).

Esse ato compreensivo possuía dinâmica e vitalidade próprias, ocorrendo tanto no cotidiano (em sua forma elementar) quanto na pesquisa histórica (em sua forma superior). Seu estímulo poderia resultar em um auxílio para a resolução de questões concernentes à vida prática. Portanto, mesmo assumindo o caráter fragmentado das noções de verdade e objetividade, Dilthey acreditava que em seu estímulo à vida, sua hermenêutica compreensiva poderia solucionar o lapso deixado pela dissolução das certezas metafísicas: “e ante a relatividade faz-se valer a continuidade da força criadora como o fato histórico nuclear. Assim levanta-se a partir da vivência, da compreensão, da poesia e da história uma intuição da vida” (DILTHEY, 2010b, p. 302).

Dilthey buscava no mundo sensível da vida e da compreensão a saída para os drásticos dilemas da historicidade e finitude humanas. De qualquer forma, tais categorias continuavam a ser incididas por uma alegada “irracionalidade” e pela falta de precisão conceitual (BEISER, 2011, p. 353).

Dilthey pretendia em sua hermenêutica e em sua *Lebensphilosophie* reabilitar a capacidade humana de ação e orientação no mundo, sem que para isso necessitasse abdicar de sua pretensão cientificista. Por isso ele era atacado – sobretudo por Edmund Husserl³⁵ - por seu suposto irracionalismo e por sua posição de aceitação e abertura à historicidade.

³⁵ A relação entre Dilthey e o filósofo Edmund Husserl (1859-1938) possuiu alguns ambíguos contornos no campo das ideias, sobretudo, após a publicação dos dois volumes de suas *Logische Untersuchungen* em 1900 e 1901. Assim como Dilthey, o autor voltava-se contra as consequências do naturalismo e do historicismo para a vida humana, buscando encontrar um novo lugar para a ciência naquele contexto de crise do saber filosófico. As divergências entre os dois viriam à tona posteriormente, quando Husserl – que em sua *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Filosofia como ciência rigorosa) (1911) defendia um ideal mais rígido de ciência - criticaria a *Weltanschauungslehre* de Dilthey por seu caráter demasiado subjetivo e relativista: “Dilthey rejeita o ceticismo histórico; não compreendo, entretanto, como ele, a

Apesar da crença na cientificidade de seu método hermenêutico, Dilthey não poderia deixar de considerar as consequências de sua posição, já que apontando para a transitoriedade de todas as coisas na história, as próprias bases de sua compreensão seriam abaladas por seu caráter relativo. Consciente de tais contradições, as propostas diltheyanas para a superação do relativismo histórico seriam cruciais para a expansão subsequente da crise de valores na tradição de pensamento histórico alemão.

Dilthey e o problema do relativismo histórico

Em sua doutrina das visões de mundo (*Weltanschauungslehre*), Dilthey afirmava que "a lâmina do relativismo histórico" que "cortou em vários pedaços a metafísica e a religião também seria capaz de fornecer uma cura" (DILTHEY, 1991, p. 234). Revelando a preocupação do intelectual com um problema latente em sua crítica da razão histórica, o trato de Dilthey com a questão do relativismo seria um dos pontos culminantes de sua epistemologia e consequência direta de suas ideias para o significado da vida em uma existência pós-metafísica.

A erosão da religião e dos grandes sistemas filosóficos trouxe consigo a inconveniente submissão de todos os constructos éticos aos arbítrios da história, revelando com isso o caráter finito e provisório de quaisquer posições e pretensões morais de validade absoluta. Antigas noções de ética, moralidade, justiça e religião dariam lugar a uma anarquia de valores, na qual subordinadas à ordem do tempo, as referências morais de outrora se diluíam no fluxo dos acontecimentos históricos.

Percebendo a importância da interioridade e intersubjetividade humanas inerentes ao processo cognitivo, Dilthey pretendia estabelecer sua hermenêutica compreensiva como um meio capaz de suplantar a relatividade dos indivíduos no tempo. Acusado de "relativista", ele agora pretendia buscar em sua filosofia as possibilidades de trato responsável com os problemas apontados por seus críticos.

partir de sua análise da estrutura e do tipo das visões de mundo, acredita ter sido capaz de dissipar o ceticismo. Como apontado em seu texto não é possível em tais bases sustentar uma ciência humana empírica em termos de validade objetiva". (HUSSERL, 2009, p. 53). Contra o "historicismo cético" de Dilthey, Husserl propunha uma consideração fenomenológica da realidade, capaz de encontrar a essência das coisas em si, ao mesmo tempo em que garantiria a rigidez necessária à análise científica (BULHOF, 1980, p. 98).

Alicerçando as bases da experiência sobre a criação e interação dinâmicas, o intelectual pretendia fazer da compreensão o principal sustentáculo para a vitalidade dos homens na história. No entanto, como seria possível estabelecer uma sintonia saudável entre a relatividade histórica de experiências de vida individuais com as orientações necessárias para uma vivência histórica moralmente retificada? Ou em outros termos, como, sem os valores universais de outrora, poderia se estabelecer uma nova relação entre "ser" e "dever ser"?

Dilthey buscara responder a tais questionamentos, sobretudo, em seus últimos anos de vida e principalmente em seus estudos sobre as "visões de mundo". No manuscrito não datado, *Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen* (A consciência histórica e as visões de mundo), para chegar ao problema do relativismo, o intelectual tratava da existência de uma antinomia entre a consciência histórica particular e as visões de mundo com suas pretensões por validade universal.

Com o objetivo de superar esse paradoxo, Dilthey primeiramente propunha uma abordagem comparativa na qual fosse possível identificar as permanências e as mudanças na filosofia, na religião e na moralidade, demonstrando posteriormente como cada uma dessas manifestações básicas possuiria expressão na vida em relação a suas condições e circunstâncias concretas:

Mas para que nos livremos da armadilha contida nessas formas principais em seu caráter multifacetado é necessário que comparemos para simplificar o problema. Isso pode ocorrer com o uso do método comparado. Assim é possível ver que essas formas básicas expressam muitos lados da vitalidade em relação ao mundo em seu conjunto. Assim podemos ver na vida e nas perspectivas de mundo os símbolos necessários dos múltiplos lados que formam a vivacidade de maneira inter-relacionada (DILTHEY, 1991, p. 8)

Cada visão de mundo básica seria verdadeira por tratar-se de uma resposta válida da vida a suas condições específicas. As contradições entre essas formas elementares surgiriam apenas no momento de sua aplicação e principalmente pelo fato de cada uma delas apelar para uma validade que transcenderia as suas condições específicas. Deveríamos, portanto, enxergar cada visão de mundo como verdadeira em seus termos, pois elas enxergariam uma perspectiva, uma parte da totalidade (DILTHEY, 1991, p. 8). Todavia, cada uma dessas pretensões seria limitada, devendo ser complementada por outras para que pudesse ser capaz de acessar uma verdade completa. Nós, contudo, em nossa existência finita, não seríamos capazes de enxergar a verdade total na qual essas

formas seriam reconciliadas, pois sempre conhecemos a verdade a partir de uma perspectiva parcial e particular.

Ao invés de ceder à multiplicidade, à anarquia ou ao caos de visões de mundo diferentes, aceitando uma filosofia relativista, Dilthey afirmava a possibilidade da verdade científica. Cada visão de mundo seria particular, Dilthey reconhecia, mas ao mesmo tempo “todas as visões de mundo, em sua busca por uma solução completa aos enigmas da vida, invariavelmente contêm a mesma estrutura” (DILTHEY, 1991, p. 134).

Ao focar nas semelhanças estruturais no interior dessas visões de mundo individuais, as relacionando em um sistema de visões de mundo históricas, Dilthey acreditava ser capaz de prover uma “filosofia da filosofia” unificadora e apta a reconciliar o ideal histórico de individualidade com a demanda kantiana por um conhecimento científico universalmente válido.

É interessante notar que as estratégias de Dilthey para superar o relativismo histórico residiriam no interior da própria consciência histórica. Ao invés de buscar caminhos fora da história em apelo a um ponto de vista transcendental, ele defendia um olhar sobre o desenvolvimento de diferentes visões de mundo na história, apontando para o seu surgimento e para as circunstâncias segundo as quais elas teriam emergido.

Ele adotava essa estratégia também pelo fato de perceber que o movimento filosófico neokantiano de nomes como Wilhelm Windelband (1848-1915) e Heinrich Rickert (1863-1936) havia falhado (BAMBACH, 1995, p. 170).

Uma posição transcendental não poderia mais se sustentar e a história poderia pelo menos explicar a origem dessa antinomia ao mostrar como visões de mundo contraditórias teriam vindo à tona a partir de diferentes condições históricas e culturais³⁶. Se a história havia causado a doença relativista, ela própria seria capaz de fornecer uma cura.

³⁶ É importante observar, contudo, que Dilthey discute o problema do relativismo por um ângulo bastante diferente em seu *A construção do mundo histórico nas ciências humanas* (1910). No ensaio ele formularia o problema não mais a partir de sua relação com as visões de mundo, mas para o significado mais amplo das ciências humanas em si, em sua relação com a ação pragmática no presente. Ao valorizar o papel relativo das culturas em sintonia com o significado mais elevado da história universal, Dilthey trazia uma solução no campo da filosofia da história, uma resposta bastante contraditória se considerado o seu histórico combate às especulações da metafísica filosófica: “toda existência particular determinada na história é uma força e se encontra ao mesmo tempo em uma ação recíproca com outras forças”

Quanto ao problema ético do “ser” e “dever ser”, Dilthey entendia que existe uma diferença entre inclinações vitais a visões de mundo determinadas por nossos valores e a reflexão científico-filosófica sobre as visões de mundo que seria informada por outros tipos de valores ou pela verdade universal. Como indivíduos nós escolheríamos entre diferentes sistemas de valor baseados em nossa disposição, retrospecto e sensibilidade. Como cientistas ou acadêmicos, contudo, teríamos a responsabilidade de compreender os valores particulares no interior do sistema de desenvolvimento histórico-científico: “eu posso viver apenas na total objetividade de pensamento” (DILTHEY, 1991, p. 233).

É questionável, entretanto, em que medida a estratégia do filósofo seria eficiente. Ao rejeitar o açambarque de uma visão de mundo ele almejava criticar a tradição metafísica, mas a crítica acabaria por ir longe demais, pois ela passaria a se aplicar a qualquer pretensão por validade universal.

O centro dessa verdade absoluta através dessas mudanças estaria no conceito de vida, mas este seria muito genérico e abstrato quando separado de todas as circunstâncias específicas, tornando-se difícil estabelecer se ele permaneceria o mesmo quando conectado e incorporado em circunstâncias diferentes (IGGERS, 1983, p. 143). De todo modo, a defesa de Dilthey para o fato das diferentes visões de mundo serem funções de uma única vida permanente seria um pequeno consolo para aquele que ainda buscasse pelo apelo à validade universal de sua visão de mundo específica.

É por isso que a maior parte dos especialistas concorda quanto ao fato de que Dilthey teria falhado em fornecer soluções convincentes para o problema do relativismo histórico (BEISER, 2011, p. 363). Após a crise religiosa vivida em sua juventude, ele buscara na experiência da vida histórica um novo fundamento capaz de fornecer ânimo e orientação ao agir humano. Ainda assim, as bases históricas de sua proposta de estímulo à vida não podiam contar com a estabilidade dos antigos sistemas metafísicos e religiosos.

Permanecendo fiel às consequências da historicização do mundo, Dilthey sucumbia aos efeitos da redução da realidade a um sentido meramente histórico. Plenamente

(DILTHEY, 2010b, p. 248). Algumas razões para a inusitada resposta trazida por Dilthey poderiam residir, segundo Beiser, em uma progressão de suas concepções filosóficas em outra direção, ou mesmo em uma contradição em seu pensamento (BEISER, 2011, p. 363). De todo modo, a posição diltheyana em defesa do “sentido” e da filosofia da história, contrasta em grande medida com as soluções por ele buscadas no início de sua carreira e em estudos contemporâneos a esse ensaio.

consciente do drama vivido pelo saber científico em sua época, ele contava com os esforços das gerações subsequentes, no sentido de atenuar os sintomas da crise que via emergir:

Eu iniciei uma investigação sobre a natureza e as condições da consciência histórica - uma crítica da razão histórica. Ao buscar essa tarefa eu me deparei com os problemas mais gerais: uma contradição insolúvel emerge quando se segue a consciência histórica até suas consequências finais. A palavra final da visão de mundo histórica é a finitude de todos os fenômenos históricos - não interessando se for uma religião, um ideal ou um sistema filosófico - e assim a relatividade de todos os tipos de visões humanas sobre o todo das coisas. Por outro lado, emerge também a necessidade por uma cognição universalmente válida no pensamento, e no esforço da filosofia. A visão de mundo histórica tem sido a libertadora da mente humana das últimas correntes não rompidas das ciências naturais e da filosofia. Mas onde estão os meios para superarmos essa anarquia de convicções que ameaça irromper sobre nós? Eu trabalhei durante toda a minha vida na resolução dos problemas que se conectam com este em uma longa corrente. Eu vejo o objetivo. Se eu cair no esquecimento, espero que meus colegas mais jovens, meus alunos, sigam com isso até o final (DILTHEY, 1990, p. 9)

No discurso em questão, proferido em ocasião da celebração dos seus setenta anos, Dilthey fornecia o plano do que fora a luta de uma vida contra algo que àquela época parecia se expandir entre os demais âmbitos da cultura letrada alemã. No abalo daquelas que haviam sido as principais convicções da ciência histórica, o fantasma da crise aos poucos revelava os contornos de seu potencial destrutivo.

A crise da religião e os desafios ao pensamento histórico alemão nas últimas décadas do Oitocentos e no início do século vinte

O processo de sedimentação da disciplina histórica na primeira metade do século dezanove possuiu em suas raízes a ampla influência de uma perspectiva religiosa de mundo, capaz de fornecer sólidas bases às narrativas de sentido histórico produzidas naquele contexto.

A institucionalização e elevação da história ao patamar de ciência, bem como a difusão da perspectiva histórica no imaginário cultural do período, não ocorreriam sem os esforços de nomes como Ranke e Humboldt no sentido de adequar o nexos religioso de outrora aos novos significados atribuídos a narrativas históricas individuais.

O pensamento histórico criou, nas palavras de Wolfgang Hardtwig, uma espécie de “religião da história” e com ela foi capaz de dominar a imaginação dos povos, tão logo

estes passaram a depositar a sua fé em histórias que, apesar de particulares, possuíam vínculos com o absoluto (HARDTWIG, 1991, p. 1-2).

Essa escala ascendente da ciência histórica ocorria, contudo, em paralelo a uma crise vivida pela teologia alemã entre o fim do século dezoito e as primeiras décadas do século dezenove. Imbuídos do espírito de investigação científica, teólogos e historiadores como Gatterer e Schlözer haviam contribuído para disseminar a metodologia histórica de pesquisa em estudos sobre a religião cristã.

Isso culminaria no surgimento de uma série de trabalhos que ao historicizarem os dogmas e valores absolutos da igreja, acabariam por problematizar o próprio sentido da crença religiosa. Este foi o caso da teologia histórica de Schleiermacher, e de maneira ainda mais aguda, dos escritos de Strauss sobre a vida de Cristo. A inclinação da teologia à perspectiva histórica teria duras consequências para a disciplina que, de maneira oposta à ciência histórica – e apesar dos esforços de seus defensores - veria seu prestígio declinar ao longo do século dezenove.

Mas o que essa crise vivida pelo pensamento teológico protestante teria a ver com os rumos da ciência histórica alemã? Conforme o que o presente capítulo buscou demonstrar, muita coisa. Principalmente se considerarmos que os principais responsáveis pela reflexão teórica em torno da história nas décadas subsequentes definiriam suas posições a partir de experiências no campo da teologia e da religião.

Como visto, as obras de Jacob Burckhardt, Friedrich Nietzsche e Wilhelm Dilthey não podem ser compreendidas se não associadas a tipos específicos de respostas ao problema da crise religiosa. Filhos de lares protestantes e possuidores de uma educação fortemente religiosa, estes intelectuais haviam vivenciado a perda de espaço do dogma cristão para o domínio do saber científico, buscando a partir de então encontrar novas formas de sentido em uma realidade plena de significação histórica. De formas distintas, Burckhardt, Nietzsche e Dilthey partiriam da mesma questão fundamental sobre o lugar da história em uma realidade privada de sentidos absolutos.

Burckhardt, por exemplo, viveu toda a sua juventude em um ambiente religiosamente ortodoxo, mas teve a sua fé abalada ao entrar em contato com a metodologia científica de Wilhelm De Wette para o estudo do Cristianismo. Desistindo da teologia e da carreira religiosa, ele seguiria para Berlim com o intuito dedicar-se ao estudo da história. De todo modo, aceitando a historicidade e abdicando de uma compreensão

absoluta da realidade, o historiador jamais se contentaria com as pretensões universalistas da ciência histórica ou da filosofia hegeliana. Criticando seus contemporâneos e sua própria época - que concebia como fadada à crise e ao declínio -, Burckhardt desenvolveu um tipo de história cultural que, se inclinando a ideais estéticos, era capaz de enaltecer o espírito criativo humano ao mesmo tempo em que o resguardava dos efeitos da crise da idade moderna.

Poucos anos após encantar-se com as aulas de Burckhardt na Basileia, o jovem Nietzsche publicaria a segunda de suas *Considerações Extemporâneas*, na qual buscava refletir a respeito das consequências nefastas do "excesso de história" para a vida humana. O antigo aspirante a pastor protestante havia perdido a sua fé e em seu ensaio sobre *As vantagens e desvantagens da história para a vida*, propunha o abandono de uma perspectiva histórica que por seu excesso de rigor científico tornar-se-ia nociva à vida e às ações humanas no presente.

Nietzsche percebia as contradições de um discurso cientificista a respeito da história que, levado a cabo em suas últimas consequências, resultaria em relativismo e imobilidade: historicizando a sua própria existência, os homens de saber atentariam para a inutilidade de suas ações e posições.

Contra o engessamento da história científica, Nietzsche propunha uma abertura estética à criação e inventividade humanas, sendo esta a única forma de escapar às armadilhas do relativismo científico e de conferir vitalidade às ações dos homens no presente.

Situado entre estes dois últimos em termos geracionais, Dilthey, por sua vez, propunha uma melhor delimitação das funções das ciências humanas face à ampliação da influência do naturalismo positivista. Assim como Burckhardt e Nietzsche, o intelectual tinha ambicionado seguir a carreira sacerdotal, mas vivenciou uma crise religiosa em sua juventude que o levaria a concluir seus estudos como filósofo.

Ciente do que percebia como a "anarquia de valores" frente ao declínio da religião e da metafísica, Dilthey buscava pensar o lugar de uma hermenêutica compreensiva como forma de superar os dilemas da ausência de Deus na contemporaneidade. Diante do problema do relativismo de valores, o filósofo propunha uma "doutrina das visões de mundo" que acreditava ser capaz de dissipar o ceticismo e de abrir novas possibilidades de estímulo à vida humana. Reiterando a sua *Lebensphilosophie* e vinculando-se à centralidade das experiências de vida, Dilthey limitava-se a um tipo de escopo que,

abdicando de pretensões absolutas, remediava em alguma medida a atmosfera de incertezas que gradativamente se arvoravam sobre a cultura de seu tempo.

Quais as consequências das ideias e experiências de vida desses intelectuais para o destino subsequente da tradição de pensamento histórico alemã? Conforme o que o presente capítulo buscou demonstrar, os impulsos empreendidos por Burckhardt, Nietzsche e Dilthey na segunda metade do século dezenove apontam para o início de um processo de profunda reflexão a respeito dos contornos teóricos da ciência histórica e de seus impactos para a experiência de vida na contemporaneidade.

Ao refletirem sobre o lugar do pensamento histórico na cultura de sua época, esses intelectuais apontavam para os possíveis efeitos colaterais que um trato desordenado com o passado poderia possuir sobre as condições de vida humana em uma era de incertezas e relatividade de valores.

A crise iniciou-se quando aqueles que haviam acreditado nas propriedades redentoras da história deram-se conta das drásticas consequências de suas posições. A história passava por uma revisão de seus antigos dogmas e o vínculo de tal processo com a crise teológica de décadas anteriores nos parece inegável.

Reavaliada e criticada em seus pressupostos mais essenciais, no início do século vinte a perspectiva histórica adentraria uma nova fase, marcada pela contestação daqueles que se tornaram os maiores alicerces ao seu enraizamento ontológico na segunda metade do Oitocentos: a ideia de Estado-nação e o singular significado da cultura alemã. Os contornos precisos deste processo e as suas consequências para a consciência histórica do período estarão no eixo de nossas discussões no próximo capítulo.

CAPÍTULO II

O colapso da crença no Estado nacional e os novos caminhos da consciência histórica alemã: os sentidos e as propostas à superação da crise do historicismo no início do século vinte

É uma característica da história alemã desde Hegel e Ranke (...) enxergar o Estado e o seu poder como a medida e o centro de todos os valores (Ernst Troeltsch, *O historicismo e seus problemas*, 1922)

Nas últimas décadas do século dezenove, a história cultural de Burckhardt, a hermenêutica de Dilthey e, sobretudo, as ideias nietzscheanas a respeito da história começaram a obter crescente penetração em alguns círculos letrados de língua alemã. Marcado pela ascensão de novas disciplinas e doutrinas filosóficas, o *fin de siècle* também se caracterizaria como um momento de busca por respostas às profundas transformações vividas pela sociedade e pela cultura alemãs do período.

Em tais circunstâncias seria difícil para a tradição de pensamento histórico local ignorar os principais problemas existentes em sua *Weltanschauung* e em seus pressupostos epistemológicos elementares.

Como atestado por muitos intérpretes da historiografia alemã do período guilhermino, vários foram os desafios impostos por filósofos, teólogos, economistas, juristas e mesmo por historiadores profissionais à compreensão histórica do passado e aos elementos basilares de sua visão de mundo. Tendo se tornado hegemônicas no pensamento cultural da segunda metade do Oitocentos - o Direito, a Economia e outras disciplinas se tornariam "ciências históricas" -, a história acadêmica chegaria ao final do século dezenove acompanhada de um vasto repertório de críticas aos seus postulados fundamentais (JAEGER; RÜSEN, 1992, p. 161).

As inúmeras "contendas" (*Streiten*) surgidas naquelas disciplinas historicamente orientadas passavam a refletir as incongruências inerentes a uma metodologia de pesquisa que, segundo a lógica da crítica nietzscheana, poderia levar ao esfacelamento do saber e a um tipo de imobilidade prejudicial à própria vitalidade dos homens no presente.

A transitoriedade dos produtos culturais, com as consequências relativistas a ela inerentes, colocava em xeque a legitimidade do próprio conhecimento científico. Neste contexto, um significado pejorativo era incorporado ao termo historicismo, de modo a indicar tendências perniciosas associadas àqueles "excessos de história" que

ameaçariam a existência de valores outrora tidos como universais (OEXLE, 1996, p. 42-43).

Dessa forma, ao tratar do que concebia como "os erros do historicismo" em uma obra de 1884, para além de uma crítica à ênfase histórica da escola alemã de economia, o economista austríaco Carl Menger associava o termo aos prejuízos que a historicidade poderia acarretar ao conhecimento objetivo da realidade (MENGER, 1884, p. 46).

Tais ressalvas se dirigiam à perspectiva histórica defendida pelo economista Gustav Schmoller, voraz defensor da empiria e da experiência histórica como alicerces à ciência econômica de seu tempo. Essa "contenda metodológica" (*Methodenstreit*) entre os dois economistas daria início a uma série de outras controvérsias envolvendo os partidários da ciência histórica, por um lado, e os defensores de um tipo apriorista de concepção econômica, por outro.

O mesmo problema era levantado por juristas como Rudolf Stammler que, criticando a escola histórica do direito em um artigo de 1888, apontava para o relativismo ao qual o historicismo jurídico poderia levar (STAMMLER, 1888, p. 80). Tais críticas se dirigiam em específico a Ernst Immanuel Bekker, defensor de uma abordagem empírica capaz de contemplar as mudanças históricas inerentes às leis ao longo do tempo. De forma semelhante à contenda dos economistas, o debate entre Stammler e Bekker revelava as discordâncias existentes entre defensores e detratores do historicismo, noção cada vez mais utilizada para denotar uma forma lesiva de conhecimento histórico.

O sentido negativo da noção de historicismo em específico e os juízos desfavoráveis à ciência histórica como um todo se expandiriam ainda mais entre as humanidades alemãs durante os primeiros anos do século vinte. Além da economia, do direito e da teologia - que como visto no capítulo anterior, "lutara" contra a metodologia histórica desde o início do século dezenove -, a filosofia passava também a levantar suspeitas quanto às desvantagens do conhecimento histórico para o saber e para a vida.

A disciplina filosófica alemã, que em fins do Oitocentos voltara-se cada vez mais para o estudo da história - ou de um tipo específico de história da filosofia -, exibiria àquela época os primeiros sintomas de uma crise que ameaçava dismantelar seus pressupostos normativos mais elementares (BAMBACH, 1995, p.24-25).

Consequentemente, os problemas que afligiram Wilhelm Dilthey durante toda a sua carreira passariam também a inquietar filósofos como Max Wentscher, em cuja *Ethik* (Ética) (1902) evidenciava-se que "o decurso histórico em si jamais pode nos garantir a existência de um valor absoluto" (WENTSCHER, 1902, p. 124).

Oito anos mais tarde, o diagnóstico de Wentscher influenciaria Rudolf Eisler a definir o historicismo em seu *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (Dicionário dos conceitos filosóficos) como "a abordagem relativista dos valores, concebidos como meros produtos de desenvolvimentos e contextos históricos" (EISLER, 1910, p. 490).

Por sua vez, Rudolf Eucken, antigo colega de Nietzsche e Burckhardt na Basileia, sintetizaria tais concepções ao notar que "a relação atual do ser humano com a história é repleta de confusões: nós dependemos e vivemos pela história, mas ao mesmo tempo sentimos que nossa vida se torna por ela cada vez mais oprimida" (EUCKEN, 1904, p. 252). Essa opressão histórica, causada por um tipo "angustiante de historicismo", era por ele concebida como recorrente, sobretudo, em tempos de incertezas, de relativismo de valores e de visões de mundo (EUCKEN, 1904, p. 259).

Visto como pernicioso à vida e propenso ao relativismo, nas três décadas que antecederam a Primeira Guerra Mundial, o saber histórico era admoestado por representantes dos mais distintos campos do conhecimento. Economistas, juristas, teólogos e filósofos aos poucos passaram a se atentar aos riscos do historicismo, que adquirira o significado de um tipo desmesurado de olhar sobre o passado (WITTKAU, 1992, p. 60).

Mas e quanto à ciência histórica em si? Estariam os historiadores do período também preocupados com os inconvenientes de um tipo nocivo de saber histórico?

Conforme apontado em uma série de estudos no campo da história da historiografia, poucos foram os historiadores dispostos a desafiar o *mainstream* acadêmico da disciplina histórica durante as quase cinco décadas de duração do Império Alemão. À exceção de Karl Lamprecht - personagem que exploraremos melhor adiante -, a grande maioria dos historiadores profissionais alemães abdicou de uma posição crítica face aos inúmeros problemas que viam emergir no interior de sua disciplina.

Ignorando as contradições fundamentais de seus métodos e de sua visão de mundo, os herdeiros tardios de Ranke não apenas desconsideravam as críticas que pululavam ao

seu redor, como optavam por conservar antigas posições e tradições epistemológicas (IGGERS, 1983, p. 128).

O que pode explicar tamanho nível de resignação por parte da historiografia alemã à época do segundo *Reich*? Uma resposta certamente reside naquele que havia sido o principal alicerce ontológico à consciência histórica da burguesia alemã daquele período: o significado semi-religioso adquirido ao longo dos anos pelo moderno Estado nacional alemão.

Da segunda metade do século dezoito em diante a nação havia entrado em cena como uma espécie de crença secular, um mito moderno capaz de fornecer sentido à existência em uma era de profundas transformações. Embora reivindicassem para si a diligência do saber científico, os historiadores do século dezenove foram os principais responsáveis pela construção de um perene mito nacional alemão, capaz de resistir às adversidades e aos conflitos de interesse por seu significado pelo menos até as primeiras décadas do século vinte (BERGER, 1997, p. 21-26).

Além das já bastante debatidas especificidades de sua experiência política, na realidade alemã a ideia de Estado, por sua vez, prevaleceu como norte principal, como a entidade capaz de colocar em prática os anseios representados pela mitologia da nação, servindo como uma espécie de referência axiológica máxima ao longo de praticamente todo o seu processo de modernização no século dezenove.

No âmbito intelectual, a confiança luterana nos desígnios divinos era o que permitia tanto a Humboldt quanto a Ranke – primeiros proponentes da cientificidade e da autonomia do moderno saber histórico científico - acreditarem em ideias (*Ideen*) que confeririam sentido às individualidades - os Estados nacionais - e ao seu desenvolvimento no interior da história universal.

Do mesmo modo, para Ranke, compreender (*Verstehen*) o passado "como ele realmente aconteceu" (*wie es eigentlich gewesen*), significava dedicar-se à apreensão destas mesmas ideias e tendências históricas elementares (IGGERS, 2011, p. xxix).

A exemplo do velho professor de Berlim, a segunda geração de historiadores que atuou nas universidades alemãs na segunda metade do século dezenove manteve inabalada essa idealização do Estado e da nação como amálgama de propostas políticas e de constructos epistemológicos. Diferentes do politicamente conservador Ranke,

entretanto, nomes como Johann Gustav Droysen, Heinrich von Sybel e Heinrich von Treitschke, moldaram a sua concepção de história tendo por referência a causa da unificação alemã sob a égide do Estado prussiano.

Ao tratar em sua *Historik* (1857) do que entendia como as forças éticas (*sittliche Mächte*), Droysen encontrava uma forma de conciliar a objetividade do saber histórico com as tendências políticas nacionalistas-liberais da burguesia letrada de sua época. Algo semelhante era reproduzido nas obras de Sybel e Treitschke, quando estes associavam concepções éticas ao ganho de mais poder por parte do Estado.

Além disso, todos os esforços historiográficos da Escola Histórica Prussiana - epíteto que lhes foi conferido a posteriori - convergiam para a criação de um mito nacional alemão pautado nos eixos do *borussianismo*³⁷ e da centralidade do poder do Estado (SOUTHARD, 1995, p. 1-2).

Com a unificação dos Estados alemães em 1871, os historiadores nacionalistas-liberais alinhariam o tom de suas narrativas à política oficial e ao estilo centralizador-autoritário do governo do chanceler Otto von Bismarck.

Nas últimas décadas do século dezenove, entretanto, o expansionismo imperialista e a busca por mercados levaria uma nova geração de historiadores – em sua maioria discípulos da Escola Histórica Prussiana - a readequar sua concepção de história ao novo cenário político internacional. Nos escritos de nomes como Max Lenz, Erich Marcks e Hans Delbrück, a cultura alemã legitimava a dominação e o conflito político contra nações vistas como rivais históricas do império alemão.

Realizando uma leitura bastante particular da teoria política rankeana, os historiadores da assim chamada *Ranke Renaissance*, tornar-se-iam grandes entusiastas do expansionismo naval e da busca por novas colônias desde o início do reinado de Guilherme II até a eclosão da Primeira Guerra Mundial em 1914 (JAEGER; RÜSEN, 1992, p. 92-95).

Baseando-se no mito nacional alemão - e na ideia de superioridade da cultura (*Kultur*) sobre a civilização (*Zivilisation*) -, a maior parte dos historiadores profissionais apoiou

³⁷ Tendência política abraçada por aqueles que acreditavam na proeminência do Estado prussiano durante - e após - o processo de unificação alemã. Pela importância adquirida por esse tipo de posição, o *borussianismo* tornou-se uma espécie de corrente historiográfica na Alemanha do século dezenove e da primeira metade do século vinte (HARDTWIG, 1980, p. 273).

com entusiasmo a entrada da Alemanha no conflito de 1914 (RINGER, 2000, p. 175). A cientificidade do saber histórico, outrora utilizada como justificativa para a unidade nacional, era agora instrumentalizada em favor da guerra e do expansionismo imperialista.

A história servia para justificar a existência do Estado, bem como o eminente significado do pertencimento à comunidade nacional alemã. Do mesmo modo, a criação de uma proposta e de uma identidade coletiva pareciam garantir a estabilidade de suas crenças em valores e em sentidos absolutos. Súditos leais da monarquia e do poder oficial, desde Ranke e Humboldt, até Lenz e Delbrück, os historiadores alemães tornaram-se-iam, nas palavras de Chris Lorenz, uma espécie de "sacerdotes do Estado" que além de cultivar a autoridade soberana e sua infundável busca pelo poder, contribuiriam decisivamente para a formação de uma mitológica identidade nacional (LORENZ, 2013, p. 36).

Seria necessário que as milhares de perdas humanas causadas ao longo do conflito e finalmente a derrota de 1918 levassem parte da historiografia local a refletir a respeito dos erros e contradições inerentes à disciplina e à visão de mundo por eles sustentada. O clima de desilusão política e intelectual influenciaria alguns historiadores a tomar posições bastante distintas em relação àquela que havia sido a concepção de história mais tradicional entre os historiadores alemães.

A estabilidade de outrora daria lugar a um sentimento de crise de consciência e de ruptura, gerando uma série de novas interpretações a respeito da realidade no pós-1918 e ao longo de todo o período da República de Weimar (HARDTWIG, 2007, p. 11).

Como demonstrado por Friedrich Jaeger, o colapso desta confiança nas propriedades redentoras da nação atingiu não apenas os acadêmicos e a elite intelectual do país, como amplos setores da burguesia alemã (JAEGER, 1996, p. 52). A crítica à subserviência ao Estado - como na obra *O súdito* (1914) de Heinrich Mann - ou mesmo a difusão das noções de crise e declínio cultural - como em *A decadência do Ocidente* (1918) de Oswald Spengler -, evidenciavam a crescente contestação de antigos postulados, ao mesmo tempo em que revelavam a atmosfera de disputa que ao longo da República de Weimar conferiria novos contornos ao significado de termos como Estado, nação e modernidade.

As noções de progresso e formação - antigos pilares do nacionalismo liberal burguês - deram lugar às ideias de niilismo, pessimismo e decadência, termos que passavam a inundar os principais periódicos acadêmicos e publicações comerciais de grande circulação (DOERING-MANTEUFFEL, 2003, p. 209). Do mesmo modo, o conceito de historicismo viria outra vez à tona, novamente como sinônimo de relativismo de valores, mas doravante associado principalmente às noções de crise e de ruptura.

Ademais, conforme apontado por Oexle, mais do que a impossibilidade de justificar o anterior mito nacional em recurso à narrativa histórica, a crise do pensamento alemão ao longo da República de Weimar representou a dificuldade em se estabelecer critérios de validade fixos para antigos valores e referências éticas. Afinal, a nação alemã – sobretudo o que se concebia como a missão mundial de sua cultura – não apenas falhara em seus propósitos, como sacrificara toda uma geração em nome dos desígnios de uma quimera nacional (OEXLE, 2007, p. 75).

Este colapso da estabilidade entre "ser" e "dever ser", em parte derivado de uma profunda crise de identidade, se evidenciava nos inúmeros esforços interdisciplinares pela elaboração de novas maneiras de se pensar a relação entre ciência e vida prática naquele período. Fosse por meio de antigas ou de novas disciplinas - como no caso da teologia e da sociologia respectivamente -, uma ampla reordenação entre valores e saberes - ou entre ética e ciência - se mostrava cada vez mais urgente entre os intelectuais de língua alemã.

Afinal, após a ruína do mito e da visão de mundo histórica como um todo, seria necessário restabelecer novos nexos de sentido em uma realidade cada vez menos propícia ao florescimento de crenças, de referências valorativas e de novas utopias políticas (GORDON; MCCORMICK, 2013, p. 5). Estas demandas, por sua vez, levariam à reflexão a respeito do papel de uma ciência histórica eticamente retificada e apta a lidar com os desafios de uma era pós-dogmática.

Tais questões se relacionavam em última instância à esfera da crença em valores - religiosos ou seculares - e neste sentido não é surpreendente que os mais empenhados em fornecer respostas a tais desafios tenham sido justamente homens de letras interessados na relação entre mito, religião, ciência e modernidade.

Entre o fim do século dezenove e o início do século vinte, poucos nomes se empenharam tanto em solucionar tais questões quanto o teólogo Ernst Troeltsch e o

sociólogo Max Weber. Não é à toa que, no mesmo período, as questões colocadas por esses dois intelectuais tenham tido impacto profundo sobre a ciência histórica alemã e pelas perspectivas de mundo a ela associadas.

Diante da relevância deste debate, nas próximas páginas buscaremos tratar especificamente das análises e soluções propostas por Troeltsch e Weber para os problemas enfrentados pelo pensamento histórico durante aqueles anos. Além disso, longe de acreditarmos que a historiografia profissional alemã como um todo tenha se mantido inerte frente a tais desafios, visamos ao final deste capítulo analisar também o posicionamento de Otto Hintze, historiador e professor da Universidade de Berlim que, assim como Meinecke - personagem central de nossas digressões a partir dos próximos capítulos - buscou encontrar respostas para as questões levantadas pela discussão interdisciplinar de sua época.

Assim, de modo a suscitar uma melhor compreensão a respeito deste importante momento vivido pela ciência histórica e pelo pensamento moderno de um modo geral, nas páginas que seguem trataremos em maior detalhe das reflexões destes três intelectuais, atentando para seus pontos de vista e considerando os dois pilares fundamentais de suas propostas para a solução da crise do historicismo: o problema ontológico e a questão epistemológica.

Ao refletirem a respeito dos limites do pensamento histórico e da complexidade da realidade em tempos modernos, Troeltsch, Weber e Hintze, propuseram novas formas de entender as ferramentas de compreensão do real, buscando relacioná-las a possíveis soluções para o problema dos valores e da conduta da vida prática em tempos modernos.

Nas reflexões do teólogo, do sociólogo e do historiador é possível contemplar uma importante parte da imensa atmosfera de renovações e debates ocorridos no ambiente intelectual alemão de tendência liberal-democrática³⁸ nas primeiras décadas do século passado. Embora por uma questão de espaço não possamos tratar dos representantes de outras disciplinas igualmente afetadas por tais contendas - como a filosofia ou a

³⁸ Principalmente devido ao seu diálogo e sua influência direta sobre as ideias de Meinecke, nesta etapa de nossa investigação trataremos em especial de pensadores associados à tendência de pensamento liberal-democrática alemã dos últimos anos do Império e das décadas subsequentes à Primeira Guerra Mundial. No entanto, como buscaremos demonstrar em nosso próximo capítulo, a discussão a respeito do historicismo e da crise da noção moderna de história esteve longe de se limitar a este tipo de tendência política, tendo as posições de vários intelectuais neo-conservadores sido essencial para a existência deste debate.

nascente antropologia filosófica - as reflexões dos autores em tela permitirão que desenvolvamos um melhor entendimento dos impactos da crise da história sobre Meinecke em específico e sobre a ciência histórica alemã da primeira metade do século vinte como um todo.

Ernst Troeltsch e a busca pelo absoluto na história

Ernst Peter Wilhelm Troeltsch nasceu na cidade bávara de Haunstetten em 1865. Oriundo de uma família de médicos da classe média urbana local, no fim dos anos 1870 ele seguiria para Augsburg onde concluiria seus estudos básicos no tradicional ginásio humanista bei St. Anna. Em 1883, Troeltsch iniciaria seus estudos de teologia na mesma cidade, mas logo se transferiria para as universidades de Erlangen, de Berlim e finalmente, de Göttingen, onde, após se doutorar em 1888, iniciaria seus trabalhos como *Privatdozent* a partir de 1891.

Durante os seus anos de estudos teológicos, Troeltsch foi bastante influenciado pela teologia liberal e pela escola de história da religião de Göttingen, representada em especial pela figura de seu antigo professor, Albrecht Ritschl (1822-1889). O ambiente familiar protestante não ortodoxo e a sua multifacetada formação acadêmica foram os elementos que permitiram ao jovem docente nutrir-se de uma variada gama de influências intelectuais que iam desde o campo teológico mais tradicional até a filosofia neo-kantiana de seu próprio tempo (MORGAN, 1977, p. 2).

Talvez mais do que qualquer outro intelectual de sua época, Troeltsch se deixaria impactar profundamente pelas contendas que desde o fim do século dezoito haviam tomado conta da disciplina teológica alemã. A discussão a respeito da historicidade dos milagres e da religião cristã, ou mesmo sobre a vida do Cristo histórico, eram naquele momento complementadas por um forte debate a respeito do significado do Cristianismo em tempos de ascensão da indústria e de uma sociedade de massas (CHAPMAN, 2001, p. 7).

Além de não concordar com as respostas da maior parte dos seus contemporâneos ortodoxos – tendo se afastado nos anos 1890 das posições sistemáticas de Ritschl –, Troeltsch acreditava que a teologia apenas poderia fazer sentido naquela realidade caso

levasse a sério os desafios teóricos e metodológicos que lhe haviam sido impostos pela moderna ciência histórica:

Devemos considerar o método histórico com toda a seriedade. Eu o digo não apenas por reconhecer a incerteza relativa de todo o conhecimento histórico (...) mas principalmente porque percebemos a interação do Cristianismo com o curso geral da história e pelo fato de considerarmos isso a tarefa de nossa pesquisa (TROELTSCH, 1913, p. 735).

Após trabalhar por um curto tempo na Universidade de Bonn como docente especialista nos campos da ética, da dogmática e da história dos dogmas, em 1894 Troeltsch seguiria para Heidelberg onde permaneceria na cátedra de teologia sistemática até o ano de 1915. Em Heidelberg, além de estreitar laços pessoais com Max Weber³⁹, Troeltsch daria continuidade às suas investigações sobre a teoria dos estudos teológicos e sobre a história das religiões.

Troeltsch estava certo de que uma atualização da teologia e do Cristianismo para as demandas de sua época necessitaria de uma abertura em relação a outras disciplinas e perspectivas de mundo. Afinal, a busca por soluções para o paradoxo surgido a partir encontro entre religião e ciência deveria ocorrer para além dos limites de uma única disciplina.

Dessa maneira, antes de qualquer historiador alemão de seu tempo, em ensaios como *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* (Sobre os métodos histórico e dogmático na Teologia) (1898) o teólogo bávaro extraíra diversos *insights* das discussões realizadas por Nietzsche e Dilthey a respeito das aporias do conhecimento histórico para a vida (QUIGLEY, 1983, p. 20).

De maneira semelhante a estes autores, Troeltsch buscava uma forma equilibrada de pensar a relação entre saber científico e vida prática. De forma ainda mais aguda que para Nietzsche e Dilthey, todavia, o teólogo sabia das implicações radicais que a cientificidade poderia possuir especialmente sobre aquele que ele concebia como um dos âmbitos mais elementares na afirmação da vitalidade humana: a fé religiosa. Ainda que cada vez mais restrito à esfera da consciência individual, o elo com o divino

³⁹ A relação entre Troeltsch e Weber é marcada tanto pela frutífera amizade e pelo intercâmbio acadêmico que os dois mantiveram nos tempos de Heidelberg, quanto pela divergência intelectual e pela ruptura definitiva - por discordâncias a respeito do significado da Guerra Mundial - em 1915. Como notado por Friedrich Wilhelm Graf, é muito difícil estabelecer de maneira precisa como o diálogo e a proximidade entre os dois se materializou em suas posições teóricas e em seus escritos como um todo, mas as inúmeras referências diretas - principalmente da parte de Troeltsch -, a semelhança dos temas de pesquisa e as direções tomadas por seus trabalhos revelam muito a respeito de um real intercâmbio intelectual entre ambos (GRAF, 2014, p. 278).

permanecia como um elemento crucial à necessária superação dos dilemas da contemporaneidade. Entretanto, mais do que uma simples reafirmação dogmática da religião, Troeltsch percebia que os postulados religiosos como um todo e a religião cristã em específico necessitavam enfrentar os desafios impostos pela moderna consciência histórica. Tendo uma vez se deixado seduzir pelos encantos da história, um simples retorno aos mares do dogmatismo não poderia mais ser vislumbrado pela disciplina teológica.

Mas como seria possível preservar a fé em um mundo entregue à relativização histórica das religiões e da própria experiência com o sobrenatural? Entendido como uma entre muitas outras religiões poderia o Cristianismo manter alguma relevância enquanto doutrina? Dado o nível de complexidade dessas indagações, não é surpreendente que Troeltsch tenha dedicado a maior parte dos seus anos como professor em Heidelberg para solucionar essas questões teológicas derivadas da abordagem histórica do Cristianismo.

É principalmente na obra *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (O absoluto do Cristianismo e a história da religião) (1901) que o teólogo buscava enfrentar pela primeira vez de forma direta alguns desses dilemas. Em seu entendimento, a perda do significado absoluto da religião cristã não deveria resultaria simples busca por redenção em sistemas metafísicos seculares.

É por isso que para Troeltsch o absoluto não poderia simplesmente derivar de um sentido *a priori*, devendo ser entendido como um valor escolhido pessoalmente por cada indivíduo em sua busca particular por referências normativas. Para o professor de Heidelberg, portanto, sob o crivo do criticismo histórico, o absoluto significaria "a perfeita auto-compreensão da ideia que busca por clareza completa, a auto-realização de Deus na consciência humana." (TROELTSCH, 1971, p. 55).

Subjetivando a antiga noção sobrenatural de absoluto, Troeltsch acreditava ter encontrado na consciência individual e na autonomia dos sujeitos a salvaguarda para um nexos religioso imanente apto a nutrir a vida humana e a "abraçar horizontes cada vez mais amplos" (TROELTSCH, 1971, p. 89).

Embora em seu esforço de reconceitualização Troeltsch tenha almejado adequar o sentido religioso cristão à consciência histórica moderna, mantendo ainda a preeminência do Cristianismo como "o ponto culminante de todas as religiões", não

faltariam críticas e acusações de relativismo às posições desenvolvidas em suas primeiras obras. Em parte devido a tais questionamentos, em seus anos de trabalho na Universidade de Heidelberg, o teólogo se aproximaria tanto da reflexão sobre os valores culturais efetuada pela filosofia neo-kantiana de Heinrich Rickert, quanto de uma abordagem sociológica da religião, tal qual elaborada na obra de seu colega Max Weber.

O resultado seria o desenvolvimento de sua própria concepção sociológica da religião que, na mescla entre antigos posicionamentos e reflexões teóricas mais recentes, o levaria a uma nova etapa em sua tentativa de compreender o fenômeno religioso (MATA, 2008, p. 236).

Da antiga preocupação com a possibilidade de manutenção da fé na contemporaneidade, Troeltsch passaria a interpretar a religião como um fenômeno sócio-histórico, principalmente com o intuito de estabelecer uma forma mais significativa de compreensões das contribuições presentes e futuras do Cristianismo para a cultura ocidental. Essa intenção ficava mais clara no trabalho *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (A doutrina social das igrejas e grupos cristãos) (1912), quando ele concluiu que em decorrência do caráter cada vez mais individualizado da fé na sociedade moderna, para além da esfera eclesiástica, a doutrina e a ética cristãs ainda encontravam uma influência cultural efetiva – mesmo que de forma mais fragmentada – no mundo ocidental (TROELTSCH, 1923, p. 986).

É por tal motivo que, desde o seu posicionamento na contenda a respeito do Cristo histórico, Troeltsch recorria à noção de "comunidades religiosas" (*religiösen Gemeinschaft*) que analisadas sob o crivo da história e da psicologia social poderiam suscitar o potencial criativo da religião cristã para a cultura do presente:

Esses tipos de círculos emergem com hierarquias definidas, centros firmes, formas de extensão e centros de força a partir dos quais o pensamento religioso pode continuamente renovar o seu poder (TROELTSCH, 1977, p. 195).

Como destacado por Iggers, essa análise antropológica da religião o levaria a desenvolver uma concepção bastante plural a respeito das trocas culturais entre as distintas nações e povos europeus (IGGERS, 1983, p. 185-186). No entanto, os acontecimentos de 1914 tornariam Troeltsch – que até então se interessara relativamente pouco por política – um ávido defensor da nação e cultura alemãs em específico.

Estas estariam sendo ameaçadas pelos interesses dos países ocidentais, de modo que a entrada da Alemanha na guerra mundial àquele ano era por ele vista como "uma maneira de manter ou preservar a nação em sua existência política ou em seu conteúdo ético-espiritual" (TROELTSCH, 1915, p. 218).

O seu alinhamento às "ideias de 1914" e à noção de uma necessária "guerra cultural" (*Kulturkrieg*) se enalteceriam ainda mais após sua ida para a Universidade de Berlim em maio de 1915. Na capital do Império Alemão, Troeltsch passaria a ocupar a cátedra de filosofia religiosa sócio-histórica e de história da religião cristã outrora pertencente a Dilthey⁴⁰, aproximando-se de igual modo de um círculo de acadêmicos e políticos liberais como Friedrich Naumann, Adolf von Harnack e Friedrich Meinecke.

Em parte devido à proximidade com esses intelectuais, Troeltsch aos poucos diminuiria o tom de sua defesa do conflito internacional, até finalmente juntar-se em 1917 à Liga Popular pela Pátria e Liberdade com o objetivo de opor-se à causa anexionista dos conservadores e nacionalistas radicais (HÜBINGER; TERWEY, 2006, p. 14).

A derrota alemã seguida pela revolução de 1918/19⁴¹ serviria para prover uma mudança ainda mais drástica em seus posicionamentos políticos e em sua visão de mundo. Tendo se filiado ao Partido Democrático Alemão (*Deutsche Demokratische Partei*) (DDP) em 1918, durante os primeiros anos da República de Weimar, Troeltsch ficaria conhecido por sua defesa da democracia e do regime republicano recém implementado na Alemanha. Em termos acadêmicos, sob a áurea do pessimismo e da crise econômico-cultural do pós-guerra, seus interesses residiriam novamente sobre a temática do relativismo histórico e da possibilidade de superação das aporias filosóficas do mundo moderno.

A mudança da teologia para os campos da história e da filosofia ampliava a sua possibilidade de trato com o tema que de forma direta ou indireta estivera presente em

⁴⁰ O próprio Dilthey havia indicado o nome de Troeltsch para a cadeira de filosofia em Berlim após a morte de Friedrich Paulsen em 1908. Anos mais tarde, Troeltsch dedicaria *O historicismo e seus problemas* (1922) a Dilthey e a Windelband.

⁴¹ Sob a influência da Revolução Russa de 1917 e de seu ideal internacionalista, além da crise econômica causada pela Primeira Guerra Mundial, grupos da esquerda revolucionária alemã iniciaram uma série de motins que resultaram em revoltas urbanas em Berlim e na criação de um regime socialista no Estado da Bavária em abril de 1919. No entanto, a revolução seria sufocada pelo governo social-democrata, através do grupo paramilitar *Freikorps*, que retomaria o controle, suprimindo a esquerda revolucionária tanto na Bavária de Eugen Leviné quanto na Berlim da Liga Espartaquista de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht. Os levantes revolucionários terminariam completamente apenas com o estabelecimento da constituição de Weimar em agosto de 1919 (LUTZ, 1967, p. 1-8).

seu trabalho desde os primeiros anos de sua carreira: a possibilidade de estabelecer normas considerando a historicidade fundamental da realidade. De fato, em seus últimos escritos e em especial no monumental - e inacabado - *O historicismo e seus problemas* (1922), sem ignorar o problema elementar da historicidade, Troeltsch se voltava para a busca por valores culturais capazes de levar à superação do relativismo e dos entraves a um desenvolvimento histórico da civilização ocidental em consonância com os mais elevados ideais éticos e políticos (GRAF; SCHLOSSBERGER, 2008, p. 2).

Sua morte repentina aos cinquenta e sete anos em fevereiro de 1923 frustraria esse projeto, mas não impediria que o seu drástico diagnóstico a respeito dos inconvenientes da história e da modernidade continuasse a exercer ampla influência sobre o debate acadêmico de sua época. Sobretudo a sua conhecida tese a respeito da "crise do historicismo", causaria forte impacto entre alguns representantes da disciplina histórica alemã ao longo das décadas subsequentes. Para uma melhor compreensão de tais contribuições, atentaremos no que segue para a noção troeltscheana de crise, para logo em seguida nos debruçarmos sobre os caminhos por ele apresentados como uma forma de solução àquilo que ele entendia como os problemas fundamentais do historicismo e da era moderna como um todo.

Troeltsch e a crise do historicismo

O trato de Troeltsch com o problema da crise do saber e dos valores culturais modernos é apresentada pela maior parte dos seus intérpretes como tendo ocorrido no período do pós-Primeira Guerra e em especial durante os seus últimos anos de vida. Entretanto, a ideia de que existiria uma crise não apenas na teologia, como no mundo moderno em geral já estava presente na primeira fase dos escritos teológicos de Troeltsch, especialmente no período em que ele trabalhou como docente pela Universidade de Heidelberg.

De todo modo, sua preocupação com os problemas da história continuaria a aparecer de forma cada vez mais constante e acompanharia as distintas mudanças de perspectiva ocorridas em sua obra nos anos subsequentes. O contato com a *Doutrina das visões de mundo* de Dilthey e com a *Filosofia como ciência rigorosa* de Husserl – ambas surgidas em 1911 - o conduziria à percepção de que as consequências do relativismo histórico poderiam ir muito além de uma ameaça à religião, levando-o em seguida a se preocupar

de uma forma mais ampla com a história e em especial com aquilo que dizia respeito aos seus efeitos colaterais para o âmbito da cultura (MATA, 2010b, p. 445).

Assim, na esteira de muitos de seus contemporâneos - e em especial sob a influência de Rudolf Eucken -, Troeltsch utilizaria a partir de 1913 o termo historicismo para definir aquilo que ele concebia como uma forma de historiografia responsável pelo "estímulo completo à perspectiva relativista de acontecimentos passados (...) e a um ceticismo nada produtivo para o presente" (TROELTSCH, 1925, p. 628).

Em seu texto, ele associava o conceito de historicismo ao processo de historicização do pensamento humano, destacando em especial a face negativa deste inexorável desenvolvimento moderno. Apesar da relativização dos valores associadas ao fenômeno não ser capaz de dissolver por completo a cultura europeia, Troeltsch assumia que à luz do ceticismo daqueles tempos a apreensão de um real espírito europeu estaria "mais do que nunca difícil de ser realizada" (TROELTSCH, 1925, p. 618).

Como visto, após sua breve euforia nacionalista durante os primeiros anos de guerra, o tom pessimista e as preocupações do intelectual com a crise do saber e da cultura de sua época retornariam no pós-1918. Após o colapso do ideal nacional, Troeltsch se tornaria um crítico ferrenho da antiga idealização alemã do Estado, passando a enxergar os limites éticos da percepção de individualidade histórica: "a ânsia do espírito alemão em encontrar uma incorporação no Estado deu lugar ao mesmo tipo de imperialismo existente em todos os outros lugares do mundo" (TROELTSCH, 1922, p. 495).

No entanto, apesar de apontar para a inépcia do que concebia como uma frágil historiografia "protestante-liberal-prussiana ou agnóstico-nacionalista-imperialista", para Troeltsch ela representaria apenas o resquício de uma concepção histórica antiquada e incapaz de apreender a "anarquia de valores" vivida àquele tempo.

Troeltsch esclarecia esse diagnóstico no seu artigo *Die Krisis des Historismus* (A crise do historicismo) (1922), ao perceber que o historicismo - doravante definido como "a historicização completa de nossas sensações e saberes a respeito do mundo espiritual, tal qual ocorrido ao longo do século dezenove" - possuiria um caráter dubio, pois ao mesmo tempo em que teria sido responsável pela construção de "todas as forças do passado existentes no presente" ele também teria feito emergir a contestação radical de verdades universais, "fossem elas eclesiástico-sobrenaturais (...), ou até construções

racionais eternas, como o Estado, o direito, a sociedade, a religião e os costumes" (TROELTSCH, 2002, p. 437).

Concebendo o historicismo como um fenômeno específico da modernidade, com padrões de intensidade distintos em sua relação com diferentes realidades culturais, Troeltsch acreditava ser capaz de definir de maneira mais precisa o que ele enxergava como o momento de crise vivido por esse tipo incontornável de percepção humana de sua própria historicidade (OEXLE, 2007, p. 13).

Deste modo, em seu artigo ele definia a crise do historicismo a partir de três dimensões fundamentais: 1) em primeiro lugar, ela estaria relacionada à possibilidade de obtenção de um conhecimento objetivo da realidade, representando um abalo na "ordem estrutural das leis do pensamento" que impossibilitaria a apreensão "do contexto e da essência real da coisa em si" (TROELTSCH, 2002, p. 441). 2) Em segundo lugar, a crise emergiria da incapacidade de organização sociocultural dos homens, das ideias que legitimariam a existência do Estado, e por conseguinte das próprias ciências históricas capazes de prover sentido a estas instituições. E por último, 3) Troeltsch relacionava a crise ao "abalo dos sistemas éticos tanto em seus fundamentos, quanto em seu conteúdo prático", algo que afetaria de maneira direta a própria legitimação do saber histórico enquanto ciência (TROELTSCH, 2002, p. 446).

Troeltsch complementaria melhor sua definição meses mais tarde, à época do lançamento do primeiro volume do seu *O historicismo e seus problemas*. No primeiro capítulo do livro, o catedrático de Berlim esclarecia que a crise de seu tempo se relacionava menos à disciplina histórica em si, do que com "a concepção dos valores históricos a partir dos quais pensamos e construímos a teia da história" (TROELTSCH, 2010, p. 451).

Para o autor, a radicalidade moderna teria levado a uma transformação "a partir de dentro" dos "valores históricos da cultura europeia" que por sua vez teria ocasionado "uma gigantesca ânsia de concentração da vida histórica em forças e fins uniformes, de interpenetração dos valores históricos numa totalidade espiritual e vital" (TROELTSCH, 2010, p. 452). Em outros termos, atribuindo a causa da crise aos constituintes radicais da modernidade - acentuados após a guerra mundial e a revolução - e não simplesmente à ciência histórica em si, Troeltsch se distanciava em certa medida

do diagnóstico nietzscheano, enxergando a disciplina histórica mais como uma vítima, do que como a causadora dos problemas fundamentais do historicismo.

Todavia, os novos tempos demandavam altivez intelectual e Troeltsch não se contentava com uma atitude passiva por parte de seus contemporâneos historiadores. Isso porque apesar de ainda não sofrer radicalmente as consequências da crise, a ciência histórica passava a sentir os primeiros sintomas - perceptíveis na alta especialização e no crescente desinteresse dos mais jovens - daquela "tormenta de reestruturação do mundo" (TROELTSCH, 2010, p. 453).

Sem se adequar à dinâmica elementar entre saber e visão de mundo, a ciência histórica corria o risco de perder a sua vitalidade e capacidade básica de nutrir a vida e as demandas éticas do presente. Por isso, sem abdicar de sua cientificidade, a história deveria adequar-se às necessidades daquele momento, o que significaria em última instância repensar os pressupostos filosóficos e os próprios padrões (*Maßstäbe*) a partir dos quais ela poderia restabelecer referências à valoração (*Wertung*) e ao sentido do decurso histórico enquanto tal (TROELTSCH, 2010, p. 454-455).

Isso demandaria repensar não só os contornos do saber científico, como a essência da própria história, o que nos termos de Troeltsch seria uma tarefa específica da filosofia da história, ou aquilo que ele concebia como a própria capacidade de restabelecer "as relações da história com a visão de mundo" (TROELTSCH, 2010, p. 454). Por não se restringir simplesmente ao campo da lógica, possibilitando uma dinâmica entre a "empíria e a ética histórica" a filosofia da história seria o único campo de reflexão capaz de estimular "a construção a partir da história, de um sistema cultural em sintonia com o presente e com desenvolvimentos futuros" (TROELTSCH, 2008, p. 258).

Apesar de ter vivido o seu auge nos grandes sistemas de Hegel, Comte e Marx, Troeltsch acreditava que uma filosofia da história reestruturada e repensada para as demandas daquela época possuiria o potencial de revigorar o saber e a visão de mundo histórica naquele conturbado início de século (KLAPWIJK, 2013, p. 195). É precisamente a partir deste resgate do significado da filosofia da história que residiria o principal caminho apontado por Troeltsch como uma possível saída para a crise do historicismo. Trataremos mais detidamente sobre esse ponto no que segue.

A filosofia da história e a síntese cultural do europeísmo: as soluções de Troeltsch para a crise do historicismo

Em *O historicismo e seus problemas*, Troeltsch deixava claro que apesar de viver um período de crise em seus postulados, como condição própria da modernidade ocidental, o historicismo possuiria "vantagens e desvantagens" elementares, perceptíveis, sobretudo ao longo da história europeia dos dois últimos séculos. Afinal, o impulso por historicização surgido no século dezoito teria sido importante para o aperfeiçoamento do saber científico e para a formação dos Estados nacionais, ao mesmo tempo em que contribuía para a difusão de uma atmosfera cética e hostil à cultura europeia desde as últimas décadas do século dezanove: "o que antes fora uma liberação e uma elevação tornou-se um ônus e uma fonte de desordem" (TROELTSCH, 2010, p. 457).

Essa definição do historicismo como a própria condição do homem moderno e mesmo como um pressuposto ontológico incontornável, era o que permitia a Troeltsch - diferentemente da maior parte dos seus contemporâneos - falar em uma crise "do historicismo" e não simplesmente em uma crise causada "pelo historicismo". Isso também é o que o levava a entender ser inútil buscar uma solução fora deste horizonte histórico elementar, sendo necessário uma "superação da história pela história", isto é, a necessidade de se pensar as soluções para o dilema do relativismo do saber e dos valores levando em consideração a sua própria finitude e relatividade históricas fundamentais (WITTKAU, 1992, p. 152).

Como visto anteriormente, Troeltsch acreditava ter encontrado a solução para este paradoxo historicista através de uma forma de filosofia da história capaz de fornecer "um padrão, um ideal e uma ideia compatíveis com o presente (...) e aptos a criar uma nova unidade cultural" (TROELTSCH, 2008, p. 298). Entretanto, o próprio autor apontara em sua obra e desde o início de sua carreira, para os limites existentes na ambição totalizante – que tornaria os indivíduos “meras marionetes” (TROELTSCH, 2008, p. 480) - da maior parte das modernas filosofias da história. Deste modo, o que teria levado Troeltsch a pensar neste tipo de caminho como forma de solução para a crise de sua época?

A resposta reside não só no âmbito dos seus interesses acadêmicos, como também em seus embates como pensador político e defensor da causa liberal-democrática no período que se seguiu à Primeira Guerra Mundial na Alemanha republicana. Pela defesa

do regime parlamentar da República de Weimar, Troeltsch não hesitava em classificar o seu *O historicismo e seus problemas* como uma resposta ao best-seller *O declínio do Ocidente*, do intelectual neo-conservador Oswald Spengler (CHO, 1999, p. 238).

Figurando como uma espécie de outsider em relação aos círculos acadêmicos alemães, Spengler ficara conhecido internacionalmente não apenas pelo pessimismo de sua filosofia da história "às avessas" presente em sua obra mais famosa, como por suas posições marcadamente antidemocráticas e inclinadas a um tipo prussiano de conservadorismo nacionalista (CHO, 1999, p. 244).

Contra o sistema spengleriano - visto por Troeltsch como "uma organologia, puramente contemplativa, particularizante e individualista" (TROELTSCH, 2008, p. 165) - Troeltsch propunha um tipo distinto e politicamente responsável de filosofia da história que, no lugar de pensar as contradições e paradoxos do mundo ocidental - os antagonizando aos valores alemães - pretendia integrar os seus constituintes culturais em um sistema de pensamento dinâmico e capaz de orientar o futuro da sociedade europeia naqueles anos de reestruturação política e cultural.

Para se contrapor ao pessimismo e ao diletantismo filosófico de Spengler - e de muitos outros intelectuais neo-conservadores do período -, Troeltsch recorria ao que via como as principais tendências intelectuais preocupadas com a superação do problema do historicismo àquele tempo. Estas seriam identificáveis principalmente na hermenêutica compreensiva de Wilhelm Dilthey e nos esforços de sistematização da filosofia neo-kantiana de Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert (GRAF; SCHLOSSBERGER, 2008, p. 8).

Troeltsch apreciava o trabalho de Dilthey, sobretudo, pelo fato do filósofo ter buscado estabelecer o significado específico das ciências humanas, propondo uma saída para os dilemas do relativismo moderno a partir da compreensão dos fenômenos históricos individuais. Por outro lado, a tradição neo-kantiana de Windelband e Rickert, propunha a solução do mesmo problema considerando a lógica fundamental da consciência humana em recurso ao que concebiam como a estrutura básica de um racionalismo transcendental.

Troeltsch reconhecia os esforços das duas tendências intelectuais, mas acreditava que ambas não iam longe o suficiente no trato com uma urgência prática maiornaqueles tempos de crise: a construção de referências éticas - de um "dever ser" (*Sollen*) - ,

capazes de produzir direção e unidade para o desenvolvimento futuro da história europeia (SCHLOSSBERGER, 2006, p. 126). Nem a hermenêutica histórica de Dilthey nem a lógica filosófica dos neo-kantianos haviam sido capazes de estabelecer uma dinâmica entre normas e historicidade, algo que nos termos de Troeltsch deveria ser buscado na relação entre a individualidade da história e a contemplação universalista da filosofia:

É a tarefa de uma filosofia material da história em primeiro lugar e de forma decisiva alinhar-se aos ideais prático-éticos acima citados, levando à solução do problema dos padrões a partir dos quais somos capazes de dimensionar passado, presente e futuro, ao mesmo tempo em que ela seja capaz de estabelecer a relação entre esses distintos padrões individuais com um significado mais universal e geral (TROELTSCH, 2008, p. 303).

Esse tipo material de filosofia da história se distanciava das pretensões absolutas existentes na religião ou em antigos sistemas metafísicos, ao mesmo tempo em que buscava superar o subjetivismo da pesquisa histórica empírica, pois se basearia em uma síntese historicamente inclinada de tudo aquilo que de mais elevado a civilização ocidental teria produzido em termos de valores e referências éticas. Essa “síntese cultural” (*Kultursynthese*) se pautaria de igual modo na própria essência de contextos histórico-culturais específicos - e não simplesmente em construções lógico-abstratas - que, em sua capacidade de estímulo e interação mútua, geraria o influxo e os padrões responsáveis por seu desenvolvimento subsequente:

Deve sempre ser a tarefa (do historiador-filósofo), a percepção do desenrolar de um círculo cultural individual nos termos de uma síntese cultural, já que esta é responsável tanto por revelar a sua essência quanto a sua realização ulterior (TROELTSCH, 2008, p. 392).

Estabelecendo uma síntese cultural derivada da experiência histórica, Troeltsch acreditava ter encontrado um padrão lógico a partir do qual o historiador poderia compreender o passado e dele extrair o conjunto de valores necessários para a orientação das ações de sua sociedade no presente. Com isso ele acreditava ter solucionado tanto a questão do relativismo de valores, quanto o problema da objetividade do saber histórico (NIX, 2010, p. 109).

De todo modo, tendo depositado forte ênfase na essência do decurso histórico, Troeltsch precisava ainda esclarecer os contornos e as referências específicas que a ideia de cultura possuiria em sua filosofia da história. Afinal, quais deveriam ser o ponto de partida e os limites formais para essa síntese cultural do mundo ocidental?

Ciente das inadequações de uma concepção filosófica demasiado abrangente - como o ideal iluminista de humanidade -, e também dos equívocos da noção historicista de individualidade - com sua obcecada ênfase no Estado-nacional - na última parte de sua obra, Troeltsch apresentava o que acreditava ser o equilíbrio correto em termos de referência à síntese cultural buscada em sua filosofia da história, o que em sua perspectiva seria apresentado a partir da "ideia universal de europeísmo":

Para nós existe apenas a história universal da cultura europeia, que certamente deve olhar comparativamente para outras culturas de forma prática e teórica de modo a compreender a si e a sua relação com os outros sem se deixar amalgamar em um tipo generalista de história da humanidade e do desenvolvimento humano (TROELTSCH, 2008, p. 1028).

A formação do mundo ocidental e de suas forças propulsoras - expressas nos períodos do profetismo hebraico, do helenismo clássico, do imperialismo romano-helênico antigo e da Idade Média ocidental - havia convergido para o surgimento dos valores que constituíram a essência do moderno espírito europeu. Transpondo a soberba nacionalista e etnocêntrica de outrora, esse tipo descentralizado de europeísmo poderia ser uma espécie de filtro a partir do qual o historiador estaria apto a compreender outras culturas e civilizações, ao mesmo tempo em que estimularia o desenvolvimento do seu próprio complexo cultural.

Como uma forma de libertação da mera contemplação e como uma fuga do círculo ("vicioso") da hermenêutica, essa "síntese cultural do europeísmo" era a resposta pragmática que Troeltsch fornecia não só à crise do historicismo, como aos próprios problemas da cultura e da sociedade europeias do período (HARRINGTON, 2004, p. 486).

Apesar de não ter tido tempo de apresentar a aplicação prática de sua filosofia da história - algo que era pretendido no segundo volume de seu trabalho sobre o historicismo -, sabe-se que a proposta de Troeltsch por uma síntese cultural pode ser vista como uma espécie de releitura dos mesmos problemas teológicos que o haviam afligido no início de sua carreira (ADAMS, 1971, p. 8-9). Se outrora ele se preocupava em estabelecer o significado do absoluto cristão frente à história das religiões, em seu trabalho tardio, Troeltsch ampliava a questão para o âmbito da ética e da cultura, encontrando no criticismo histórico-filosófico da tradição europeia uma saída para o problema do declínio cultural e do relativismo de valores.

Como já mencionado, essa busca por um meio termo entre o absoluto da história mundial e as especificidades da individualidade nacional, pode ser interpretada, por um lado, como uma resposta epistemológica às tradições hermenêutica e neo-kantiana de pensamento, quanto, por outro, como um enfrentamento às antigas e às mais recentes tendências nacionalistas e anti-democráticas existentes no período da República de Weimar. De qualquer forma, a percepção da questão e as soluções buscadas por Troeltsch àquele momento não podem ser de fato compreendidas caso não consideremos uma das principais motivações para a formulação de sua filosofia da história: as suas discordâncias em relação às respostas de Max Weber aos mesmos problemas. Por tal motivo, a importante contribuição weberiana para as discussões a respeito da crise da história estarão a seguir no cerne de nossa análise.

Max Weber e os paradoxos da modernidade ocidental

Max Weber nasceu na cidade de Erfurt, um ano antes de Troeltsch, em 1864. Seu pai, Max Weber Sr. era um político de formação jurídica e um proeminente membro do Partido Nacional Liberal alemão. Por isso, quando seguiu para a Universidade de Heidelberg em 1882 com o intuito de cursar direito, o jovem Max em grande medida seguia os passos do pai não apenas no estudo da lei, mas também ao matricular-se em cursos de história, economia e filosofia.

Após um ano de serviço militar, em 1884, Weber continuaria seus estudos, desta vez na Universidade de Berlim, se concentrando em especial nos temas da história econômica e do direito. Assim, sua tese de doutoramento, escrita em 1889, trataria da história das companhias de comércio medievais. Dois anos mais tarde, ele se habilitaria para a docência universitária com uma tese a respeito da história agrária romana, em que o direito e a economia continuavam a figurar como temas centrais em sua pesquisa (GERTH; MILLS, 2013, p. 3).

Depois de lecionar por um curto período em Berlim, em 1894, Weber aceitaria um posto como professor de economia na Universidade de Freiburg. Dois anos mais tarde ele seguiria para Heidelberg, onde ocuparia o cargo de docente da mesma disciplina. No sudoeste alemão Weber estreitaria laços com importantes nomes do círculo intelectual local como Georg Jellinek, Paul Hensel, Karl Neumann e, como já mencionado, Ernst Troeltsch.

Assim como o seu colega teólogo, Weber se deixaria influenciar profundamente pelas inúmeras polêmicas teórico-metodológicas que tomaram conta das ciências humanas alemãs nos anos em torno de 1900. Do mesmo modo que Troeltsch, Weber estivera bastante preocupado nos anos 1880 com os dilemas envolvendo a teologia e a história das religiões. De qualquer forma, não é possível ignorar que em sua primeira década em Heidelberg, a questão que mais o afligiu foi a contenda dos métodos envolvendo a Escola Histórica Alemã de Economia e a Escola Econômica Austríaca (RINGER, 2004, p. 21).

A já referida polêmica se arrastava há duas décadas e dizia respeito às divergências entre a perspectiva histórica de Gustav Schmoller e a tendência abstrata de conceber a teoria econômica nos termos do neo-classicismo de Carl Menger. Entre o empirismo de Schmoller e a abstração normativa de Menger, Weber recorria à lógica neo-kantiana para tratar da importância dos conceitos como mediadores intransponíveis entre o sujeito e o objeto na pesquisa no campo das ciências da cultura.

Em seu ensaio *A objetividade do conhecimento na ciência política e na ciência social* (1904), o intelectual buscava uma espécie de meio termo capaz de considerar tanto o caráter individual de fenômenos históricos subjetivos, quanto o rigor analítico de uma meticulosa epistemologia científica. Para tal ele recorria à noção de "tipo ideal", o instrumento heurístico que possibilitaria a compreensão - ainda que limitada - de elementos culturalmente significativos da realidade:

Tais conceitos são configurações nas quais construímos relações, por meio da utilização da categoria de possibilidade objetiva, que a nossa imaginação, formada e orientada segundo a realidade, julga adequadas (WEBER, 2001, p. 140).

Apesar de concordar com Dilthey a respeito da distinção entre as ciências humanas e naturais, Weber rejeitava boa parte da intuição psicológica derivada da hermenêutica, apelando em contrapartida a uma estrutura lógica capaz de fornecer o rigor científico necessário à compreensão de fragmentos do real.

De todo modo, ele não negava a influência exercida pela tradição de pensamento histórico em sua metodologia e, embora criticasse o que via como o caráter demasiado ingênuo da intuição histórica, sua noção de tipos ideais estava longe de resignar-se a leis gerais ou a uma interpretação naturalista da realidade histórica (BEISER, 2011, p. 526).

O texto sobre a objetividade marcava a estreia de Weber como diretor associado, juntamente com Edgar Jaffé e Werner Sombart, do *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Arquivo para a Ciência Social e a Ciência Política), o principal periódico responsável pela publicação dos trabalhos do que se conceberia como a nascente ciência social alemã. Além disso, o artigo representava a retomada da produção acadêmica do autor que, desde a morte do pai em 1897, havia passado por transtornos psicológicos que o impediram de realizar qualquer atividade como docente ou pesquisador.

O ano de 1904 também ficaria marcado por uma viagem de três meses aos Estados Unidos com o intuito principal de participar do Congresso de Artes e Ciências da Feira Mundial de Saint Louis, bem como pela publicação da primeira parte de *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904/1905), sua obra mais conhecida. O trabalho, publicado na forma de dois artigos para o *Arquivo*, derivava do interesse do autor pelo papel cultural da religião no processo de modernização ocidental (SCHLUCHTER, 1985, p. 148).

Em seu estudo, Weber tinha por objetivo "desvendar e explicar a gênese e a peculiaridade do racionalismo ocidental e (...) sua forma moderna", posicionando-se, por um lado, em relação às pesquisas da ciência econômica alemã a respeito do significado do capitalismo ocidental e, por outro, face às discussões em torno do lugar do ascetismo religiosos nesse processo (WEBER, 2011, p. 32). Ademais, em *A ética protestante*, Weber desenvolvia pela primeira vez um estudo empírico a respeito do que compreendia como o inexorável e ambíguo "processo de racionalização" vivido pelo mundo ocidental, uma ideia chave que figuraria doravante no cerne de sua concepção sobre a história (SELL, 2013, p. 89).

Ainda que afastado da atividade docente, Weber se mantinha ativo na realização de suas pesquisas e nas acaloradas discussões do círculo de intelectuais que frequentavam a sua casa em Heidelberg. Em parte devido à herança familiar recebida em 1907, sua situação financeira permitia que ele continuasse suas investigações, ao mesmo tempo em que se engajava em atividades institucionais e intelectuais como, por exemplo, a fundação da *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* (Associação Alemã de Sociologia) e o início da escrita do seu *Economia e sociedade* em 1909.

Os anos que antecederam o início da Primeira Guerra Mundial seriam marcados por um amplo debate público a respeito da política e do lugar do Império Alemão no cenário

internacional europeu. Weber, que jamais escondeu seus sentimentos nacionalistas⁴², passaria a refletir de maneira frequente sobre o significado da moderna estrutura estatal, bem como a respeito da organização interna e da demanda por poder e hegemonia internacionais por parte de seu país.

Embora tenha se distanciado do tipo severo de nacionalismo que marcara os seus escritos nos anos 1890, o autor de *Economia e sociedade* não abdicaria de uma concepção política pautada pelo pragmatismo quanto às noções de poder e dominação, em especial no concernente à relação entre os modernos Estados nacionais. Weber concordava com Burckhardt a respeito do caráter diabólico do poder, mas ao contrário do historiador suíço ele não se tornaria cético em relação ao poder do Estado, tampouco no que se referia ao seu papel no desenvolvimento da cultura (MOMMSEN; STEINBERG, 1990, p. 47-48).

Talvez por uma influência da filosofia tardia de Nietzsche, a luta pelo poder era vista por Weber como um princípio fundamental de toda a vida cultural: "a preservação da cultura nacional está relacionada necessariamente à política de poder" (WEBER, 1971, p. 145).

Nestes termos, não é surpreendente que ele tenha apoiando a entrada da Alemanha no conflito mundial de 1914. Embora descontente em relação aos grupos políticos internos e quanto à capacidade de liderança de Guilherme II, o intelectual via na guerra a chance de unificação de seus compatriotas sob uma única causa nacional, bem como a necessidade do Império Alemão agir de maneira responsável no cenário político europeu.

Assim como boa parte da *intelligentsia* alemã do período, portanto, Weber enxergava nas "ideias de 1914" um dever ético da nação alemã no sentido de fornecer uma alternativa "às regulações dos oficiais russos por um lado e às convenções da sociedade anglo-saxã por outro" (WEBER, 1988, p. 39).

⁴² São conhecidas as posições nacionalistas radicais tomadas por Weber à época do seu discurso de posse na Universidade de Freiburg em 1894. Naquele momento, o intelectual se opunha à entrada de trabalhadores poloneses em território alemão e criticava de forma veemente os grandes proprietários rurais alemães (*Junkers*) em favor de uma concepção bastante severa de economia nacional. Como observado por Wolfgang Mommsen e Michael Steinberg, todavia, principalmente após o contato com a situação política da Rússia em 1905, Weber passaria a desenvolver uma visão mais complexa a respeito da questão nacional, abandonando quaisquer preconceitos étnicos e preocupando-se mais com questões referentes ao poder político do Estado alemão (MOMMSEN; STEINBERG, 1990, p. 35-67).

Não tardaria, entretanto, para que, assim como Troeltsch, Weber definisse de forma mais clara o sentido da guerra para a Alemanha, afastando-se das posições radicais dos ultra-anexionistas e pangermanistas conservadores. Ele passaria a entender a guerra como um conflito decisivo para os próprios interesses internos do país e embora estivesse muito longe de uma retórica pacifista, suas publicações ao longo do período revelavam sua intenção de garantir um acordo de paz capaz de reestruturar a política interior, bem como o lugar da nação alemã entre as grandes potências ocidentais:

Eu não dispararia um único tiro e não compraria um bônus de guerra se essa luta não fosse uma guerra nacional; se ela se relacionasse com a forma do Estado e fosse (...) uma guerra para conservar essa monarquia incapaz e essa burocracia apolítica (WEBER, 1921, p. 469).

A derrota de 1918 o levaria a sustentar de forma ainda mais veemente esses diagnósticos e intensificaria os seus ataques àqueles que ele concebia como os principais responsáveis pelo colapso da ideia nacional alemã: os políticos demagogos e os imprudentes homens de letras de seu país.

Não é à toa que no pós-guerra ele se envolveria de forma ativa com a política e com a atividade docente, tendo participado da fundação do Partido Democrático Alemão e aceitado cátedras, primeiro em Viena e posteriormente na Universidade de Munique em 1919 (RINGER, 2004, p. 73).

Naquele ano Weber participaria ainda da delegação responsável pelas negociações de paz em Paris, assim como do comitê designado para escrever a constituição da República de Weimar. Apesar de não ser um entusiasta do regime republicano, o intelectual prezava pela manutenção de um tipo liberal de democracia, rechaçando os excessos tanto da esquerda revolucionária quanto da direita radical alemã.

O apreço weberiano por uma ética capaz de discernir valores subjetivos e o rigor da objetividade científica de uma forma útil para a conduta da vida no presente era perceptível no tema das últimas palestras por ele proferidas na cidade de Munique. Primeiramente em *Ciência como vocação* (1917), Weber criticara os intelectuais alemães contemporâneos que em um exercício de "sacrifício do intelecto" insistiam em mesclar suas crenças e juízos de valor pessoais com a pesquisa e a atividade docente. Já em *Política como vocação* (1919) a crítica se dirigia à tendência utilitarista pela qual os políticos de sua época entendiam o seu lugar na sociedade alemã:

Uma ética de fins últimos e uma ética de responsabilidade não são contrastes absolutos, mas antes suplementos, que só em uníssono

constituem um homem genuíno - um homem que pode ter a vocação para a política (WEBER, 2013, p. 88).

A principal base para essas considerações residia na leitura weberiana a respeito das paradoxais consequências do processo de racionalização experimentado pelo mundo ocidental moderno. Naquilo que concebia como o fenômeno de paulatino "desencantamento do mundo" (*Entzauberung der Welt*), Weber enxergava por um lado os benefícios do ganho de autonomia de decisão por parte dos indivíduos e por outro a radical atomização da sociedade em decorrência do irrefreável processo de burocratização vivido pelo ocidente capitalista.

Envolvendo todos os âmbitos da vida, o mecanicismo burocrático ameaçava destituir de sentido esferas elementares do moderno convívio social como, por exemplo, as práticas da pesquisa científica e da atividade política (SWEDBERG; AGEVALL, 2005, p. 18-21).

Em grande medida a formulação de tais diagnósticos derivava dos seus primeiros estudos sobre a metodologia e epistemologia, bem como de sua análise sobre o papel da ética religiosa no surgimento do moderno sistema capitalista. De fato, apesar de desiludido com a política e com a prática docente, até o ano de sua prematura morte em 1920, Weber manteria sua preocupação com as aporias éticas da era moderna e com as possíveis soluções para os problemas vivenciados pela cultura e sociedade alemãs contemporâneas.

Para uma melhor compreensão do lugar do pensamento weberiano entre as distintas percepções a respeito da crise cultural de sua época, trataremos no que segue a respeito destes temas em específico, para logo em seguida nos debruçarmos sobre as soluções fornecidas pelo intelectual para tais dilemas.

Weber e a história “desencantada”

Se a grande maioria dos intérpretes do legado de Weber é uníssona em afirmar a centralidade da noção de racionalização em sua obra, da mesma maneira, poucos se inclinam a questionar o caráter antinômico de tal fenômeno no interior da concepção histórica weberiana.

Tal qual expresso pela ideia de burocratização, apesar de haver contribuído para a autonomia e para o domínio da natureza pelos indivíduos, o desenvolvimento da *ratio* ocidental teria ao mesmo tempo levado a um progressivo processo complexificação e mesmo de perda de sentido na vida dos homens modernos (IGGERS, 1983, p. 173). Dito isto, a melhor maneira de compreender essa antinomia na concepção weberiana de modernidade se dá sobremaneira a partir do entendimento daquilo que ele concebia como o processo histórico de “desencantamento do mundo”.

Assim como Troeltsch, Weber acreditava ter sido central o lugar ocupado pela religião no advento da moderna forma de vida, tendo dedicado muitos anos de sua carreira a um estudo comparado das religiões mundiais: a sua sociologia das religiões. De maneira oposta a Troeltsch, entretanto, Weber era cético em relação à capacidade das visões de mundo religiosas influenciarem de maneira decisiva o curso dos acontecimentos de sua época, tendo a noção de desencantamento do mundo sido a sua principal formulação conceitual capaz de explicar o desenvolvimento e a historicidade deste processo (GRAF, 2006, p. 225).

Ao contrário do que possa parecer à primeira vista, todavia, este eclipse do *ethos* religioso apontado por Weber não significava uma simples e unívoca evolução linear em direção à moderna ideia de secularização. Como perceptível no próprio termo escolhido pelo autor, desencantamento (*Entzauberung*) - também traduzível como “desmagificação” -, remetia principalmente a um multidirecional processo de racionalização e intelectualização ocorrido no interior da própria cultura religiosa ocidental (PIERUCCI, 2005, p. 70-71).

Weber explicava esta complexa relação entre razão e religião pela primeira vez em *Sociologia da religião - tipos de relações comunitárias religiosas* (1914), texto que comporia a primeira parte da obra póstuma *Economia e sociedade*.

No âmago da sociologia sistemática da religião desenvolvida por Weber residia a ideia de que em sua existência comunitária o homem necessariamente projetaria significados subjetivos que em recurso à religião adquiririam nexos e sentidos particulares de vida. Em outras palavras, mesmo em uma forma rudimentar, para Weber ações de caráter mágico ou religioso possuiriam lógica e racionalidade próprias, sendo necessário perscrutá-las em seus termos e em sua dinâmica peculiar (SCHLUCHTER, 2014, p. 35-36).

Esse pressuposto era aquilo que o permitia compreender a especificidade histórica dos distintos estágios vividos pela religião no mundo ocidental. Dessa forma, Weber enxergava nas antigas religiões pagãs greco-romanas a predominância de um elemento mágico-mitológico capaz de fornecer um significado específico para a existência daqueles indivíduos. Vivendo sob o prisma da magia e sob o domínio do carisma dos magos, apesar de ancorados em um sentido sobrenatural, os habitantes deste "jardim encantado" (*Zaubergarten*) se limitavam à imediatez de uma dinâmica religiosa politeísta e de valores intramundanos, não amparados por uma moralidade rígida ou por quaisquer ideais éticos transcendentais: "um 'deus' pode ser concebido como um poder que decide sobre o decurso de determinado processo concreto (...), no qual depois ninguém pensa mais ou interessa de novo somente quando este se repete" (WEBER, 2015, p. 281).

Foi o surgimento das assim chamadas religiões monoteístas de salvação que transformou o antigo círculo mágico-mitológico, quando a profecia do judaísmo antigo em associação com o pensamento científico helênico ofereceu uma nova lógica de relação dos homens com o além-mundo. Em um processo de eticização operado especialmente pelo impulso intelectual de "sacerdotes" e "profetas", a religião abandonava o pragmatismo intra-mundano de outrora e passava a determinar a relação do homem com o mundo a partir de posicionamentos valorativos últimos (SUKALE, 2002, p. 513).

Weber fazia questão de afirmar o papel característico da intelectualização neste gradativo processo de dissolução da magia e de desmagificação da realidade. No entanto, ele destacava que embora operado no interior de uma metafísica racional e de uma ética especificamente religiosa, a religião da salvação não eliminava por completo "as antigas ideias mágicas (nem no cristianismo)", mas fazia com que surgisse "uma possibilidade dupla (...) de relação com eles" (WEBER, 2015, p. 292).

É apenas na segunda edição de sua *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1920) que Weber tratava do que acreditava ser a culminação deste processo de "rejeição da magia sacramental como via de salvação", isto é, o advento do protestantismo ascético no século XVII europeu. Por sua absoluta libertação em relação à graça ritualística cristã - em especial devido à doutrina da predestinação - as seitas protestantes haviam estabelecido uma nova forma de se relacionar com o mundo,

quando na impossibilidade de acesso imediato à divindade cristã, os homens passaram a conceber a si mesmos como responsáveis diretos por seus próprios destinos:

As denominações anabatistas, ao lado dos predestinacionistas, sobretudo dos calvinistas estritos, consumaram a mais radical desvalorização de todos os sacramentos como meios de salvação e assim levaram o "desencantamento" religioso do mundo às suas últimas consequências (WEBER, 2004, p. 133).

O protestantismo ascético figurava como o estágio máximo daquilo que Weber concebia como a eliminação da magia e o final de um processo histórico-religioso milenar ocorrido (tão somente) no seio da cultura ocidental. Todavia, como ressaltado por Wolfgang Schluchter, a descrição deste longo desenvolvimento histórico representava apenas o primeiro sentido da noção weberiana de desmagificação - precisamente, aquilo que Weber denominava como o "desencantamento religioso do mundo" -, estando suas análises do período do mesmo modo preocupadas com as consequências de uma face ainda mais radical deste mesmo processo: o desencantamento histórico-científico da realidade (SCHLUCHTER, 2014, p. 2014).

É principalmente em *A Ciência como vocação* (1917) que o intelectual buscava definir de forma clara o lugar do pensamento científico neste processo de dissolução de elementos mágicos no entendimento humano do real. Tendo agido de forma concomitante à racionalização religiosa, sobretudo após o surgimento do ascetismo protestante moderno, a perspectiva científica passara a atuar de forma ainda mais abrangente na vida dos indivíduos, se contrapondo à ética religiosa e se estendendo às mais amplas esferas da sociedade e da cultura ocidentais:

(Intelectualização e racionalização crescentes) Significam principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado (WEBER, 2013, p. 97).

A ética universal das antigas concepções monoteístas de mundo daria lugar à fragmentação da realidade operada pelo cálculo e pela técnica, além de estabelecer uma inédita crença na auto-suficiência do intelecto no domínio do homem sobre a natureza. A ciência tomara conta do devir humano e embora alguns detentores do saber acreditassem ter nela encontrado a possibilidade de reiterar a confiança em valores últimos, Weber apontava para a ingenuidade desta posição, salientando em contrapartida, as limitações do saber científico como fonte legitimadora de sentidos para a existência: "precisamente os valores últimos e os mais sublimes retiraram-se da vida

pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para a fraternidade das relações humanas diretas e pessoais" (WEBER, 2013, p. 107).

A inaudita virtude de conduzir e guiar a própria vida (*Lebensführung*) de forma autônoma custara ao indivíduo moderno o ocaso da anterior plenitude religiosa de sentido, resultando de igual modo naquilo que Weber denominava como um tipo desencantado de politeísmo de valores:

Muitos deuses antigos, desencantados e doravante sob a forma de potências impessoais, emergem de seus túmulos, esforçam-se por ganhar poder sobre nossas vidas e novamente recomeçam sua eterna luta uns contra os outros (...). Toda busca de "experiência" provém dessa fraqueza. Pois fraqueza é: não ser capaz de olhar de frente, em seu severo semblante, o destino do nosso tempo (WEBER, 2013, p. 103).

Nesta incessante "luta entre Deuses", restaria aos sujeitos desta história desencantada a intrincada escolha por caminhos e valores em sintonia com suas vidas e consciências individuais (HIDAS, 2004, p. 53). Aos moldes de Nietzsche, Weber retirara da religião e da ciência a possibilidade de proferir a última palavra a respeito do significado da vida e de seus propósitos, fossem eles seculares ou extraterrenos.

Ao contrário do filósofo, entretanto, Weber ainda acreditava na chance do saber científico fornecer clareza a respeito de tais escolhas, buscando evitar uma postura cética no trato com a questão dos valores e da objetividade da ciência.

Embora utilizando outra terminologia - Weber jamais empregou o termo historicismo- , seu diagnóstico em torno da crise e dos paradoxos de sua época em muito se aproximava das conclusões troeltscheanas a respeito da mesma temática. De todo modo, Weber se mostrava mais cauteloso do que o teólogo em relação às possíveis soluções para tais dilemas e nesse sentido suas formulações sobre a relação entre ciência e valores o situam em uma posição bastante distante do que seria proposto pelo autor de *O historicismo e seus problemas*. É precisamente sobre esta saída weberiana para a crise de seu tempo que trataremos em nosso próximo tópico.

A solução de Weber para a crise da história: fatos, valores e a neutralidade axiológica

O interesse de Weber pela sociologia da religião e mesmo pelo estudo histórico-comparado das religiões mundiais não ocorria de forma aleatória. Em especial no

contexto da segunda década do século vinte, os ânimos em torno da guerra acirraram uma ampla discussão entre os acadêmicos alemães a respeito da relação entre saber e valores em uma contenda que ficaria conhecida a posteriori como a "disputa em torno dos juízos de valor" (*Werturteilsstreit*)⁴³.

Afinal, poderia o conhecimento científico legitimar ações políticas e em última instância até mesmo o conflito entre distintos Estados-nacionais? Como visto, a resposta de Weber a tal questionamento era enfaticamente negativa, e a sua tese a respeito do desencantamento do mundo tinha por intuito eliminar quaisquer dúvidas a respeito do insuperável abismo existente entre o campo do saber científico e as aporias do "dever ser". Ao fim e ao cabo, tratando do declínio da religião - e de quaisquer aspirações à legitimação científica de valores últimos -, Weber afrontava a demagógica posição de seus contemporâneos catedráticos que, em recurso à retórica acadêmica, visavam fundamentar as mais variadas crenças político-partidárias.

De todo modo, seria errôneo afirmar que tais posições teriam surgido no calor dos intensos eventos que marcaram os últimos anos de vida do autor. Na realidade as primeiras reflexões públicas de Weber a respeito da relação entre ciência e juízos de valor datavam de suas preocupações teórico-metodológicas face à contenda dos métodos, tal qual expresso em seu texto de 1904 sobre a objetividade do conhecimento científico (SCHLUCHTER, 1996, p. 245-246).

Já àquela época, ao defender a sua noção de tipos ideais como uma possível solução para a oposição entre normas e historicidade, Weber expressava a opinião de que a objetividade do conhecimento científico contrastaria com o âmbito das cosmovisões universais e dos valores pessoais. Todavia, longe de abraçar o que concebia como uma noção ingênua de realismo, Weber esclarecia ser impossível para o historiador abster-se por completo do julgamento e de preconceitos valorativos inerentes aos padrões gerais de sua própria cultura.

Por isso ele avaliava que a maneira mais intelectualmente honesta de proceder na pesquisa histórica seria buscar distinguir os juízos de valor subjetivos das necessárias

⁴³ Essa disputa se iniciou em 1909 nos encontros do *Verein für Sozialpolitik* (Associação de Política Social), uma organização voltada para a educação sócio-econômica das classes médias e para a resolução de problemas sociais do Império Alemão. O presidente da associação era ninguém menos de Gustav Schmoller (o mesmo que se envolvera na contenda dos métodos) e sua forma de enxergar a relação entre ética e ciência seria duramente criticada por Weber à época e em uma série de escritos subsequentes. Como resultado de tal disputa, Weber deixaria o grupo e fundaria a sua *Associação alemã de sociologia* ainda naquele ano (ALBERT, 1972, p. 10).

formas objetivas de valoração inerentes ao trabalho do historiador. Isso seria possível a partir daquilo que ele denominava como a "relação a valores" (*Wertbeziehung*): a premissa axiológica capaz de esclarecer e de distinguir os vínculos do pesquisador com os elementos de sua cultura, daqueles valores próprios ao objeto de sua análise.

Mesmo que existindo de forma "flutuante" e "submetida às variações do futuro obscuro da cultura humana", as relações de valor poderiam ser um alento de sentido para "a parte finita e continuamente modificada do curso caótico de eventos que fluem através do tempo" (WEBER, 2001, p. 153).

Esse prematuro interesse weberiano pelas contentas teórico-metodológicas de sua época demonstram sua profunda consciência em relação à crise cultural descrita anos antes por nomes como Burckhardt e Nietzsche. No entanto, ao contrário dos dois catedráticos da Basileia, assim como Dilthey, àquela época Weber acreditava poder contornar os paradoxos da modernidade recorrendo à lógica formal do pensamento científico e principalmente em sua capacidade de estabelecer "valores orientadores" (*Wertorientierung*) do agir humano. Isso implicava em especial na urgente tarefa de desemaranhar valores e saber, algo que ele pretendia realizar valendo-se principalmente da perspectiva epistemológica neo-kantiana⁴⁴ (WITTKAU, 1992, p. 133).

De todo modo, em seus escritos metodológicos mais maduros - em especial após a disputa em torno dos juízos de valor - Weber se mostraria menos otimista em relação às possibilidades práticas da razão científica. Principalmente no texto *O sentido da "neutralidade axiológica" em ciências sociais e econômicas* (1917), ele manteria a sua preocupação no sentido de estabelecer uma clara distinção entre os campos da ética e do saber, mas passaria a confiar cada vez menos na capacidade da razão como instrumento de organização lógica e de orientação pragmática da sociedade e de seus membros individuais.

⁴⁴Como já brevemente mencionado, a assim chamada escola neo-kantiana de Baden centrava-se especialmente nas figuras de Wilhelm Windelband e de seu discípulo Heinrich Rickert. Recorrendo ao pensamento de Immanuel Kant como uma forma de prover respostas à crise do pensamento filosófico de fins do século dezenove, Windelband defendera uma importante divisão entre o que entendia como as ciências naturais nomotéticas - preocupadas com o estabelecimento de leis gerais - e as ciências culturais (humanas) idiográficas - centradas no estudo do individual. Rickert, por sua vez, desenvolvera as ideias de seu mentor a respeito de uma filosofia dos valores, buscando estabelecer uma distinção rigorosa entre a epistemologia da ciência histórica e o campo dos valores subjetivos. Weber conheceu este último em Freiburg e dele extraía a ideia de "relação a valores", bem como uma série de outros importantes *insights* de sua teoria do conhecimento. Devido à sua proximidade com esses intelectuais - especialmente de Rickert - Weber é considerado por muitos intérpretes, ao menos nos seus primeiros anos de carreira, como um importante representante da escola neo-kantiana do sudoeste alemão (OAKES, 2006, p. 434).

Contra a tendência de tornar a economia nacional uma espécie de disciplina semi-oficial "burocratizada", Weber passou a defender a independência do conhecimento científico em relação aos interesses do Estado.

Intelectuais como Schmoller haviam sustentado a total simbiose entre valores e ciência, advogando até mesmo o epíteto de uma "ciência ética" à economia nacional alemã (MATA, 2013, p. 110-111). Em seu texto, Weber se opunha de forma direta a esta tendência, apresentando a noção de "neutralidade axiológica" (*Wertfreiheit*) como uma possível forma de distinguir fatos de valores, ao mesmo tempo em que apontava para os limites da razão científica na orientação da conduta humana:

Mas trata-se, na realidade, da mais trivial exigência que o pesquisador e o expositor do resultado da investigação devem de maneira absoluta separar a comprovação dos fatos empíricos das suas próprias avaliações práticas, pelas quais ele julga estes fatos como sendo satisfatórios ou insatisfatórios (...). Decerto, como se argumenta, ambos os problemas são de natureza diversa. (...) A função da ciência é, a nosso ver, exatamente a contrária: transformar em problema o que é evidente por convenção (WEBER, 2001b, p. 369-370).

A tese da neutralidade axiológica significava em última instância uma defesa da liberdade de cátedra. Esta, por sua vez, se ancorava naquilo que Weber acreditava ser a única possibilidade de atenuação da crise de sua época, isto é, uma adequação do pensamento científico ao inexorável processo de racionalização da era moderna.

Em tempos da predominância do politeísmo de valores, a justificação de antigos postulados - como o ideal educacional de formação (*Bildung*), por exemplo - ou a limitação da ciência aos fins do Estado tornara-se impossível. Por isso, a liberdade de pensar e de tomar decisões valorativas de maneira independente era vista por Weber como uma modesta forma de escapar da "gaiola de ferro" representada pelo mecanicismo de sua época (BEISER, 2011, p. 555).

Tamanha era a preocupação weberiana em estabelecer as fronteiras formais entre razão e subjetividade que muitos foram aqueles que interpretaram o seu pensamento como um tipo relativista de decisionismo intelectual. Entretanto, seria um equívoco associar a postura hesitante do autor d'*A Ética protestante* a uma simples resignação às tendências céticas daquele início de século.

Como notado por Wilhelm Hennis, havia em Weber uma espécie de voluntarismo filosófico que, apesar de negar a possibilidade de resoluções de problemas últimos,

pretendia garantir aos sujeitos da história um nível sem precedentes de autonomia individual em suas escolhas e na conduta de suas vidas (HENNIS, 1982, p. 272).

Essa clara (e assumida) influência da filosofia nietzscheana era também visível em vários trechos do seu texto sobre *A ciência como vocação*. Em sua preleção, Weber reiterava a ideia de que embora o conhecimento científico pudesse ser um importante aliado no sentido de esclarecer e revelar os melhores meios para a ação, a escolha entre os fins e o efetivo agir humano apenas poderiam ocorrer no âmbito da consciência volitiva individual:

Mas tão logo problemas realmente "últimos" estão em jogo para nós, tal não é o caso. Com isso, enfim, chegamos ao serviço final que a ciência, como tal, pode prestar ao objetivo da clareza, e ao mesmo tempo chegamos aos limites da ciência (...) Assim, se formos competentes em nossa empresa (...) podemos forçar o indivíduo, ou pelo menos podemos ajudá-lo, a prestar a si mesmo contas do significado último de sua própria conduta (WEBER, 2013, p. 104-105).

Em suma, tanto em *Ciência como vocação*, quanto em *O sentido da "neutralidade axiológica"*, é possível encontrar aqueles que acreditamos ser os três eixos principais da solução weberiana para a crise de sua época: 1) a separação entre fatos e valores, estabelecendo os limites e as possibilidades das duas esferas e 2) a ênfase na autonomia da vontade e consciência individuais como válvula de escape às aporias do mundo moderno e 3) o recuo do partidário político em defesa da atuação ética. Estas só podem ser compreendidas no contexto dos embates intelectuais que visaram repensar o importante lugar outrora ocupado pelo Estado em termos de referência ética ao pensamento alemão de início do século vinte.

Por fim, é importante considerar que embora tenha sido bastante hesitante em suas linhas de fuga para a crise, o pensamento weberiano não estava livre de suas próprias contradições e limites particulares. Relutando em oferecer quaisquer proposições ou direcionamentos ético-filosóficos duradouros aos seus contemporâneos, ao contrário de Troeltsch, Weber circunscrevia a superação dos dilemas normativos de seu tempo aos limites de uma parca ética da responsabilidade. Além disso, de forma oposta à proposta troeltscheana pela perspectiva histórica do europeísmo, Weber jamais questionaria as fragilidades do moderno Estado-nacional - tampouco os problemas do eurocentrismo - enquanto um a priori elementar de suas considerações histórico-políticas (MOMMSEN; STEINBERG, 1990, p. 64).

Apesar dessas estreitezas, entretanto, os caminhos apontados pelo pensamento weberiano teriam uma influência imediata entre os círculos intelectuais alemães daquele início de século. Entre os historiadores, a figura de Otto Hintze certamente estaria entre aqueles que mais se deixariam influenciar pelos *insights* do catedrático de Munique. Dito isto, trataremos na seguinte e última parte desta etapa precisamente das contribuições do referido historiador às discussões sobre a crise apresentadas nas páginas anteriores.

Otto Hintze e os impactos da crise do historicismo na ciência histórica alemã

Embora muitos intérpretes concordem que a maior parte da historiografia alemã permaneceu inerte às contradições em sua disciplina pelo menos até idos dos anos 1950, seria errôneo afirmar que essa passividade se estendeu a todos os representantes da ciência histórica local.

Influenciados pelo trauma da guerra, pelas abruptas mudanças sócio-políticas e, sobretudo pelos debates interdisciplinares do início do século, nomes como Otto Hintze atentavam para as fragilidades de uma concepção histórica insciente e pouco sensível às demandas de seu próprio tempo.

Nascido em 1861 na cidade pomerana de Pyritz, Hintze estudou na Universidade de Berlim da década de 1880, época em que figuras como Droysen, Dilthey e Schmoller lecionavam na capital do império no auge de seu prestígio intelectual. Após se doutorar em 1885, ele ainda cursaria seis semestres de direito e administração pública na mesma instituição, desta vez com o intuito de se preparar de forma completa para o estudo dos temas que figurariam no cerne de sua obra até o fim de sua carreira: a história constitucional e administrativa (OESTREICH, 1972, p. 194).

Tendo se habilitado à docência em 1895, sete anos mais tarde, o jovem Hintze passaria a ocupar a cátedra de história administrativa, constitucional e política em sua *alma mater*, a Universidade de Berlim. Sua nomeação como professor na capital se dera em grande medida devido à publicação de uma série de trabalhos a respeito do desenvolvimento histórico, administrativo e constitucional do Estado prussiano desde idos do século dezoito.

Seu interesse pela Prússia e por suas instituições foram em parte estimulados por sua participação desde 1887 no projeto *Acta Borussica*, que sob o patrocínio da Academia Real de Ciências e sob a supervisão de Schmoller publicava documentos e fontes de pesquisa relacionadas ao Estado e à monarquia Hohenzollern (NEUGEBAUER, 1993, p. 66).

Ao contrário do tipo essencialmente político de história escrita por seus contemporâneos, Hintze tratava do passado prussiano considerando a ampla temática de suas instituições e abdicando do tom semi-oficial característico da historiografia de sua época.

Mesmo antes do início da Primeira Guerra em 1914, Hintze já esclarecia que os objetivos de sua escrita histórica iam muito além de uma mera história oficial prussiana: "a meta real de meus esforços intelectuais sempre esteve direcionada a uma história comparada das constituições e administrações do Ocidente" (HINTZE, 1914, p. 744). Esta perspectiva mais ampla era o que lhe permitia "complementar o trabalho de Ranke" que, ao lado de seus antigos professores, figurava como uma de suas principais influências intelectuais.

De fato, sua preocupação em inovar teórica e metodologicamente a pesquisa histórica datava tanto dos seus anos como aluno de Droysen e Dilthey em Berlim, quanto do início de seus diálogos com Meinecke no final dos anos 1880. De tais discussões surgiria o artigo *Über individualistische und kollektivistische Geschichtsauffassung* (Sobre abordagens históricas individuais e coletivistas) publicado em 1897 na *Historische Zeitschrift*. No texto, Hintze se posicionava em meio à disputa metodológica - a assim chamada *Lamprechtstreit* (Contenda em torno de Lamprecht) - ocorrida na historiografia de língua alemã nos anos 1890 (SCHIEDER, 1984, p. 619).

Em seu monumental *Deutsche Geschichte* (História Alemã) e em uma série de artigos e ensaios, o então docente de história moderna e medieval pela Universidade de Leipzig, Karl Lamprecht, declarava guerra ao método individualizante e descritivo da historiografia alemã tradicional. Contra a abordagem política e a teoria rankeana das ideias, Lamprecht defendia o estabelecimento de leis gerais e de uma ampla perspectiva cultural, capazes de restabelecer a precisão analítica e a própria cientificidade do conhecimento histórico naquele fim de século (LAMPRECHT, 1896, p. 71).

Não tardaria para que as proposições de Lamprecht fossem duramente atacadas pelos principais representantes da ciência histórica alemã do período. Afinal, em suas críticas, o catedrático de Leipzig investira não só contra a historiografia contemporânea, mas contra toda a tradição de pensamento histórico alemã desde Humboldt e Ranke.

Por isso, figuras como Georg von Below e Max Lenz partiriam em defesa da historiografia tradicional, condenando a história cultural de Lamprecht por seu flerte com o positivismo ocidental e pelo diletantismo de suas propostas teórico-metodológicas (CHICKERING, 1993, p. 146-167).

De maneira oposta à maioria dos historiadores envolvidos na *Lamprechtstreit*, em *Sobre abordagens históricas individuais e coletivistas*, Hintze buscava uma posição moderada em relação às provocações do autor de *História Alemã*. Considerando as críticas de Lamprecht à tendência individualizadora e marcadamente idealista da historiografia rankeana, Hintze atentava para as possíveis vantagens de uma conciliação desta com um olhar mais abrangente - "coletivista" - para a pesquisa histórica. Além de apresentar uma consistente ponderação teórica entre as duas partes, em seu texto, Hintze apontava para uma ruptura com os padrões tradicionais da escrita histórica oitocentista, bem como para aquele que doravante seria um dos seus principais interesses acadêmicos: "constituir a história mundial a partir de uma história comparada das nações" (HINTZE, 1897, p. 67).

Escapando à contemplação de um único objeto, a análise comparada do desenvolvimento de distintas constituições e sistemas administrativos europeus era o que permitia a Hintze afastar-se da convencional exaltação nacionalista da historiografia de sua época. Mesmo em obras como *Die Hohenzollern und ihr Werk* (Os Hohenzollern e os seus feitos), escrita às vésperas da Primeira Guerra em celebração aos quinhentos anos da dinastia real prussiana, Hintze zelava por certa distância analítica em relação ao tema, ao mesmo tempo em que optava por uma narrativa em que o desenvolvimento institucional e a política externa possuíam papel mais destacado do que simples realizações de heróis ou de fatores individuais (KARADY, 1965, p. 1291-1292).

Apesar disso, assim como Troeltsch, Weber e a grande maioria da burguesia liberal alemã, Hintze apoiou a guerra de 1914, para logo em seguida frustrar-se com os excessos conservadores e com a posterior derrota de 1918. Ele havia acreditado na singularidade da experiência histórica prussiana como uma espécie de modelo analítico

a partir do qual outros Estados europeus poderiam ser compreendidos. Doravante, entretanto, a Prússia perdera a sua proeminência e o cenário político internacional se mostrara muito mais complexo e pouco favorável às antigas aspirações da monarquia alemã (GILBERT, 1975, p. 19-20).

Sua aceitação do ideal republicano nos anos do pós-guerra implicaria, portanto, na necessidade de reavaliar antigos postulados, bem como algumas posições prévias relativas à sua concepção de história.

Com problemas de saúde e com sérias complicações em sua visão, Hintze abdicaria por completo de sua cátedra na Universidade de Berlim em 1920. Destas dificuldades derivaria o início de uma nova fase em seus escritos já que, impedido de ler documentos e fontes primárias, o historiador se dedicaria a uma série de artigos, resenhas e ensaios nos quais ele externava algumas de suas visões a respeito da filosofia, teoria e metodologia da história.

Em seus escritos deste período o intelectual se debruçaria sobre boa parte da literatura preocupada com a complexa situação vivida pela cultura e pelo pensamento alemão à época de Weimar. Dialogando com nomes como Max Scheler, Hans Kelsen, Franz Oppenheimer, Ernst Troeltsch e em especial com Max Weber, Hintze encontraria os fundamentos epistemológicos a partir dos quais passaria a se dedicar ao seu renovado projeto de escrita de uma história comparada das constituições e dos Estados europeus (IGGERS, 1983, p. 233-234).

A ascensão de Hitler em 1933 impediria a consolidação desta empreitada e os seus manuscritos permaneceriam sem publicação pelo menos até o fim da Segunda Guerra. A perseguição à sua esposa, Hedwig Hintze⁴⁵, e o seu profundo descontentamento em relação ao regime Nacional-Socialista, legariam a Hintze uma vida ainda mais reclusa e solitária em Berlim.

Mesmo após a sua morte em 1940 e ao menos até as primeiras décadas do pós-guerra seus escritos teóricos permaneceriam desconhecidos na Alemanha, sendo debatidos por

⁴⁵ Casada com o historiador (e seu antigo professor) desde 1912, Hedwig (Guggeheimer) Hintze foi uma das primeiras historiadoras alemãs a ocupar importantes espaços na universidade e nos círculos intelectuais de Weimar, chegando a realizar seu doutorado (sob a orientação de Meinecke) e a contribuir como parecerista da *Historische Zeitschrift*. De origem judaica, Hedwig seria perseguida pelos nacional-socialistas no pós-1933, sendo obrigada a se exilar para os Países Baixos em 1940, onde morreria dois anos mais tarde em circunstâncias que permanecem não esclarecidas até os dias atuais (OESTREICH, 1985, p. 397-419).

um círculo bastante restrito de intelectuais. Entre aqueles que se deixariam influenciar de forma decisiva pelas ideias de Hintze estariam o seu amigo pessoal, Friedrich Meinecke, e alguns de seus mais influentes discípulos historiadores emigrados nos EUA, como Felix Gilbert e Dietrich Gerhard (SCHIEDER, 1984, p. 616).

Além dos seus importantes subsídios teóricos para o que posteriormente se conceberia como um tipo estrutural de história social, Hintze também desempenhou um relevante papel na contenda a respeito da crise cultural de sua época e do problema do historicismo. É especialmente em sua discussão sobre as ideias de Weber e Troeltsch que reside a principal contribuição do historiador para esse debate. Trataremos no que segue dos *insights* do intelectual para a discussão em tela.

Hintze e a dessacralização do Estado nacional

A maioria dos intérpretes da obra de Hintze concorda que uma das principais dissonâncias de suas ideias em relação à maior parte do pensamento histórico de sua época se dava em sua crítica ao ideal histórico de individualidade. Ao contrário dos seus predecessores da Escola Histórica Prussiana e mesmo dos neo-rankeanos de sua época, Hintze percebera muito cedo em sua carreira os limites de um tipo genético de teoria histórica, na qual o interesse do Estado-nação individual tendia a prevalecer sobre fatores e explicações de ordem mais ampla:

Na vida dos povos, eventos e condições externas exercem uma influência decisiva sobre a constituição interna. A história não permite um desenvolvimento espiritual progressivo (...); existe uma colaboração constante e uma interação entre o mundo interno e exterior" (HINTZE, 1975a, p. 162).

Essa constatação em relação aos vários "impulsos e pressões" (*Schieben und Drängen*) que influenciariam o decurso histórico dos modernos Estados nacionais o levava a abraçar uma perspectiva comparada na compreensão da gênese das distintas constituições e sistemas administrativos europeus. Se pelo menos até o fim da Primeira Guerra, Hintze mantivera a confiança no modelo prussiano como uma espécie de padrão analítico universal, os anos do pós-guerra o tornariam mais cético, não só em relação à Prússia, quanto no que dizia respeito ao próprio significado do Estado no desenvolvimento da história universal.

O historiador expressava essa mudança em sua concepção sobre ética e política em ensaios como *Soziologische und geschichtliche Staatsauffassung* (Abordagens sociológicas e históricas sobre o Estado) (1929) e *Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung* (As pré-condições para o governo representativo no contexto da história universal) (1931), escritos à época de suas reflexões teóricas dos anos 1920 e 1930.

Sob a influência do pensamento weberiano, Hintze passaria a conceber as instituições modernas no interior do ambíguo processo de racionalização vivido pelo mundo ocidental. Assim, o Estado não era mais visto como contendo uma vida própria, existindo de forma independente e acima dos contrastes e dos grupos sociais; ele tornara-se, pelo contrário, um mero aparato institucional, mudando as suas funções e propostas de acordo com circunstâncias externas e alterações na distribuição do poder (GILBERT, 1975, p. 22).

Longe de estar em sintonia com uma ética universal ou de representar um fim em si mesmo, o moderno Estado-nacional era posto à mercê dos caprichos da política internacional e de fenômenos como o imperialismo e a busca por colônias no além-mar: "todo o poder, pelo menos todo poder preponderante, é geralmente utilizado de forma desmedida, sendo utilizado de maneira errônea mesmo considerando suas formulações morais e legais" (HINTZE, 1929, p. 38-39).

Esta submissão da história universal aos ditames do poder político, estabelecido por homens e instituições reais, era aquilo que Hintze acreditava ser a sua forma de complementar tanto o idealismo da perspectiva rankeana, quanto o racionalismo da teoria sociológica de Max Weber.

Além disso, incorporando a noção weberiana de tipos ideais, Hintze abandonava a antiga crença histórico-idealista em um sentido determinado para o decurso histórico e na possibilidade de apreensão mimética de "ideias" que orientariam o passado:

Um mundo de ideias eterno, existindo acima e além da vida humana, e oferecendo uma revelação ocasional para a humanidade, é uma suposição incompatível com a natureza das ideias que emergem na história (HINTZE, 1975b, p. 399).

As ideias limitariam sua existência à mente humana individual, servindo mais como um instrumento heurístico de análise do real, do que como confirmação empírica de determinadas tendências do passado.

Essa ampliação do leque teórico e da própria noção de individualidade - que Hintze passava a associar ao sistema de Estados ocidental como um todo - representava aquilo que Leonard Smith entende como a culminação do processo de secularização vivido pelo pensamento histórico alemão na primeira metade do século vinte. Racionalizando o Estado e a política, comparando distintos desenvolvimentos históricos e esclarecendo a distância entre formulações conceituais e a realidade histórica, Hintze abraçava uma concepção imanente de história, na qual a compreensão do mundo se circunscrevia aos limites da elementar condição humana em tempos modernos (SMITH, 2010, p. 250).

De qualquer forma, ao contrário de Troeltsch e mesmo de Weber, Hintze não se angustiava diante das possíveis consequências deste tipo dessacralizado de perspectiva histórica. Mesmo a par dos distintos diagnósticos que apontavam para uma crise cultural decorrente do relativismo e da dissolução de antigos valores, o historiador mantinha inabalada a sua confiança na capacidade humana de produzir enunciados e orientações práticas para a sociedade no presente. Esta convicção derivava de uma característica de seu pensamento que o acompanhara desde o início de sua carreira: a confiança nas possibilidades do saber histórico científico. Tal perspectiva fica clara na crítica feita pelo historiador à noção troeltscheana de historicismo. É precisamente este o tema de nosso próximo tópico.

Hintze e a cientificidade do saber histórico como solução para a crise do historicismo

Hintze sintetizaria boa parte de suas concepções teóricas e de sua posição no debate a respeito dos problemas culturais e filosóficos de sua época no ensaio *Troeltsch und die Probleme des Historismus* (Troeltsch e os problemas do historicismo) publicado em 1927 na *Historische Zeitschrift*.

No texto, além de fazer frente às ideias de Troeltsch - seu antigo colega e companheiro de discussões intelectuais em Berlim -, o historiador formulava aquilo que acreditava ser a direção correta a ser tomada pela ciência histórica alemã face aos desafios daquele início de século vinte.

Embora enxergasse o mérito dos esforços de Troeltsch no sentido de superar as contradições da ciência e da moderna consciência histórica, Hintze acreditava que o

teólogo não havia sido bem-sucedido em sua tentativa de conferir um sentido positivo à noção de historicismo. Isso se dera em grande medida pelo fato do autor de *O historicismo e seus problemas* ter confundido dois âmbitos essenciais do problema historicista, isto é, as dimensões ética e epistemológica:

Essa definição deposita muita ênfase no historicismo como uma metodologia, mas não separa claramente esse aspecto do historicismo de um conceito a respeito de uma filosofia geral da vida. Essas duas ideias estão, obviamente, interligadas, mas ainda me parece desejável e possível estabelecer uma distinção entre ambas (HINTZE, 1975b, p. 372)

Mais do que um simples erro conceitual, a confusão de Troeltsch entre visão de mundo e epistemologia (ou entre ética e ciência) levaria a uma série de paradoxos que impossibilitariam a resolução das aporias colocadas pela questão do historicismo (o ceticismo, o imobilismo, o relativismo de valores e etc.). Por isso, em seu ensaio, Hintze almejava esclarecer os pontos deixados em aberto pelo teólogo, buscando desta forma estabelecer um significado realmente positivo para a noção de historicismo (KÄMMERER, 2014, p. 94).

Antes de mais nada, Hintze via como necessário esclarecer que o historicismo nada tinha a ver com uma visão de mundo. Este representaria muito mais um "modo de pensamento" ou um "conjunto de categorias metodológicas" que, longe de ser um fenômeno exclusivamente alemão⁴⁶, teria ocorrido de forma paulatina no mundo ocidental desde o século dezoito. Isso o levava a incluir outras correntes de pensamento histórico - como o positivismo e o marxismo - em sua definição, abandonando a tradicional ideia de individualidade em detrimento de uma noção de historicismo como um amplo desenvolvimento ocidental (HINTZE, 1975b, p. 376).

Eliminando a noção de visão de mundo e enfatizando o aspecto epistemológico do conceito, Hintze restringia, ao mesmo tempo em que ampliava a sua noção de historicismo. Isso implicava, portanto, na necessidade de abordar o fenômeno a partir de uma ótica que ele acreditava ter sido subestimada pela abordagem troeltscheana, isto é, a dos constituintes científicos do pensamento historicista.

⁴⁶ Essa era uma crítica direta à percepção que Meinecke possuía do mesmo problema. Além de criticar a estreiteza teórica do conceito em Meinecke - que, como veremos, acreditava que o historicismo seria um fenômeno europeu, mas essencialmente alemão -, Hintze acusava o seu colega de reproduzir a antiga propaganda de guerra, quando a especificidade cultural alemã era oposta aos valores da civilização ocidental (HINTZE, 1975b, p. 376).

Por isso, em sua análise, Hintze ambicionava eliminar o que acreditava ser o otimismo religioso que impedira o teólogo de explorar de forma adequada as possibilidades epistemológicas da compreensão histórica da realidade (SMITH, 2010, p. 243).

Um dos principais equívocos cometidos por este “misticismo” troeltscheano teria ocorrido em sua mescla entre as noções de valor e sentido. Embora concordasse que o trabalho do historiador se inicia invariavelmente no âmbito da intuição (de "um valor para a vida") na escolha de um objeto individual, Hintze acreditava que a pesquisa histórica jamais deveria terminar na esfera dos valores e das unidades de sentido de caráter individual (OEXLE, 1996, p. 60).

Em outros termos, abraçando a lógica weberiana, Hintze propunha uma drástica separação entre o que acreditava ser as esferas da vida e a objetividade do saber científico:

O objeto histórico como uma individualidade total, portanto, é apreendido intuitivamente como uma unidade de vida. É tarefa da pesquisa racional, empregando materiais empiricamente reunidos, demonstrar a unidade de sentido no objeto histórico. Qualquer relação a uma estrutura de valor é geral e accidental, já que toda a vida e toda a cultura possuem alguma forma de valores inerentes, sendo apenas nesse sentido geral que os valores influenciam na delimitação de um objeto na pesquisa histórica (HINTZE, 1975b, p. 388).

Por isso, apesar de se originarem na experiência humana de vida, os conceitos – como as noções de “individualidade” e “desenvolvimento”, por exemplo – não encontrariam expressão imediata na realidade e tampouco operariam como determinantes de direcionamentos éticos estabelecidos a priori. Estes funcionariam, ao contrário, como abstrações responsáveis pela importante tarefa de um esclarecimento de fragmentos do real e, mesmo sendo capazes de apontar para tendências e realizações efetivas, eles jamais se mesclariam à realidade histórica enquanto tal (KOCKA, 1981, p. 96).

Seria exatamente por negar a distância entre ideias e realidade e mesmo entre a lógica compreensiva e a filosofia da história que Troeltsch teria sucumbido às armadilhas do misticismo. Embora admitisse que a ciência histórica jamais fosse capaz de eliminar por completo o mistério fundamental das coisas históricas, Hintze acreditava que o historiador deveria esforçar-se ao máximo no sentido de aclarar esse aspecto obscuro do passado: “com isso eu não almejo negar os aspectos misteriosos e inexplicáveis da produção criativa. O famoso X de Droysen permanece, mas em minha concepção a pesquisa histórica deveria reduzir esse X a um mínimo” (HINTZE, 1975b, p.400).

Apesar de discordar da filosofia da história e da lógica epistemológica troeltscheana, Hintze concordava com o teólogo a respeito da necessidade de relacionar o saber histórico com as demandas práticas do presente. Para o historiador, Troeltsch teria acertado ao associar o problema do historicismo à importante tarefa de compreensão das transferências culturais no mundo pós-1918.

Negando a tese de Spengler e demonstrando a crescente influência da cultura ocidental sobre o mundo, o teólogo havia apontado de igual maneira para o necessário estímulo de uma "vontade ética" capaz de superar as contradições de uma realidade cada vez mais complexa, tanto em termos políticos quanto culturais.

Mais uma vez, entretanto, Hintze concordava com o diagnóstico, mas discordava das soluções da filosofia material da história proposta por Troeltsch. Em sua busca por padrões e referências éticas, a síntese cultural troeltscheana cometia novamente o equívoco de buscar respostas últimas para a insolúvel questão dos valores na história. Buscando escapar da normatividade de uma ética absoluta aos moldes de Rickert, a ênfase do teólogo nos impulsos éticos da cultura ocidental o mantinha ancorado ao ingênuo otimismo de sua fé religiosa, impedindo-o do mesmo modo de atentar para o único meio possível de superar as contradições do historicismo, isto é, o esclarecedor potencial da compreensão histórica (TESSITORE, 2005, p. 76-77).

A falta de atenção do intelectual para com o problema fundamental da lógica cognitiva - ou de uma "psicologia das ciências humanas" nos termos de Hintze - o impedira de perceber como a independência da atividade espontânea da consciência individual poderia contribuir para superar as aporias do pensamento e da própria realidade histórica.

Além disso, a confusão troeltscheana entre vida e epistemologia o levava inclusive a exagerar a dimensão da crise do historicismo, já que seu temor em relação ao relativismo histórico em muito derivava de sua incapacidade de perceber o potencial libertador da consciência individual frente a esse tipo pernicioso de visão de mundo:

Se evitarmos essa visão particular, podemos seguramente admitir a ilimitada relatividade de toda a vida histórica sem nos tornarmos vítimas do relativismo ou sacrificar a liberdade do espírito. Pois a liberdade nada mais é do que a consciência de liberdade" (HINTZE, 1975b, p. 413).

Essa clareza em relação às possibilidades da consciência e da compreensão histórica seria também a chave para a crítica e para o estímulo de elementos da tradição:

Se pudermos fazer isso, podemos iniciar um movimento que envolverá forças materiais e intelectuais e que prevenirá nossa cultura de degenerar em termos de uma 'civilização' puramente técnica, científica e materialista (HINTZE, 1975b, p. 420).

Por isso, no lugar de uma confusa e subjetiva síntese cultural, Hintze propunha uma ideia de historicismo que, livre da metafísica, seria capaz de esclarecer os processos históricos e as transferências culturais responsáveis pelo advento e pela continuidade futura de variados constituintes da tradição ocidental (GERHARD, 1970, p. 43).

No cerne deste pressuposto estava a ideia de que a história deveria ser uma ciência voltada para o entendimento da realidade (*Wirklichkeit*) que, na complexificação e problematização do real, poderia revelar interesses e apontar para possibilidades práticas no tempo presente. Para o historiador, isso significava compreender as dificuldades e os problemas da vida política e econômica contemporânea, bem como o difícil lugar ocupado pela Alemanha em um mundo dividido entre os extremos do imperialismo ocidental e a obscuridade do oriente socialista.

Seria justamente este senso de realidade que teria faltado à filosofia da história troeltscheana e à história das ideias proposta na mesma época por Meinecke. Contra os "castelos de vento" de um idealismo preocupado com o estabelecimento de metas e valores últimos, Hintze preferia recorrer a uma ciência histórica capaz de estimular uma vontade ética individual:

Ela não nos leva ao absolutismo intelectual que Rickert tinha em mente, mas nos leva a nos dedicar, se posso dizer, ao decisionismo saudável, para esclarecer objetivos culturais, para a firme resolução de não sucumbir a formas individuais, nacionais ou supra-nacionais de nossa vida cultural, mas para nos mantermos firmes contra forças hostis e nos desenvolvermos de acordo com nossa natureza (HINTZE, 1975b, p. 421).

De toda forma, a herança das virtudes weberianas e de sua hesitação em mesclar valores e ciência, significava de igual maneira a necessidade de lidar com os limites de sua lógica formal. Rejeitando proposições éticas de longo prazo e separando ciência histórica e visão de mundo, o historicismo estritamente científico de Hintze o deixava preso em um decisionismo semelhante àquele gerado pela ética weberiana da responsabilidade (KÄMMERER, 2014, p. 98).

Do mesmo modo, apesar de preocupar-se com o significado das transferências culturais, seu racionalismo o impedia de definir de forma precisa os contornos e os significados presente e futuro da Alemanha e da cultura ocidental como um todo. Ademais, ao contrário da noção troeltscheana de europeísmo, Hintze não produzira um conceito que

o permitisse pensar as trocas culturais para além da reiteração de antigos valores europeus e da sobreposição destes em relação às outras culturas mundiais.

Por fim, é importante ressaltar que essas limitações na concepção histórica de Hintze não impediriam que suas ideias desempenhassem um relevante papel nas discussões subsequentes a respeito da história. Embora limitado a um círculo restrito de interlocutores, seu ímpeto em renovar o saber histórico revela a complexidade do debate e aponta para uma importante direção tomada por parte da historiografia alemã no contexto dos debates sobre a crise do historicismo que buscaremos explorar mais detidamente em nossos próximos capítulos.

Pensando a história para além do dogmatismo: uma síntese das contribuições de Troeltsch, Weber e Hintze para a superação da crise do historicismo

A crise na teologia e o eclipse do sentido religioso da história anunciado por Burckhardt e Nietzsche no século dezenove não foram suficientes para abalar a confiança dos homens oitocentistas no decurso de seus destinos. No lugar da providência cristã, o Estado nacional alemão passou a representar uma espécie de versão secular dos desígnios divinos, concentrando em si os propósitos e as expectativas outrora depositadas nos rumos salvíficos do além-mundo.

Partícipes essenciais deste processo de mitologização da nação, os historiadores alemães erigiram boa parte dos alicerces de uma consciência histórica pautada na afirmação de uma identidade nacional e de seu lugar no devir da história universal. Alicerçados na hermenêutica e confiantes em uma inabalável sincronia entre individualidade e desenvolvimento, de Ranke a Treitschke, a historiografia de língua alemã manteria praticamente inabalado o seu culto ao poder e à autoridade estatal ao longo de praticamente todo o século dezenove.

Nem mesmo a difusão do positivismo, do materialismo e de outras tendências filosóficas nos últimos decênios do século - com o impacto destas sobre a *Lamprechtstreit* - seriam suficientes para abalar a confiança dos historiadores no sentido da história nacional. Esta se adequaria ao novo contexto internacional, marcado pela disputa imperialista por mercados e pela conquista de colônias, de modo que a antiga

concepção rankeana de história universal serviria doravante para justificar a rivalidade política e a guerra mundial entre as potências europeias.

Apenas com as frustrações da Primeira Guerra e com o revés de 1918 uma parte da historiografia alemã iria refletir criticamente a respeito de seus antigos postulados. Entretanto, antes mesmo das ponderações de Meinecke acerca do poder do Estado, ou das teorizações de Hintze sobre o método histórico ocorridas nos anos 1920, nomes como Ernst Troeltsch e Max Weber já haviam estabelecido os principais diagnósticos e as possíveis soluções para o que concebiam como a crise da cultura ocasionada - dentre outros motivos - pelo ocaso do antigo ideal nacional.

Mas o que explica o pioneirismo do teólogo e do sociólogo em relação aos historiadores neste debate? Como o presente capítulo buscou demonstrar, por tratarem da religião e das consequências do significado da fé religiosa em tempos modernos, tanto Troeltsch quanto Weber lidariam desde muito cedo com as mesmas questões que abalaram parte da historiografia alemã nos anos do pós-1918. Afinal, boa parte dos sintomas da crise subsequentemente descrita pela intelectualidade de Weimar - o relativismo de valores, a relação entre vida e ciência, a objetividade do conhecimento e etc. - estavam diretamente associados com o âmbito da crença em sentidos absolutos e com as consequências de sua dissolução frente à historicidade fundamental da realidade.

Como visto, este foi o tema que permaneceu no cerne das preocupações de Troeltsch desde os seus primeiros escritos teológicos até as suas formulações filosóficas do início dos anos 1920. Buscando conciliar o absoluto da religião cristã com a moderna consciência histórica, o teólogo atentava para os impactos do historicismo - termo que amalgamava grande parte dos significados ruins da ideia de historicidade - tanto para o Cristianismo, como para a cultura judaico-cristã em termos mais gerais.

Nos anos do pós-guerra, quando passou a se dedicar mais detidamente ao estudo da filosofia em Berlim, Troeltsch se preocupou profundamente com a atmosfera cética e pessimista que havia tomado conta da Alemanha, inclinando-se não só à compreensão daquele difícil momento político, como à procura de estratégias capazes de solucionar os dilemas de seu país e de seus tão desacreditados vínculos com a cultura ocidental. Diagnosticando uma crise do historicismo - passando a destacar a partir de então tanto as vantagens quanto as desvantagens do fenômeno - o teólogo propunha um tipo material de filosofia da história que, enfatizando os impulsos éticos ocidentais sob a

ótica de uma síntese cultural do europeísmo, poderia estimular os intercâmbios culturais, a atualização e o desenvolvimento subsequente da cultura ocidental e de uma epistemologia histórico-filosófica renovada.

Contemporâneo e colega de Troeltsch na Universidade de Heidelberg, Weber se dedicou a questões semelhantes, mas com soluções e caminhos bastante distintos daqueles propostos pelo teólogo bávaro. Apesar de voltar-se para o estudo do ascetismo e das contribuições da racionalidade religiosa para o advento do mundo moderno, Weber era cético em relação às possibilidades de novos ou de antigos sistemas éticos - religiosos ou seculares - proverem sentidos duradouros para o agir humano.

O intelectual esclarecia esse paradoxo em sua tese a respeito do desencantamento do mundo, em que em um processo de dissolução dos antigos nexos mágicos da realidade, o homem moderno tornara-se cada vez menos capaz de superar as crises e as aporias últimas de sua existência.

Mais hesitante e menos otimista que o seu colega teólogo, a solução encontrada por Weber para essa singular situação vivida pelos habitantes deste mundo desencantado se dava a partir de uma separação elementar entre a esfera dos valores e da racionalidade. Se, por um lado, a subjetividade das escolhas valorativas no âmbito da vida prática levava a insolúveis dilemas éticos, a complexificação da realidade operada pela razão científica, por outro lado, poderia atenuar a dificuldade de tais escolhas e levar a uma diminuição da distância entre eticidade e saber científico. Com o voluntarismo inerente a essa postura intelectual - a que Weber denominava neutralidade axiológica -, o sociólogo propunha alentar as irresolúveis questões culturais e políticas colocadas pela intelectualidade alemã do período do pós-guerra.

Formado no seio da tradição de pensamento histórico alemã, ao contrário da maioria dos seus colegas historiadores, Otto Hintze, por sua vez, via com bons olhos os tímidos impulsos por renovação teórica ocorridos em sua disciplina entre o fim do Oitocentos e o início do século vinte. Concentrando-se no estudo da história constitucional e administrativa, o seu interesse logo se voltaria para uma análise comparada das distintas instituições e estruturas europeias de governo.

Ampliando seus horizontes teóricos e suas temáticas de pesquisa, em especial durante os anos de Weimar, Hintze abraçaria posturas críticas em relação ao significado das

noções de Estado e poder, passando a enxergá-las mais sob o crivo da política real do que sob o antigo viés do idealismo rankeano.

Este processo de dessacralização de sua concepção de história seria acompanhado por uma série de reflexões interdisciplinares no âmbito da teoria e metodologia históricas, realizadas especialmente durante as suas duas últimas décadas de vida.

Criticando a noção troeltscheana de historicismo, Hintze acreditava que a solução para os problemas apontados pelo teólogo passava pela necessidade de eliminação dos elementos de *Weltanschauung* presentes no conceito. Ao distinguir o historicismo de uma mera visão de mundo e ao destacar a liberdade da consciência e escolha individuais, o historiador pensava ser capaz de enaltecer os aspectos epistemológicos do fenômeno, extraíndo daí, sob a influência weberiana, a rigidez científica necessária à superação dos dilemas do saber e da cultura em seu tempo.

À sua maneira e com as especificidades de suas análises e soluções, esses três intelectuais possuíam algo em comum em suas propostas de superação da crise de sua época: a tentativa de buscar novos fundamentos para pensar e agir na história após a dissolução de antigas formas dogmáticas de pensamento.

Com a crítica ao mito nacional e o início do questionamento do significado do Estado e de seu lugar na história universal, Troeltsch, Weber e Hintze encontravam solo fértil para refletir sobre novas formas de configuração do saber e a respeito das distintas possibilidades de pensar o presente e o futuro de sua cultura, tanto em seus próprios termos como a partir de sua relação com o restante do mundo.

Fosse através de uma síntese cultural filosoficamente orientada, pela separação entre razão e valores ou na ênfase em uma ética individual da responsabilidade, o teólogo, o sociólogo e o historiador visavam à criação de novas possibilidades de se acreditar na história como um meio ainda capaz de fornecer orientação para a vida presente de seus contemporâneos. Para esses intelectuais a crise da história revelara a fragilidade de antigas crenças e apontara para a necessidade de se produzir formas mais abrangentes e plurais de relação com o passado.

Embora não esgote a diversidade das inúmeras posições surgidas entre muitos outros intelectuais naquele período, os caminhos apontados por Troeltsch, Weber e Hintze certamente foram aqueles que mais influenciaram parte da história acadêmica alemã em

suas escolhas e nos rumos por ela tomados ao longo da primeira metade do século vinte. Em especial para Friedrich Meinecke, este foi o quadro de discussões que norteariam a sua carreira como historiador, bem como as posições adotadas por ele próprio como forma de solução para os dilemas de sua época. Esta é a temática que, com as especificidades da vida e obra do historiador em questão, pautará o nosso debate em nossos próximos capítulos.

CAPÍTULO III

Desordem e dor precoce: Friedrich Meinecke e a história em tempos de crise

Havia algo nele que em dado momento estava pronto para se realizar em sentimento; e este algo, bastante extraordinário para relatar, é a sua qualidade e essência como professor de história. Dr. Cornelius, contudo, não externa isso, nem mesmo para si próprio; ele apenas o percebe, em tempos esquisitos, e sorri um sorriso privado. Ele sabe que professores de história não amam a história quando ela simplesmente flui, mas apenas quando ela se torna passado; que eles odeiam uma revolução como a que ocorre no presente, pois eles sentem que ela é desregrada, incoerente, irrelevante, ou em uma única palavra, 'a-histórica'; pois seus corações pertencem a um passado histórico coerente e disciplinado (Thomas Mann, Desordem e dor precoce, 1925).

Com esse parágrafo Thomas Mann descrevia os sentimentos de Dr. Abel Cornelius frente à crise e à desordem vivenciadas pela sociedade alemã durante os primeiros anos da República de Weimar. Personagem principal da novela *Unordnung und frühes Leid* (Desordem e dor precoce), publicada em 1925 pelo escritor alemão, Dr. Cornelius é um professor de história moderna que reside em um lar tipicamente burguês na turbulenta Munique dos anos 1920.

Sob os dramas da inflação galopante, do extremismo político e da instabilidade moral daquele tempo, Dr. Cornelius divagava em suas caminhadas noturnas a respeito do impacto desta instável atmosfera sobre a mente de um historiador que em tempos anteriores se acostumara às calmarias de "um passado histórico coerente e disciplinado".

Apenas o sentimento eterno e atemporal daqueles solitários passeios noturnos, além do amor incondicional nutrido por sua filha mais jovem, traria a Dr. Cornelius o reconforto necessário para lidar com um presente que classificava como desregrado, incoerente, irrelevante e, sobretudo, "a-histórico" (MANN, 1990, p. 88).

A escolha por um historiador como o personagem principal de uma trama preocupada em retratar o significado da crise vivida pela cultura e sociedade alemãs do pós-guerra certamente não ocorreu à toa. A sensibilidade literária de Mann seguramente o fizera notar a importância do papel desempenhado pelos historiadores no processo de construção da antiga auto-imagem de seu país (LAUBE, 2004, p. 29).

Tendo se dedicado de corpo e alma à idealização da nação, os discípulos de Clio sem dúvidas seriam um dos grupos mais afetados pelo colapso daquela antiga crença. Sob a áurea da dor de um presente desordenado, restaria a Dr. Cornelius resignar-se com os sentimentos de eternidade e a-historicidade gerados - tão somente - no refúgio de sua vida privada.

Em diversos aspectos o personagem principal da novela de Mann pode representar uma parcela significativa da historiografia profissional alemã daquele período. Em especial na figura de Friedrich Meinecke, é possível encontrar aproximações em relação ao historiador de *Desordem e dor precoce*.

Meinecke, intelectual que figurará no centro de nossas digressões neste e em nossos próximos capítulos, assim como Dr. Cornelius, havia acreditado que a história possuía um sentido discernível, mas passaria a conviver com uma série de incertezas que o obrigariam a rever suas antigas posições principalmente nos anos do pós-Primeira Guerra.

Ao contrário de Dr. Cornelius, entretanto, nosso historiador não se resignaria em sentimentos a-históricos e teria na renovação de suas visões e da disciplina histórica em geral uma espécie de *leitmotiv* para a sua carreira mesmo antes dos traumas vividos naquele início de século.

Antes de compreendermos em maior detalhe os elementos da vida e do pensamento do historiador que o levariam a seguir por tais caminhos, cabe realizarmos uma breve contextualização dos eventos e das profundas mudanças sócio-políticas que influenciariam Meinecke e seus contemporâneos, colegas ou adversários intelectuais, a desenvolverem suas interpretações de mundo entre o fim do século dezenove e as primeiras décadas do século vinte.

Primeiramente é preciso entender que a Alemanha dos anos 1880 em diante em muito contrastava com o ambiente bucólico e *Biedermeier*⁴⁷ que Meinecke vivenciara durante a sua infância no interior do país. Sofrendo os impactos da Segunda Revolução Industrial, o Império de Guilherme II e os governos subsequentes experimentariam mudanças sem precedentes na estrutura e no ordenamento político daquela sociedade.

A industrialização e o exponencial crescimento econômico seriam acompanhados pela proletarianização, pelo inchaço urbano e por uma série de novos problemas sociais até então desconhecidos pelos intelectuais e pela elite política do país. Antigas cidades de

⁴⁷ O período *Biedermeier* estende-se de 1815 (Congresso de Viena) a 1848 (Revoluções de 1848 nos Estados alemães). Em política, é associado à restauração e ao desenvolvimento dos Estados alemães após a era napoleônica. O estilo de vida *Biedermeier*, utilizado por Meinecke em referência à sua infância e adolescência, designa a cultura burguesa - a arte e a literatura - marcada pela restrição das liberdades e sobretudo por uma certa desconfiança no tocante à ação política que provocaria um recuo dos artistas para a esfera privada - a família e o ambiente doméstico.

médio porte, como Berlim e Munique, logo se tornariam grandes centros urbanos⁴⁸, onde a prosperidade da burguesia e de uma pequena elite comercial contrastava de forma severa com o desemprego e a miséria de uma imensa maioria de novos proletários (WEHLER, 1993, p. 34-35).

As gritantes contradições e os problemas sociais daquele fim de século levariam em pouco tempo à emergência de novas organizações sindicais e políticas, como é o caso do Partido Social Democrata (SPD) liderado por nomes como August Bebel e Karl Kautsky. A despeito da repressão encampada por Bismarck, no fim do Oitocentos e especialmente nos anos que antecederam o início da Primeira Guerra os social-democratas ganhavam crescente apoio popular e um grande número de assentos no parlamento alemão⁴⁹.

Mesmo toda a pompa do crescimento econômico impulsionado pela expansão imperialista de Guilherme II, não impediria que parte da burguesia letrada e da elite acadêmica alemãs percebesse as profundas e inexoráveis mudanças vividas por sua sociedade. Fosse através da tentativa de compreensão e adaptação, ou da simples rejeição daqueles desenvolvimentos, os intelectuais alemães das mais distintas vertentes de pensamento percebiam a necessidade de conviver com as boas e as más consequências da entrada de seu país naquele novo estágio da modernidade.

Conforme percebido no clássico estudo de Fritz Ringer, a tradicional elite acadêmica alemã da época do império aos poucos passou a atentar para as rupturas que uma era de "máquinas e de massas" poderia trazer não só para a sua antiga concepção idealista de mundo, como para o seu próprio status naquela sociedade.

De acordo com sua disposição em aceitar ou não os novos elementos daquele tempo, Ringer classificava os membros da elite mandarim local em "ortodoxos" e "modernistas". Portanto, se aqueles sustentavam posições antidemocráticas e contrárias a

⁴⁸ Entre 1873 e 1895 a população do Império Alemão cresceu de 41,6 milhões para 52 milhões de pessoas, um aumento de aproximadamente 10,4 milhões, mesmo considerando o fato de que aproximadamente 2 milhões de alemães emigraram durante esse período. O crescimento populacional total em cada década (entre 1871 e 1890) foi de cerca de 4,1 milhões de pessoas, sendo que a população urbana (estatisticamente definida como comunidades de mais de 2000 habitantes) representou 3,5 milhões desse crescimento demográfico (WEHLER, 1993, p. 35).

⁴⁹ Em 1876 o Partido Social Democrata alemão possuía cerca de 38.000 membros, tendo esse número subido para aproximadamente 100.000 em 1890. Em 1907 esse número subiria para cerca de 500.000 filiados (quantidade que dobraria para 2,5 milhões em 1914). Esse crescimento também é perceptível no número de eleitores do partido. Se em 1877 o SDP obteve a marca de 0,5 milhões de votos (cerca de 9,1% do total de votantes), essa marca subiria para 1,4 milhões (19,7%) em 1890 e para 4,25 milhões de votos (34,8%) em 1912 (FAULENBACH, 2012, p. 22).

quaisquer reformas políticas ou sociais, estes últimos pertenciam a uma minoria relativamente progressista que aceitava submeter-se àquelas facetas da vida social moderna que lhes pareciam inevitáveis (RINGER, 2000, p. 130-131).

Uma maior abertura do sistema político às classes trabalhadoras, o incentivo a políticas sociais moderadas e a gradativa reforma do sistema educacional superior eram as pautas que uniam modernistas como Friedrich Naumann, Adolf Harnack, Troeltsch, Weber e o próprio Meinecke pelo menos até a época da dissolução do Império Alemão. Além da rejeição desse tipo de agenda, por sua vez, ortodoxos como Eduard von Hartmann, Dietrich Schäfer, Eduard Meyer e Georg von Below sustentavam a manutenção do antigo status quo político e acadêmico, além de defenderem ideais nacionalistas ultra-anexionistas durante a Primeira Guerra Mundial.

Embora apresentassem essas divergências fundamentais, tanto modernistas quanto ortodoxos tendiam a enxergar com suspeição a política parlamentar e partidária do período, além de acreditarem e enaltecerem as especificidades da cultura alemã em relação aos valores da moderna civilização ocidental. Receosos frente à crise de seus antigos postulados, a elite intelectual do império parecia encontrar um refúgio na nação e em uma idealização do Estado que, afinal, fora a sua principal fonte de renda e de estabilidade social desde o século dezenove (RINGER, 2000, p. 24).

No entanto, boa parte dessa visão comum se dissolveria após o início da guerra, a derrota e a revolução de 1918. Com a derrocada do antigo consenso em relação à missão cultural alemã, a distância entre modernistas e ortodoxos se tornaria ainda mais aguda durante a República de Weimar. As temáticas da crise, do declínio cultural e da ruptura com a tradição, até então dominadas por autores modernistas, seriam doravante exploradas de maneira ampla por intelectuais associados a tendências marcadamente conservadoras e anti-democráticas.

Conforme apontado por Joanne Miyang Cho, o sentido e a dimensão da crise seriam os principais produtores de dissensos entre aqueles por ela concebidos como liberais e neo-conservadores na época de Weimar. Se nomes como Troeltsch, Weber e Hintze haviam diagnosticado desde muito cedo os problemas na consciência histórica de seus contemporâneos, autores como Carl Schmitt, Ernst Jünger, Hans Fryer, Martin Heidegger e Oswald Spengler não hesitariam em explorar as últimas consequências dessa crise e de seus drásticos impactos sobre a cultura alemã naquele início de século.

Enquanto os liberais se preocupavam com temas como o modernismo, a razão, a pluralidade, a tolerância, a sociedade (*Gesellschaft*) e a democracia, os neo-conservadores enalteciam concepções como as de unidade, comunidade (*Gemeinschaft*), vida, anti-liberalismo e nacionalismo.

O uso político desse tipo de ideário seria veemente nos anos do pós-Primeira Guerra, algo que - como percebido no capítulo anterior - gerou uma série de intensos debates a respeito de temas como o declínio cultural e o relativismo de valores durante praticamente todo o período da república (CHO, 1999, p. 238).

Além de Spengler, que como visto tivera suas ideias sobre a crise e o declínio cultural do ocidente combatidas pela filosofia liberal de Troeltsch, outros intelectuais neo-conservadores e outras contendas derivadas de suas posições são exemplares do tenso clima político vivido naquele período.

Uma delas pode ser explicitada nas polêmicas geradas pelo trabalho do jurista Carl Schmitt. Contrário ao parlamentarismo e à democracia liberal, em suas obras Schmitt defendia que o autoritarismo do Estado poderia restaurar o dinamismo político de uma sociedade burocratizada e entregue a uma crise sem precedentes no significado da noção de autoridade.

Em trabalhos como *Die Diktatur* (A ditadura), o intelectual reafirmava os triunfos do poder e da vontade individual como as formas essenciais de determinação do significado da moderna noção de soberania (SCHMITT, 2014, p. 181-183).

Não é de se estranhar que o jurista tenha iniciado um duro embate a respeito desses temas contra Meinecke nos anos 1920. Opondo-se à divisão entre ética e poder realizada pelo historiador em *Die Idee der Staatsräson* (A ideia da razão de Estado) (1924), Schmitt afirmava que mais do que a capacidade de equilibrar essas duas dimensões, a crise da era moderna revelara em última instância a necessidade do soberano reafirmar as demandas do momento contra quaisquer restrições no âmbito ético-normativo (BALAKRISHNAN, 2000, p. 79).

Tendo criticado de forma ferrenha a Constituição de Weimar e se filiado ao Partido Nazista após a ascensão de Hitler, as posições de Schmitt e seus ataques às ideias moderadas de Meinecke, dão o tom da acirrada ofensiva da direita alemã contra os pilares da democracia e da república naquele tempo.

Algo parecido pode ser constatado nos círculos filosóficos, em especial, nas disputas iniciadas a partir do polêmico trabalho de Martin Heidegger. Treinado na tradição da teologia liberal, Heidegger logo buscava refúgio para os paradoxos surgidos do encontro entre fé e historicidade na filosofia neo-kantiana e na fenomenologia.

Em seu objetivo de pensar o problema ontológico elementar dos horizontes do ser, em obras como *Ser e tempo* (1927), o filósofo diagnosticava a crise daqueles tempos, - isto é, o esquecimento da dimensão da temporalidade capaz de revelar os contornos próprios do ser - como derivada dos descaminhos causados pela metafísica ocidental, bem como pela moderna noção de historicidade (HEIDEGGER, 2013, p. 485-490).

Embora naquele momento ele não apontasse para direções concretas para além da desconstrução desta tradição, os ataques à filosofia liberal - como na discussão com Ernst Cassirer em Davos⁵⁰ - e a sua posterior filiação ao Partido Nazista revelam os vínculos da filosofia heideggeriana com uma bastante comum interpretação neoconservadora da crise no período de Weimar⁵¹.

Também na teologia protestante esse tipo conservador de interpretação da crise encontrava seus representantes. Em 1932, o teólogo e historiador da religião, Karl Heussi publicava a obra *Die Krisis des Historismus* (A crise do historicismo), na qual, sob a influência das discussões de Troeltsch, Mannheim e Hintze nos anos 1920, ele se propunha a fornecer um diagnóstico e possíveis soluções para os problemas enfrentados pelo pensamento histórico de seus contemporâneos.

Definindo o historicismo como "a historiografia em torno de 1900", Heussi acreditava que este teria passado por um período de crise nos anos do pós-guerra que contribuiria para a revisão de seus postulados epistemológicos e de sua visão de mundo em geral (HEUSSI, 1932, p. 20).

Crítico da epistemologia compreensiva e defensor de uma espécie de pensamento histórico sistemático-contextual, capaz de - por uma espécie de metodologia relacional -

⁵⁰ O encontro ocorrido entre os dois intelectuais na cidade de Davos durante o congresso *Homem e geração* (1929) pode ser interpretado não apenas como o debate entre um pensador neo-kantiano e o proponente de um tipo "destrutivo" de abordagem filosófica, como também entre um defensor da causa liberal-humanista e um entusiasta de uma "revolução conservadora" na filosofia e na política alemãs do período (BOURDIEU, 1991, p. 55-69).

⁵¹ Ademais, conforme discutido por Bambach, interpretando o historicismo como uma visão de mundo morta e obsoleta e enxergando a sua crise como a possibilidade de superação dos limites ônticos da metafísica moderna, Heidegger se opunha de maneira veemente aos esforços de resgate desta tradição que eram empreendidos por Meinecke e pela *intelligentsia* liberal alemã como um todo na mesma época (BAMBACH, 1995, p. 2).

estabelecer os elos entre grandes feitos históricos e as demandas morais do presente, em seu ataque ao historicismo, o teólogo realizava uma crítica indireta ao pensamento liberal dos anos 1920 e à sua tendência em relativizar os grandes sistemas éticos produzidos pela religião cristã (CHO, 1999, 240).

Ciente do tom provocativo implícito na obra de Heussi, Meinecke iria contestá-lo, apontando tanto para a imprecisão empírica de sua análise - que ignorara por completo importantes historiadores dos anos em torno de 1900 - quanto para a sua ignorância em relação à ênfase historicista nas noções de individualidade e de liberdade criativa, elementos fundamentais no trabalho do historiador (MEINECKE, 1933, p. 305).

Na filosofia, na teologia, no direito ou na literatura, dentro ou fora das universidades, a crise passou a ser utilizada como uma eficiente ferramenta de combate político principalmente entre os intelectuais neo-conservadores alemães dos anos do pós-1918. Apesar de heterogêneo, o pensamento de nomes como Spengler, Schmitt, Heidegger e Heussi convergia para um tipo de "modernismo reacionário" que em muito contribuiria para a derrocada da república e para ascensão do nacional-socialismo em 1933 (HERF, 1993, p. 13-29).

Contra essa leitura neoconservadora da crise e contra os excessos da esquerda revolucionária, Meinecke buscava uma espécie de terceira via, em que uma solução que visasse a conciliação entre elementos da modernidade e da tradição pudesse prevalecer sobre o desapareço ao humanismo e à democracia.

Para tal, o diálogo com essas tendências e uma aproximação com o pensamento liberal-moderado de sua época se mostraria fundamental, de modo que praticamente toda a sua carreira, com os seus esforços teóricos pela renovação do historicismo, pode ser lida à luz do empreendimento em questão. Isto ficará claro em nossas próximas páginas, quando trataremos da vida e obra do historiador alemão à luz da chave interpretativa em tela.

Friedrich Meinecke: o historiador da(s) crise(s)

Der Historiker in der Krise (O historiador na crise): esse foi o título escolhido por Ludwig Dehio, historiador e arquivista prussiano, para homenagear seu antigo professor, Friedrich Meinecke, na ocasião da comemoração dos seus noventa anos de

vida na Berlim do ano de 1953. De fato, poucos epítetos caberiam de forma tão acertada para descrever a trajetória de um historiador que ao longo de sua biografia testemunhou duas guerras mundiais e praticamente um século das mais radicais mudanças na configuração política de seu país (DEHIO, 1953, p. 1).

De Otto von Bismarck a Konrad Adenauer ou da fundação do Império em 1871 à divisão do país nos anos do pós-Segunda Guerra, nenhum historiador viveu de maneira tão intensa as rupturas experimentadas pela nação alemã entre fim do Oitocentos e a primeira metade do século vinte quanto Friedrich Meinecke. Por isso, não é de se estranhar que assim como Dehio, vários outros intérpretes da vida e do trabalho do historiador alemão tenham utilizado a noção de crise como chave de entendimento do legado meineckeano⁵².

Embora muita tinta e papel já tenham sido gastos com o intuito de debater em que medida esse conturbado contexto teria ou não causado rupturas cruciais no pensamento do historiador⁵³, é consensual afirmar que Meinecke foi um autor amplamente engajado nas mais distintas questões e dilemas intelectuais - tanto político-pragmáticas, quanto filosófico-abstratas - de seu tempo. Por isso, como sugerido por Carl Hinrichs, seria mais produtivo buscar em Meinecke não a resolução de uma ruptura fundamental em sua visão de mundo como resposta a um único evento catártico em sua experiência de vida, mas sim a constante abertura de sua personalidade em relação aos desafios impostos à sua vida e ao pensamento histórico de sua época como um todo (HINRICHS, 1972, p. xix)⁵⁴.

⁵² O conceito de crise aparece como eixo interpretativo central em trabalhos mais antigos sobre a vida e historiografia de Meinecke, como é o caso dos estudos de Eugene N. Anderson (1938), de Gerhard Masur (1963) e Jörn Rüsen (1981) até publicações mais recentes como as obras de Reinbert Krol (2010) e Wolfgang Kämmerer (2014).

⁵³ Esse foi um dos primeiros pontos de divergência surgidos entre intérpretes do trabalho de Meinecke. Assim, se em sua abordagem, Walther Hofer (1950) tendia a enxergar uma ruptura fundamental na visão de mundo de Meinecke após a Primeira Guerra Mundial, trabalhos como o de Richard Sterling (1958) apontavam, ao contrário, para a permanência de uma concepção marcadamente idealista de política e de história no pensamento meineckeano até o fim de sua vida. Essa primeira linha interpretativa foi seguida ao longo das seis últimas décadas por obras como as de Theodor Heuss (1952), Ernst Schulz (1971), Horst Walter Blanke (1991) e Jörn Rüsen e Friedrich Jäger (1992). Já a segunda linha foi preservada nas interpretações de nomes como Herbert Gremmel (1950), Hans Herzfeld (1952), Walter Bussmann (1963) até a bem elaborada tese de Stefan Meineke (1995).

⁵⁴ Hinrichs sustentava a hipótese de que, apesar de haver uma constância no pensamento meineckeano, isto é, a sua ênfase na ideia de que a história deveria abordar fenômenos individuais - com toda a liberdade envolvida nesses recortes -, esta passou por inúmeras variações de interesse ao longo da carreira do historiador. Baseando-se no X da história de Droysen, Meinecke defendera não a abordagem de causalidades gerais, mas a "abertura do espírito" em suas inúmeras possibilidades, como a tarefa maior da escrita histórica. Assim, desde os anos como aluno de Droysen até o seu estudo sobre o historicismo,

Desde a sua infância no interior da Alta Saxônia, até a retomada de sua vida nas ruínas da Berlim do pós-1945, a trajetória de Meinecke foi marcada por esse constante impulso em fornecer respostas às aporias do mundo contemporâneo. Este ímpeto em enfrentar as crises - e não uma única crise, no singular - epistemológicas e ontológicas de seu tempo, fornece o tom da dificuldade em se produzir uma interpretação linear da biografia intelectual deste historiador.

De todo modo, nas páginas que seguem, visamos dar um passo nesse sentido, atendo-nos em especial para a peculiaridade de sua personalidade, assim como para as reações do historiador diante do contexto sócio-político da Alemanha de seu tempo. Esta será uma etapa crucial para o nosso objetivo de, nos capítulos subsequentes, compreender a relação do pensamento teóricomeineckeano com os problemas do historicismo.

O período de formação: Salzwedel, Berlim e os anos como arquivista

Nascido em outubro de 1862 na pequena cidade de Salzwedel (situada no Altmark prussiano), Meinecke descendia de uma família de funcionários públicos bastante leais tanto à coroa Hohenzollern, quanto à ortodoxia protestante pietista. Seu pai – assim como o seu avô e seu bisavô antes dele – trabalhava como chefe dos correios da cidade que, por não possuir nenhuma ligação com o sistema ferroviário, ainda dependia de veículos de tração animal para o transporte das correspondências.

Esse provincianismo conferia uma espécie de clima atemporal à pequena Salzwedel, onde eventos como as guerras de liberdade do início do século dezenove permaneciam extremamente vivos na memória de seus habitantes: "de uma forma geral as pessoas viviam à moda antiga e arraigados a modos naturalmente antigos de vida" (MEINECKE, 1941, p. 29).

Hinrichs via o pensamento histórico de Meinecke como distintas variações deste ímpeto pela compreensão do individual na história. Logo, apesar de ter sido marcada pela continuidade deste *leitmotiv* de uma ênfase nas individualidades históricas, este teria enfrentado inúmeras modificações e readaptações ao longo de toda a carreira do intelectual (HINRICHS, 1972, p. xvii-lxi). Neste sentido, concordando com Hinrichs, a vida e obra de Meinecke podem ser interpretadas como o embate entre uma constância de pensamento (ao menos em seus contornos formais) e o desenrolar de crises que, apesar de derivarem de um problema ontológico e epistemológico fundamental (de uma ideia geral de crise, como descrito em nossa introdução), se manifestaram de distintas maneiras e encontraram variadas respostas ao longo da biografia do historiador.

Inseridos nesse tradicionalismo e apegados à religiosidade cristã ortodoxa, em Salzwedel os Meinecke não manifestavam interesse pela política, mantendo-se em geral atrelados aos valores conservadores de um tipo provinciano de burguesia prussiana.

Esse modo de vida mudaria radicalmente após o pai de Meinecke ter seu posto de trabalho transferido para Berlim em 1871. Na capital do recém fundado Império Alemão, o jovem “Fritz” e seus familiares passariam a conviver com outra atmosfera cotidiana, quando o cenário de calma e harmonia social de outrora daria lugar aos contrastes sociais da vida em uma grande metrópole europeia:

Inesquecível é a minha lembrança de infância, de quando a caminho da escola através da Blumenstrasse e de seus feios edifícios de fábricas eu precisei uma vez me espremer entre uma massa de trabalhadores que com sinistros olhares realizavam uma greve (MEINECKE, 1941, p. 79).

Essa abrupta mudança de ares e o choque causado pela transferência de seu pai para um bairro de operários em Berlim seriam fundamentais para o despertar de um tipo humanista de sensibilidade no pensamento de Meinecke (WEHRS, 2006, p. 96).

De todo modo, temas políticos permaneciam distantes dos assuntos familiares e o conservadorismo pequeno-burguês de sua família continuava a prevalecer em seu pensamento pelo menos até o fim de seus estudos universitários: "a política não possuía qualquer importância em nossas conversas, já que Bismarck parecia fazer tudo corretamente e da melhor forma possível" (MEINECKE, 1941, p. 96).

Mas se politicamente Meinecke permanecia inerte em relação às posições de sua família, o mesmo não pode ser dito quanto à sua visão a respeito da religião. Como relatado em suas memórias e em suas correspondências do período⁵⁵, durante a sua adolescência, Friedrich se mostraria um tanto descontente face à ortodoxia pietista que era imposta de maneira autoritária por seu pai: "de forma dolorosa, para a cura de minha alma, ele tentava de todas as formas repassar-me um pietismo ortodoxo que o animava e o reconfortava" (MEINECKE, 1941, p. 74).

A ruptura com esse tipo dogmático de crença religiosa não ocorreria sem maiores traumas, tendo os embates com o pai lhe causado muitos transtornos psicológicos,

⁵⁵ Em um bilhete escrito - mas nunca entregue - para seu pai em 1885, Meinecke externava: "Aquilo no que eu não posso acreditar, não pode ser sobre mim forçado, tampouco visto como frivolidade; eu sei muito bem o que o Cristianismo pode ser e realizar. Mas sempre que me aproximo dele (...) consigo enxergar apenas feitos humanos" (MEINECKE, 2012, p. 102).

além do desenvolvimento de um problema de fala que o acompanharia por muito tempo ao longo de sua vida⁵⁶.

Assolado por essa crise religiosa, nesta fase de sua biografia Meinecke buscava "na poesia, no teatro e na arte" uma maneira de superar o abandono da ortodoxia, descobrindo especialmente na literatura realista de seu tempo uma espécie de fuga para os dilemas causados pela perda de sua fé. Nos trabalhos literários de Wilhelm Raabe, Theodor Storm e Eduard Mörike, com sua ênfase na independência dos sujeitos na moderna sociedade industrial, Meinecke encontrava uma forma de moldar a sua própria identidade para além do dogma religioso presente em seu ambiente familiar.

Este gosto e importância atribuídos à literatura, como uma forma de estabelecer "a calma e a felicidade interiores de uma perspectiva divina de mundo" (MEINECKE, 1941, p. 77), permaneceriam presentes no pensamento meineckeano até as suas últimas publicações como historiador.

Essa estima pela literatura seria decisiva inclusive em sua escolha profissional, quando após concluir seus estudos elementares no ginásio Köllnische em 1882, Meinecke se registraria na universidade não como aluno de história, mas como estudante de germanística em Berlim (MEINECKE, 1995, p. 74).

Apenas em 1883, após passar dois semestres em Bonn, ele mudaria o foco de seus estudos definitivamente para a área de história. O principal motivo para essa mudança seria a sua decepção com o fato da germanística ter se tornado uma disciplina excessivamente "positivista", entregando-se a métodos filológicos de leitura que prometiam "estruturas análises lógicas capazes de levar a resultados exatos" (MEINECKE, 1941, p. 99). Por isso o mundo da história lhe parecia "muito mais próximo da vida, rico e matizado do que o mundo dos filólogos daquela época" (MEINECKE, 1941, p. 101).

Retornando para Berlim em 1884 ele concluiria seus estudos em maio de 1886, três dias antes do falecimento de Ranke. Nesta época, apesar da morte do lendário historiador, a Universidade de Berlim ainda contava com alguns dos mais importantes representantes da ciência histórica de fins do século dezenove, em especial com as figuras de Droysen,

⁵⁶ No primeiro volume de sua biografia, Meinecke relata como a disfemia (a popular "gagueira") surgida em sua adolescência atrapalhou a sua vida pessoal e profissional, retardando inclusive o início de sua atividade como docente. Além disso, esse problema de fala - controlado, mas nunca completamente curado - foi um dos motivos que o levou a se afastar do palanque (mas não da militância) político (MEINECKE, 1941, p. 52-53).

Treitschke e Mommsen⁵⁷. Estes exerceriam influência decisiva sobre as ideias e sobre a concepção histórica de Meinecke até o fim de sua carreira.

De todo modo, entre todas essas referências intelectuais, o jovem historiador se deixaria impressionar em específico pelas aulas teóricas de Droysen, tendo se aproximado principalmente do círculo profissional do famoso acadêmico prussiano. Seu trabalho de doutorado - sobre as lutas pela sucessão do trono da Prússia no início do século XVII - recebeu a orientação de Reinhold Koser que, por ser próximo de figuras como Droysen, Sybel e de outros nomes do alto escalão de historiadores alemães, seria responsável direto pela indicação de Meinecke ao cargo de arquivista assistente nos Arquivos Secretos do Estado da Prússia em 1887 (WOLFSON, 1956, p. 516).

Trabalhando em um local estratégico em termos político-institucionais, em sua época como arquivista, Meinecke se tornaria subordinado de Sybel, que além de encontrar-se desde 1875 na posição de diretor geral do arquivo, era também o editor e fundador da mais prestigiosa revista acadêmica de história na Alemanha da época, a *Historische Zeitschrift*.

Como mencionado em suas memórias, esse período no arquivo abriria de "forma repentina e esplendorosa" sua "vida futura como intelectual" (MEINECKE, 1941, p. 135-136). Assim, dois anos após seu ingresso na instituição, Sybel o encarregaria de escrever seu primeiro grande trabalho como historiador, a biografia em dois volumes do general reformista prussiano Hermann von Boyen.

Pouco depois, em 1893, ele seria convidado pelo mesmo historiador a assumir a coedição da *Historische Zeitschrift*. Após a morte de Sybel em 1895 e de Treitschke no ano seguinte, com apenas trinta e quatro anos de idade Meinecke assumia a posição de único editor do mais relevante periódico científico da disciplina histórica na Alemanha.

Essa rápida ascensão em sua carreira ocorreria concomitantemente a uma profunda reflexão a respeito de questões políticas e intelectuais de seu tempo. Meinecke, que desde muito jovem havia se identificado com o conservadorismo de seus familiares, passaria a enxergar de forma crítica a política autoritária de Bismarck, vendo com bons olhos a demissão do chanceler feita pelo recém-entronado Guilherme II em 1890.

⁵⁷ Apesar de estar à época em Berlim e de ter sido inclusive um dos avaliadores de sua dissertação de doutorado, Meinecke não frequentaria as aulas de Dilthey na universidade. Anos mais tarde ele classificaria essa escolha como "um dos maiores equívocos dos meus anos de estudante" (MEINECKE, 1941, p. 119).

A empatia cristã pietista e o contato diário com os contrastes de uma grande metrópole haviam-no tornado sensível aos problemas sociais e à necessidade de reformas que, além de impedirem uma revolução, seriam capazes de amenizar o cada vez mais gritante conflito de classes na Alemanha Imperial. Por isso, apesar de ter nutrido esperanças no novo imperador e de ter acreditado por muito tempo no Partido Conservador, Meinecke romperia definitivamente com essas posições em meados da metade da década de 1890: "o que havia me mantido fiel aos conservadores havia sido (...) a crença de que eles realizariam a reforma social. Essa crença caiu por terra em 1895 após as suas tropelias" (MEINECKE, 1941, p. 207).

Tendo rompido com o conservadorismo, ele agora desfazia o último elo que ainda o unia por completo à antiga visão de mundo de sua família. Deixando de lado os dogmas da política e da religião, Meinecke abraçava em definitivo a emancipação intelectual que acreditava ter encontrado ao trocar, em seus tempos de estudante, a germanística pelo estudo da história (MEINECKE, 1995, p. 89).

Ímpetus reformistas e a ênfase na individualidade histórica

Meinecke relata em seus escritos autobiográficos que um importante fator que contribuiria para o início dessas reflexões a respeito da política se dera a partir do contato em 1890 com a obra de Humboldt sobre *Os limites da ação do Estado* (1791). Destacando a importância da manutenção das liberdades individuais e do potencial da noção idealista de formação, o trabalho político de Humboldt fizera o jovem historiador atentar para a preeminência do indivíduo em relação às demandas gerais do Estado: "Não seria a tentativa de intervir na formação e em outras esferas da vida individual (...) um tipo de violência? Também em mim esse desejo apaixonado pela liberdade passava a se desenvolver" (MEINECKE, 1941, p. 173).

Entendendo o indivíduo como um fim em si mesmo e não como um simples meio para a aquisição de outros fins, Meinecke encontrara na obra de Humboldt tanto uma justificativa para se opor à idolatria do poder do Estado, tão comum entre os seus

contemporâneos historiadores, quanto uma forma de justificar o reformismo social, cada vez mais presente em suas concepções de história e de política⁵⁸.

Essa ênfase no caráter inalienável da liberdade individual o levaria a se aproximar de uma espécie de antropologia positiva na qual a natureza humana era vista sob um viés essencialmente otimista. Acreditando na bondade inerente aos indivíduos e na origem divina dos objetos mundanos⁵⁹, Meinecke abria-se a um tipo idealista de perspectiva histórica que ele acreditava ser capaz de situá-lo para além da simples reiteração da realidade política contemporânea (MEINEKE, 1995, p. 116).

Essa era uma postura bastante crítica em relação ao status quo político da Alemanha Guilhermina, bem como frente à historiografia borussianista defendida pela maior parte dos seus professores e jovens colegas historiadores. Contra a tendência em submeter o decurso histórico aos sucessos políticos da Prússia ou do Estado alemão como um todo, Meinecke propunha uma perspectiva na qual as condições para o desenvolvimento da liberdade dos indivíduos - e das ideias responsáveis por seu florescimento - tornava-se a referência maior em termos de abordagem do passado:

Mas minha própria natureza me levava ao nada fácil caminho das ideias (...) construídas e desenvolvidas por personalidades individuais, como o quadro no qual devemos considerar o desenvolvimento da vida histórica (MEINECKE, 1941, p. 176).

Inclinando-se ao estudo de uma história das ideias, Meinecke distanciava-se politicamente dos borussianistas e dos neo-rankeanos de sua época, ao mesmo tempo em que formulava uma perspectiva em melhor sintonia com os horizontes de sua percepção liberal-reformista de política. Se em sua escrita histórica, Ranke e Treitschke haviam almejado um equilíbrio orgânico entre o ideal e o real capaz de revelar os ganhos de poder do Estado, em seu estudo das "ideias espirituais em movimento" (MEINECKE, 1941, p. 176), Meinecke acreditava poder ir além e estabelecer o

⁵⁸ Meinecke se identificava com as posições políticas dos membros da *Associação de política social*, os assim chamados "socialistas de cátedra", representados por figuras como Gustav von Schmoller, Adolf Wagner e Lujo Brentano. Meinecke via nesses intelectuais e em sua defesa da questão social uma espécie de herança do reformismo prussiano do início do século dezenove (MEINEKE, 1995, p. 102).

⁵⁹ Meinecke relata em seus escritos autobiográficos que apesar de ter se afastado em sua adolescência da ortodoxia de sua família, ele mantivera viva a sua crença "em uma origem divina para todas as coisas da vida e para um mundo dos ideais no qual o divino se abria para nós" (MEINECKE, 1941, p. 76). Opondo-se a uma forma absoluta de religiosidade, como veremos com maior detalhe em nosso quinto capítulo, nesta fase de sua vida ele se aproximaria de uma espécie de "panenteísmo" idealista que enxergava os objetos do mundo não como revelações imediatas do divino, mas como derivações imperfeitas de sua imagem.

estímulo das potencialidades e da liberdade dos indivíduos como o verdadeiro dever ético do Estado.

Esse era o mote principal dos dois volumes de sua biografia de Boyen lançados em 1896 e 1899 respectivamente. Neste trabalho, Meinecke não escrevia apenas uma história factual dos ganhos militares empreendidos pelo general, mas sim uma história das ideias políticas que nortearam o período de reformas vivido pela Prússia durante o fim do século dezoito e as primeiras décadas do século dezenove⁶⁰.

Ao afirmar que "o contexto interno do pensamento militar de Boyen pode ser mesclado à ideia geral da vida política da nação de sua época" (MEINECKE, 1896a, p. v), Meinecke asseverava a sua intenção de fornecer uma síntese do contexto ideal no qual a ação concreta dos indivíduos históricos, com suas limitações e possibilidades, pudera se constituir.

Por sua preocupação com a questão social, nos primeiros anos de sua carreira, o historiador desenvolveria um interesse especial pelo período de reformas prussiano, que passaria doravante a servir como uma espécie de "lar espiritual" para a sua forma idealista de pensamento (MEINECKE, 1941, p. 135). Em seu primeiro livro, Meinecke deixava claro que essa era de reformas representava um momento da história alemã em que o idealismo e o Estado haviam se fundido, de modo que a ação de homens como Boyen poderia ser interpretada sob o prisma desta síntese ideal entre poder e espírito, ou mais especificamente de uma "união das distintas forças espirituais e éticas que floresceram na Alemanha em torno do fim do século dezoito" (MEINECKE, 1896a, p. 166).

À luz deste momento de equilíbrio ideal, Meinecke avaliava sob a mesma ótica os períodos anteriores e subsequentes da história alemã contemporânea. Logo, ao contrário dos anos de reforma, a época de Frederico, o grande - a partir dos seus vínculos com a filosofia racionalista kantiana -, por exemplo, representava um momento artificial de separação entre Estado e espírito, quando o militarismo e a busca pelo poder se sobrepunham à manutenção da liberdade dos indivíduos. De maneira semelhante, a era

⁶⁰ O movimento prussiano de reformas caracterizou-se por uma série de medidas constitucionais, administrativas, sociais e econômicas tomadas pela coroa Hohenzollern e por seus ministros com o intuito de reformar as instituições e a estrutura social da Prússia durante o período de ocupação napoleônica no início do século dezenove. Essas reformas foram empreendidas, sobretudo, pelos ministros Heinrich Friedrich Karl vom Stein and Karl August von Hardenberg e encontraram inspiração principalmente no ideário político iluminista da segunda metade do século dezoito (DWYER, 2014, p. 255).

de Bismarck - sua contemporânea - fazia lembrar o período frederiquiano, quando a primazia da força e da dominação sobre o espírito prevalecia sobre a espontaneidade e o impulso criativo individuais (MEINECKE, 1896b, p. 232).

Em seu trabalho sobre Boyen e em praticamente todos os seus escritos dos anos 1890, este apreço de Meinecke pelo ideal reformista se mantinha como uma constante em seu pensamento. Na era das reformas, estadistas e intelectuais como Boyen, Scharnhorst, Stein, Hardenberg e, sobretudo, Humboldt, haviam sido capazes de mesclar "o Estado e o ideal de humanidade" (MEINECKE, 1899, p. 390), estabelecendo uma condição de harmonia social que permanecia viva enquanto meta ainda em fins do século dezenove.

Já naquela época, por trás de todos esses ganhos políticos e espirituais, Meinecke destacava a importância daquela que seria a "mais preciosa criação do espírito alemão" entre fins do século dezoito e o início do Oitocentos: o individualismo idealista (MEINECKE, 1896, p. 167). Funcionando como uma espécie de antídoto contra a razão universalista do século das luzes, a noção de individualidade - como fruto da sensibilidade estética de homens como Herder e Goethe - emergira como um princípio de vida capaz de realinhar de maneira harmônica os polos antitéticos existentes no mundo da história e da política: "A ideia de um desenvolvimento livre e orgânico floresceria de maneira plena ao longo de gerações futuras, mas antes foi necessário que ele se baseasse no crescimento livre da individualidade" (MEINECKE, 1896, p. 89).

Contra as amarras normativas do imperativo categórico kantiano, a filosofia idealista de Humboldt havia logrado completar a sensibilidade romântica pelo particular e estabelecer a liberdade de formação como o único parâmetro para o desenvolvimento de personalidades individuais. Isso significava que, apesar de não serem idênticos em essência, independente de suas classes e origens sociais, os homens seriam antropologicamente iguais, especialmente mediante o sentido apriorístico de individualidade estabelecido pelo pensamento humboldtiano no início do século dezenove.

Essa leitura histórico-filosófica da noção de individualidade figurava como um corolário para o otimismo meineckeano a respeito da natureza humana, tal qual expresso na antropologia positiva dessa primeira fase de sua carreira. Além disso, ela harmonizava com o seu posicionamento ético-político - com a sua ênfase na primazia do indivíduo sobre o Estado - e lhe conferia o subterfúgio ideal para sustentar uma concepção

humanista de mundo que por muitas décadas permaneceria no cerne de sua visão a respeito da história.

Cosmopolitismo e Estado nacional: os anos de trabalho em Estrasburgo e Freiburg

Estabilizando-se como editor da *Historische Zeitschrift* e obtendo uma boa recepção para os seus livros sobre Boyen, após treze anos de trabalho no arquivo, Meinecke finalmente seria convidado para lecionar na Universidade de Estrasburgo no outono de 1901. Situada no disputado território da Alsácia, a universidade local havia sido fundada há poucas décadas, logo após a unificação alemã e a anexação da região ao território do império em 1871.

Fora da Prússia e convivendo com o ambiente intelectual liberal do sudoeste alemão, Meinecke desenvolveria de forma ainda mais plena o ideal político reformista do qual ele se aproximara na década anterior. No seu *Das Zeitalter der deutschen Erhebung* (A época do levante alemão) (1906), ele realizava uma espécie de complemento ao seu trabalho sobre Boyen, ao mesmo tempo em que esclarecia de forma mais ampla os vínculos de sua concepção política com o período da história alemã compreendido entre os anos de 1795 e 1815.

Uma burguesia politicamente mais ativa, o fim dos privilégios da aristocracia *Junker*, um governo preparado para adequar-se às demandas da era moderna, a ampliação da justiça social e uma educação humanista para os membros do proletariado industrial e agrário eram os ideais do período de reformas que Meinecke acreditava serem ainda necessários na Alemanha de seu tempo (PARET, 1977, xii-xiii). Estes eram objetivos que dependeriam em última instância de um ambiente institucional propício ao florescimento dos impulsos criativos individuais e de homens capazes de enxergar o Estado como algo mais "do que uma força fria e opressiva e a nação como mais do que um conceito nativista primitivo" (MEINECKE, 1906, p. 133).

Respirando ares mais propriamente alemães do que prussianos, em Estrasburgo, Meinecke demonstraria pela primeira vez o seu interesse em definir, de forma mais completa e em seus próprios termos, o significado histórico da moderna ideia alemã de Estado-nacional. Em sintonia com a sua percepção humanista de mundo, o intelectual acreditava poder encontrar no processo de formação do Estado e da nacionalidade

alemãs, tanto elementos de um universalismo burguês setecentista quanto o ímpeto da *Realpolitik* individualista e aristocrática do século dezenove (STERLING, 1958, p. 74).

Demonstrar a conexão entre esses dois polos era a ambição principal do seu *Weltbürgertum und Nationalstaat* (Cosmopolitismo e Estado-nacional) (1908), cuja escrita Meinecke iniciara durante os seus anos como docente em Estrasburgo. Principalmente por suas divergências políticas em relação ao *mainstream* historiográfico de sua época, o intelectual não se contentava com uma definição estática e autocentrada da ideia nacional, optando por relacioná-la a um processo de "contínuo movimento e mudança" na história universal (MEINECKE, 1908, p. 1).

Definindo a nação - ao menos em sua forma moderna - como uma personalidade histórica que, através de interações e conflitos externos, seria capaz de amadurecer e de se autodeterminar internamente, Meinecke equacionava a ideia nacional com aquilo que ele entendia como a dinâmica de livre desenvolvimento do próprio indivíduo em tempos modernos. Todavia, para chegar a esse nível de consciência em relação ao potencial de sua personalidade individual, a nação precisaria embeber-se dos ideais de igualdade e liberdade universais que haviam animado os corações e as mentes de muitos homens de letras ao longo do século dezoito.

Estes, por sua vez, encontravam-se submersos em uma concepção universalista de liberdade que, quando em contato com os desafios políticos gerados pela Revolução Francesa e pelas guerras napoleônicas, criou os elementos necessários para romper com os antigos padrões estáticos de entendimento das relações humanas na era contemporânea.

Desta mescla entre idealismo e pragmatismo, o historiador identificava o surgimento daquilo que ele percebia como o "resultado mais ativo do moderno pensamento sobre a nação": a ideia de Estado-nacional (MEINECKE, 1908, p. 9). Traçando, de Humboldt a Bismarck, o processo de amadurecimento histórico desta ideia na realidade alemã, Meinecke acreditava poder encontrar uma maneira de redefinir a tarefa do Estado para além de uma simples tentativa de anular contradições internas e de reduzir a cultura nacional a um único nível. Mais do que o simples desejo por unidade e coerção, a tarefa do Estado-nacional seria a de "atingir uma posição unificada em certos elementos básicos e uma tolerância e a apreciação para todo o tipo de diversidade e variedade que ele puder permitir" (MEINECKE, 1908, p. 11-12).

Em *Cosmopolitismo e Estado-nacional* (1908), Meinecke amadurecia a sua percepção liberal-reformista de política e fornecia, através de sua história das ideias, contornos mais precisos para a sua concepção sobre a ética do Estado. Este encontraria o pleno desenvolvimento de sua personalidade no amálgama entre espírito e poder, produzido sobretudo a partir do moderno apreço histórico pelo individual: "Tudo é mesclado, portanto, na ideia de individualidade dos grandes Estados, uma individualidade que emana de suas próprias, únicas e espontâneas vidas" (MEINECKE, 1908, p. 286).

Se na biografia de Boyen o nome de Humboldt aparecia como responsável principal pela emergência deste ideal individual na época das reformas prussianas, em *Cosmopolitismo e Estado-nacional*, a referência maior se tornava a figura de Ranke e o potencial libertador presente em sua sensibilidade histórica:

O ponto importante, do qual tudo dependia, foi o de que o âmbito da experiência foi libertado e a esfera das tentativas universais e especulativas de interpretação foi realocado para além do centro de interesse (MEINECKE, 1908, p. 289).

Projetando uma perspectiva capaz de identificar a totalidade a partir de uma ênfase no individual, Ranke teria rempido com o universalismo filosófico hegeliano e fornecido as bases para uma concepção histórico-política útil tanto para o estadismo da época de Bismarck, quanto para uma necessária política reformista da Alemanha daquele início de século vinte.

Quando terminou a escrita desta obra em 1908, Meinecke já se encontrava há dois anos na posição de docente de história moderna e contemporânea na Universidade de Freiburg. Tendo deixado Estrasburgo em 1906, ele buscava na capital do Estado de Baden a possibilidade de maiores contatos intelectuais e de uma melhor projeção em sua carreira como historiador.

De fato, Freiburg era conhecida à época por sua diversidade intelectual e por aquilo que Meinecke definia como uma atmosfera de estímulo a um tipo "não doutrinário", "mas natural e humano de liberalismo" (MEINECKE, 1949, p. 67).

Esse clima liberal e o sucesso editorial do seu *Cosmopolitismo e Estado-nacional* levaram-no a se tornar uma referência em termos acadêmicos no sudoeste alemão. Além de nomes como Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert, ele passaria a receber em sua casa a visita de figuras como Alfred Dove, Georg Simmel, Max Weber e Ernst Troeltsch.

Meinecke relata ter se interessado bastante pelas reflexões destes dois últimos autores em especial, tendo suas ideias a respeito da relação entre ciência, modernidade e religião lhe fornecido *insights* importantes para a escrita de sua própria pesquisa sobre a moderna ideia de Estado-nacional (MEINECKE, 1949, p. 102).

Além do estreitamento desses laços intelectuais, seus anos em Freiburg também ficariam marcados pela intensificação de suas atividades como comentador e ativista político. Seu liberalismo social o fizera se aproximar desde a década de 1890 das ideias de Friedrich Naumann, importante representante da esquerda liberal na política alemã da época guilhermina.

Em Freiburg, Meinecke não só se tornaria amigo do parlamentar, como participaria ativamente das campanhas eleitorais de seus indicados políticos e da formulação de um programa de conciliação nacional entre liberais, conservadores e social-democratas em torno da causa reformista (POIS, 1972, p. 4-11).

Anos mais tarde, Meinecke definiria esse período de trabalho e ativismo político em Freiburg como o "mais feliz" de sua vida (MEINECKE, 1949, p. 67). Fosse pela relativa paz internacional ou pela esperança de conseguir alcançar seus objetivos sócio-políticos na Alemanha, a década que antecedeu o início da Primeira Guerra Mundial representou aquele que talvez tenha sido um último momento de coerência entre a fluidez da realidade e o otimismo existente em sua visão a respeito da história: "apenas quem viveu antes de 1914, sabe exatamente o que viver significa" (MEINECKE, 1949, p. 134).

A Guerra Mundial inauguraria uma era em que os elementos capazes de moldar uma personalidade autônoma se esvairiam diante de novas forças, tornando-se mera função, sem qualquer valor próprio, de uma "humanidade instrumentalizada" (MEINECKE, 1949, p. 134). Antes mesmo do início deste momento de "eutanásia da era burguesa alemã", entretanto, o historiador receberia o convite para retornar à capital do império, desta vez na condição de docente pela Universidade de Berlim.

De volta ao local de sua formação acadêmica, atraído para o centro das decisões políticas do país, Meinecke iniciaria uma nova fase de sua vida, em que os problemas da guerra e uma profunda reflexão a respeito dos postulados de sua visão de mundo passariam a figurar no cerne de suas preocupações intelectuais.

O retorno a Berlim e a Primeira Guerra Mundial

Quando chegou a Berlim em setembro de 1914, a guerra havia começado há um mês e Meinecke já testemunhava com os próprios olhos o avanço das tropas alemãs nas imediações de sua nova casa na parte ocidental da cidade. Apesar de ter sido um crítico ferrenho do militarismo e do nacionalismo extremados de sua época, ele apoiaria a entrada da Alemanha no conflito, enxergando como positivas as “ideias de 1914” que, assim como em 1813 e em 1871, poderiam gerar um novo consenso em torno da necessidade de união nacional: "A natureza demoníaca da antiga política de poder e das novas forças demoníacas que emanavam do (...) nacionalismo do século dezenove ainda não haviam se tornado completamente visíveis para mim" (MEINECKE, 1949, p. 200).

Meinecke participaria ativamente dos diversos grupos de discussão a respeito dos objetivos alemães na guerra. Sua crença de que os Estados nacionais representariam personalidades individuais dotadas de um conceito positivo de moral o levava a abraçar algumas causas expansionistas moderadas⁶¹, bem como uma visão mais cautelosa sobre o significado do conflito em relação às questões internas e externas da Alemanha. Baseado na antiga ideia rankeana de que em última instância, o sistema europeu de Estados seria capaz de equilibrar os antagonismos entre os seus membros individuais, Meinecke manteria o seu otimismo diante do agravamento da guerra em seus anos iniciais: "Nós éramos muito mais crentes e confiantes no bom sentido da política de poder e do contexto de guerra entre os povos do que hoje o somos" (MEINECKE, 1949, p. 193).

Essa opinião seria aos poucos abalada, principalmente diante dos excessos irracionais do conflito e das posições radicais do movimento anexionista representado pelo ultra-conservador Partido Alemão da Pátria (*Deutsche Vaterlandspartei*). Contra a ideia de conquista mundial de uma única potência ou país, em 1917 Meinecke se juntaria a Troeltsch e a Hans Delbrück para se opor aos anexionistas e fundar a Liga Popular pela Pátria e Liberdade.

⁶¹ Apesar de declarar-se um "não-anexionista", Meinecke defenderia nos primeiros anos de guerra, a invasão da Bélgica, a expansão marítima alemã e o fortalecimento do império colonial centro-africano da Alemanha (BOCK; RITTER, 2012, p. 62-63).

Percebendo que a ambição expansionista da coroa e da elite dirigente alemãs não levariam a um cenário favorável à conciliação nacional, naquele ano Meinecke se afastaria em definitivo de seu otimismo inicial em relação à guerra e passaria a defender pautas internas - como a reforma do sistema eleitoral prussiano - e uma paz sem anexações.

O início da Revolução Russa o convenceria de que o egoísmo de classes demonstrado pela aristocracia alemã deveria mais do que nunca dar lugar a uma forma mais plural e inclusiva de regime político, capaz de se adequar a uma sociedade de massas e de evitar maiores traumas sociais ou rupturas drásticas com a tradição nacional (WEHRS, 2006, p. 97).

Por isso Meinecke não veria com tanta surpresa a queda da monarquia diante da revolução de 1918, que ocorrera como consequência direta da falta de sensibilidade sócio-política do gabinete de Guilherme II. Isso não significa, todavia, que ele não tenha sentido de forma traumática a derrota alemã na guerra e a consequente proclamação da república com a liderança social-democrata no final daquele ano:

É muito doloroso como ocorre o declínio da velha ordem, com a qual eu desde muito cedo estive profundamente ligado. E nas mais terríveis condições de armistício. Pobre, pobre Alemanha. Nem em meus piores sonhos imaginaria que cairíamos dessa forma⁶² (MEINECKE, 1949, p. 272-273).

Meinecke sabia que havia sido demasiado ingênuo a respeito do potencial destrutivo do poder na era moderna e que isso significava a necessidade de reavaliar pontos fulcrais de sua antiga percepção a respeito da história. Na realidade, desde o seu retorno a Berlim, o historiador realizava encontros com seus colegas, Ernst Troeltsch e Otto Hintze⁶³, com o intuito de debater, entre outros assuntos, os problemas filosóficos relacionados aos limites e às possibilidades do saber histórico naquele conturbado início de século.

⁶² Trata-se de um trecho de seu diário pessoal, escrito em 10 de novembro de 1918 e publicado no segundo volume de sua autobiografia (1944).

⁶³ Meinecke comenta que além de Troeltsch e Hintze - que já era seu colega desde os anos 1880 - várias outras personalidades do meio acadêmico e político alemães participaram desses encontros semanais que "se iniciava na estação de Dahlem-Dorf e seguia até um café em Grunewald" (MEINECKE, 1949, p. 159). Entre os participantes desses passeios dominicais - que tiveram início em 1915 e duraram até 1943 - estavam o economista Heinrich Herkner, o filósofo Alois Riehl, o historiador Gustav Mayer, o historiador da arte Werner Weisbach, o filósofo Ernst Cassirer e até mesmo o futuro ministro das relações exteriores, Walther Rathenau (MEINECKE, 1949, p. 160).

Nesses encontros, que ocorriam uma vez por semana nas imediações da casa de Meinecke no bairro de Dahlem, os três professores na Universidade de Berlim compartilhavam suas inquietações e propunham soluções para os dilemas da história e de seus desdobramentos para a vida moderna. Os problemas do historicismo - com suas implicações relativistas e danosas para a vida - tão caros ao futuro trabalho dos três autores teriam boa parte de suas formulações e soluções debatidas pela primeira vez durante esses *rendez-vous* intelectuais em Berlim: "Cada um de nós acreditava possuir uma forma diferente para tentar solucionar esses mistérios" (MEINECKE, 1949, p. 156).

Dessa forma, se Hintze possuía uma perspectiva "histórica forte e profunda" que "o aproximava do positivismo", apesar de acreditar que sua filosofia da história poderia situá-lo para além da mera contemplação, a síntese cultural pretendida por Troeltsch o colocaria mais próximo de um "abalo do espírito" do que de questões de ordem realmente prática (MEINECKE, 1949, p. 156-157).

Mesmo com essas divergências, entretanto, Meinecke reconhecia os débitos que a sua própria proposta de solução para a crise da história possuía em relação ao pensamento de seus colegas: "Eu aprendi mais com ele do que ele comigo", dizia ele a respeito de Troeltsch, por exemplo (MEINECKE, 1949, p. 156).

De todo modo, entre todas as inflexões que surgiriam a partir desses debates e de sua experiência com a guerra, foi, sobretudo, o problema da natureza dúbia do poder que mais afligiu o pensamento meineckeano nos anos finais do conflito e em todo o período do pós-1918. Embora este fosse um tema já presente nos seus escritos anteriores a 1914, a antropologia positiva e a sua confiança em um inabalável desenvolvimento moral individual, haviam-no tornado imune à possibilidade de enxergar o lado catastrófico do manejo do poder na era moderna.

Entretanto, a ganância imperialista e a busca desenfreada por mercados havia tornado os Estados nacionais verdadeiras máquinas de guerra que, em um ímpeto por controle e dominação total haviam sacrificado inutilmente a vida de milhões de indivíduos inocentes. Essa postura nada tinha a ver com o ideal plural e humanista que ele havia postulado anos antes em seu *Cosmopolitismo e Estado-nacional*, tendo a assinatura do Tratado de Versalhes em 1919 - com suas injustas sanções à Alemanha - comprovado que o arquétipo histórico rankeano de harmonia e de respeito às individualidades das

nações não possuía aplicação prática na realidade política do século vinte (STERLING, 1958, p. 198).

Meinecke também sabia que esse irrefreável maquiavelismo político não era apenas um produto da *ratio* civilizacional do Ocidente em oposição a um suposto purismo idealista da cultura alemã, mas sim o resultado de um longo processo de separação entre poder e moral ocorrido no mundo ocidental como um todo, afinal: "Se a Alemanha tivesse vencido a guerra, teria ela imposto um tratado de paz mais justo?" (MEINECKE, 1949, p. 194).

No período anterior à guerra, Meinecke havia reiteradas vezes sustentado a sua confiança no potencial esclarecedor da relação entre história e política no mundo contemporâneo. Estas fariam parte de um mesmo processo histórico de alicerçamento da capacidade orientadora humana na moderna sensibilidade pelo individual. Por isso, reconhecer a dimensão demoníaca do poder e as consequências reais de sua aplicação o levaria à necessidade de reavaliação do sentido da política e das próprias configurações do moderno saber histórico: "Os dois temas que eu inicialmente pretendia unificar, a 'arte do estadismo' e 'a perspectiva histórica', precisaram ser separados, de modo que cada um pudesse ser entendido em seus próprios sentidos" (MEINECKE, 1949, p. 194).

Além disso, o fundamento histórico-filosófico principal de sua visão de mundo, isto é, a ideia de individualidade, se baseara em uma narrativa positiva a respeito da especificidade histórica alemã. Todavia, a tragédia nacional e a necessidade de readequação à nova conjuntura internacional, o incumbiriam da tarefa de repensar o lugar de seu país em um novo, e muito mais inóspito, contexto de história universal.

Esta seria a tripla tarefa à qual Meinecke se dedicaria nos anos do pós-Primeira Guerra e ao longo de todo o período da República de Weimar. Compreender em seus próprios termos - e não mais como parte de um único processo - o significado do poder político e da moderna perspectiva histórica seria o impulso que o moveria nessa nova fase de sua carreira. Isso é o que o permitiria redefinir a identidade nacional de seu país, sobretudo com o intuito de tentar superar aquele traumático início de século não só para a Alemanha, como para todo o mundo ocidental.

A ideia da razão de Estado e o caráter demoníaco do poder: os anos do pós-1918

Apesar dos traumas da derrota e da revolução, com o fim do império e a proclamação da República de Weimar, Meinecke se voltaria para o que ele acreditava ser a postura mais politicamente responsável naquele momento de ruptura institucional: "Olhando para o passado, eu permaneço monarquista de coração, mas debruçando-me sobre o futuro me torno um republicano por razão" (MEINECKE, 1958, p. 281). Ainda que de forma pragmática, ele abraçava o republicanismo por acreditar ser este o sistema político que menos dividiria o povo alemão em meio à crise sociopolítica do pós-guerra.

No começo de 1919 ele seguiria os passos de Naumann e Troeltsch e se filiaria ao recém fundado Partido Democrático Alemão⁶⁴, de orientação liberal-democrática. Ciente do que acreditava serem os perigos do radicalismo bolchevista e do reacionarismo anti-democrático, nos primeiros anos da república, o historiador se empenharia em pensar uma constituição e um sistema de governo aptos a manterem o mínimo de coesão entre a burguesia, a classe trabalhadora e a elite dirigente do país (KLUETING, 1986, p. 75-76).

Crítico do parlamentarismo e da atomização produzida pela sociedade industrial moderna, nessa época ele defenderia um tipo plebiscitário de presidencialismo em que a ideia de uma comunidade nacional pudesse prevalecer sobre os rachas partidários e ideológicos daqueles anos de estabilização política.

O avanço da violência e do radicalismo dos anos 1920 tornaria seu engajamento político ainda mais forte ao longo dessa década⁶⁵. Além de participar ativamente de diversos grupos de discussão e de defesa do regime republicano, o período entre 1918 e 1933 seria aquele no qual Meinecke publicaria a maior quantidade de escritos políticos de sua carreira⁶⁶. Nestes ele buscava expressar a sua crença na necessidade de união da burguesia alemã em torno da causa liberal-democrática e do seu dever ainda maior de -

⁶⁴ Meinecke havia se filiado em 1906 ao Partido Nacional Liberal, tendo permanecido na ala à esquerda do partido até a sua dissolução em 1918 (BOCK, RITTER, 2012, p. 59).

⁶⁵ Temendo os riscos do radicalismo antidemocrático que se intensificaram na segunda metade dos anos 1920, Meinecke chegaria a defender aquilo que ele denominava como uma "ditadura de confiança" (*Vertrauensdiktatur*) que, ao contrário das "ditaduras violentas de minorias radicais" do fascismo italiano e do comunismo soviético, sustentar-se-ia sobre bases democráticas e garantiria que a escolha popular prevalecesse sobre o egoísmo de grupos extremistas (WEHRS, 2006, p. 104).

⁶⁶ Durante a República de Weimar, Meinecke publicou mais de sessenta artigos políticos. Além de ser o momento no qual ele mais tratou de questões políticas, esse grande número de escritos desconstrói a tese (sustentada sobretudo por Robert Pois) de que o historiador teria se tornado um intelectual apolítico nos tempos da república (MEINECKE, 1995, p. 27).

naqueles anos de crise econômica - conciliação com as classes trabalhadoras (BESSON, 1959, p. 119).

Este cenário de conflitos e de paixões ideológicas seria mais um fator motivador para a conclusão do seu estudo - iniciado ainda à época da guerra - a respeito do significado do moderno poder político na história ocidental. Publicado em 1924, *A ideia da razão de Estado* representava uma síntese de novas e antigas percepções que ele desenvolvera após os traumas da guerra mundial e da luta por hegemonia política interna nos anos do pós-1918.

No livro, Meinecke visava analisar historicamente o surgimento daquilo que ele concebia como a "ideia da razão de Estado", ou em suas palavras, o "princípio fundamental da conduta nacional" capaz de apontar "o caminho e o objetivo" para o crescimento orgânico do Estado. Por representar uma personalidade histórica individual, o Estado seria dotado de uma forma própria de "compreensão tanto de si mesmo quanto de seu ambiente", sendo a razão de Estado a expressão desse tipo de discernimento elementar a respeito dos seus possíveis desenvolvimentos na história (MEINECKE, 1998, p. 1).

Esta seria uma operação relativamente simples caso os homens de Estado pudessem planejar suas ações em termos meramente lógicos ou caso as relações humanas não fossem pautadas por um perverso ingrediente principal: "o demônio do poder". Desde o mais elementar instinto de preservação, até a mais idealista das utopias políticas, o poder se colocaria como um meio indispensável a partir do qual o governante buscaria atingir os objetivos de sua comunidade política.

Longe de ser objetivamente discernível em termos morais, todavia, o poder se apresentaria sempre de forma volúvel entre os polos do bem e do mal:

Entre aquelas sensações e motivos que são morais em caráter, e aquelas que são imorais, constantemente há regiões obscuras de mescla e de transição; podendo mesmo acontecer dessas regiões obscuras ocuparem todo o espaço (MEINECKE, 1998, p. 4).

A partir de uma assumida influência de Burckhardt, Meinecke passava a reconhecer a dualidade presente na noção de poder, bem como os limites da capacidade humana de discernir de maneira clara os contornos da ética e da moral. Afastando-se do otimismo antropológico de outrora, o historiador admitia o abismo existente entre natureza e

cultura – entre *Kratos* e *Ethos* -, passando a identificar a vulnerabilidade da consciência humana diante dos perigos do poder político.

Se em *Cosmopolitismo e Estado-nacional* ele havia tratado do surgimento de uma espécie de forma ideal de percepção histórico-política dos deveres do moderno Estado-nacional, em *A ideia da razão de Estado* essa posição era reavaliada sob o escrutínio de uma concepção crítica a respeito da vida política no mundo ocidental.

Analisando o desenvolvimento da ideia de razão de Estado ao longo dos cinco últimos séculos, Meinecke acreditava ser capaz de descortinar o significado dúbio da ideia de poder que o otimismo triunfalista do moderno pensamento histórico-filosófico de sua época havia relegado ao esquecimento (STARK, 1998, p. xxix-xxx).

Para identificar as raízes desse problema, Meinecke ampliava o escopo de sua investigação, instrumentalizando a sua história das ideias em uma análise do moderno pensamento político europeu desde Maquiavel, Botero e Boccalini na Itália do século dezesseis, até Hegel, Ranke e Treitschke na Alemanha oitocentista.

A história do entendimento da razão de Estado em cada um desses personagens seria a chave para a compreensão dos limites e das possibilidades do trato com o poder político no mundo contemporâneo.

De todo modo, ao contrário de seus escritos anteriores, em *A ideia da razão de Estado*, Meinecke não narrava apenas o triunfo de uma ideia e de sua bem-sucedida consumação na realidade, mas sim a história de um "trágico processo" de luta dos homens por orientação política em um mundo destituído dos absolutos da religião e da ciência (MEINECKE, 1998, p. 21).

Com isso ele esclarecia que apesar de ter promovido uma importante ruptura com o pensamento cristão e naturalista medievais, a razão de Estado teria trazido consigo a difícil tarefa de se pensar a vida humana para além dos constructos morais e dos rígidos dogmas religiosos de outrora.

Perdido entre o céu e o inferno, em sua incessante busca pelo absoluto, o homem moderno teria buscado refúgio em formas de pensamento que, escamoteando a natureza demoníaca do poder, visavam alentar suas incertezas e conferir o direcionamento necessário para a sua intervenção na realidade.

Na Alemanha, um dos principais responsáveis pela produção desta forma otimista de se pensar a condição humana teria sido Hegel, através do seu ambicioso sistema filosófico de compreensão do mundo histórico.

Pensando o Estado como a apoteose da razão, a filosofia hegeliana gerava pontos cegos em relação à face perversa do poder, criando uma espécie de culto ao Estado com perigosas consequências para a práxis política. Além disso, o pensamento de Hegel produziu um tipo de filosofia da identidade que, dotada de um amplo otimismo em relação ao significado do destino alemão na história universal, "ocultava em si o sério perigo de que o sentimento moral fosse mitigado e os excessos da política de poder fossem tolerados" (MEINECKE, 1998, p. 368).

Nem mesmo a sensibilidade histórica pelo individual surgida naquele mesmo período teria sido capaz de produzir um antídoto contra as tentações do poder no contexto intelectual alemão do século dezenove. Mesmo o pensamento rankeano – tão estimado por Meinecke em escritos anteriores –, teria feito pouco no sentido de reprimir aquela tendência a enxergar o poder como a mais elevada das finalidades morais entre os homens modernos.

Apesar de revelar pela primeira vez as nuances individuais existentes na realidade histórica, assim como Hegel, Ranke tendia a enxergar a luta por poder entre os Estados como algo inerente ao movimento maior da história universal: "não era a 'livre escolha, mas a necessidade das coisas' que se colocava como dominante na atividade dos Estados" (MEINECKE, 1998, p. 387).

Esses limites da perspectiva histórica oitocentista ganhavam contornos ainda mais claros no pensamento de Heinrich von Treitschke, o sucessor da cátedra de Ranke em Berlim. Em Treitschke, Meinecke acreditava ser possível identificar a culminação dos excessos tanto da filosofia hegeliana da identidade quanto do individualismo histórico rankeano⁶⁷.

⁶⁷ Em sua análise da obra de Treitschke, Meinecke passa a criticar a antiga ideia de que o desenvolvimento do Estado seria semelhante e extensivo àquele dos indivíduos/ personalidades individuais: "No caso de personalidades coletivas supra-individuais, como o Estado, a ação moral é muito mais obscura, mais complicada e problemática, do que no caso de personalidades individuais" (MEINECKE, 1998, p. 406-407). Essa percepção da distância entre o desenvolvimento ético do Estado e dos indivíduos representava uma importante ruptura com a forma idealista de pensamento expressa em obras como *Cosmopolitismo e Estado-nacional*.

Na obra deste historiador, o aumento do poder do Estado era visto como o mais elementar dos objetivos políticos modernos, sendo justificado como um fim em si mesmo em termos de política externa: "a justificativa moral da vitória do mais forte sobre o mais fraco poderia agora facilmente ser mal utilizada por aqueles que não possuíam a seriedade moral e a profundidade intelectual de Treitschke" (MEINECKE, 1998, p. 406).

Banalizada e incorporada no pensamento monista de historiadores e filósofos, a busca pelo poder não encontraria mais quaisquer limites formais para a sua legitimação na vida prática. Em consonância com as novas forças do militarismo, do nacionalismo e do capitalismo, a ânsia por poder se colocaria como a mais relevante referência para a razão de Estado no início do século vinte.

Tendo levado a Europa a uma guerra de aniquilação total, a ideia da razão de Estado se encontraria, portanto, em um período de crise, sendo necessária uma drástica revisão de seus postulados caso as nações europeias vislumbassem a preservação da sua cultura e a possibilidade de manutenção da harmonia em suas futuras relações políticas:

É apenas no interior de uma comunidade de Estados do tipo familiar que os Estados individuais em si podem prosperar no longo prazo; e portanto a sua própria política de poder deve se basear no reconhecimento de que mesmo Estados inimigos possuem um direito essencial à vida, e que interesses verdadeiramente bem compreendidos unem e dividem esses Estados ao mesmo tempo (MEINECKE, 1998, p. 431).

A ideia da razão de Estado era a obra em que Meinecke lidava de forma mais direta com os problemas políticos de sua própria época. Embora reconhecesse que uma solução última para a crise da razão de Estado fosse impossível de ser alcançada, ele acreditava que o esclarecimento sobre os perigos do poder a partir da adoção de uma perspectiva histórica neodualista, seria ao menos um primeiro passo no sentido de se desmistificar o sentido turvo do poder e de se apontar para a possibilidade de uma – sempre incompleta – moralização do Estado: "O dualismo não pode trazer nenhuma explicação; mas ele pode demonstrar os fatos de uma forma mais clara e correta do que qualquer tipo de monismo" (MEINECKE, 1998, p. 427).

Em várias passagens de seu livro, Meinecke asseverava a importância da moderna perspectiva histórica, isto é, do historicismo – conceito que, sob a influência de Troeltsch, ele passaria doravante a utilizar – em esclarecer o dualismo entre natureza e

cultura e estabelecer novas bases para o entendimento da complexa realidade política do século vinte.

Para isso, contudo, assim como no caso da razão de Estado, seria uma "profunda necessidade e uma obrigação" dos historiadores de sua época, analisar criticamente o desenvolvimento do historicismo, com o intuito de se repensar os seus fundamentos e de torná-lo ainda mais eficaz para a compreensão do mundo contemporâneo (MEINECKE, 1998, p. 425). Esta seria a tarefa principal à qual ele se dedicaria, sobretudo a partir dos últimos anos da República de Weimar.

Repensando o historicismo: os últimos anos da república e o início da ditadura Nacional-socialista

Não apenas pelo sucesso editorial, como pela importante mudança de perspectiva para a qual a obra apontava, a *Ideia da razão de Estado* representa uma espécie de ponto alto na trajetória intelectual de Meinecke. Recebendo três edições e uma série de resenhas na Alemanha e no exterior até o final dos anos 1920, este estudo sobre a relação entre ética e poder na modernidade atrairia a atenção de importantes nomes da historiografia europeia do período, como Benedetto Croce e George P. Gooch (STOLLEIS, 1981, p. 50).

Esse prestígio acadêmico e a sua fama como defensor da República e da Constituição de Weimar, levariam uma grande quantidade de jovens estudantes da esquerda democrática a se aproximar do círculo intelectual de Meinecke em Berlim. Orientando o trabalho de social-democratas, de liberais, de judeus e de muitas mulheres⁶⁸, a "escola de Meinecke" se tornaria conhecida por sua diversidade e por seu posicionamento liberal em meio ao conservador ambiente acadêmico alemão das décadas de 1920 e 1930 (RITTER, 2010, p. 18) ⁶⁹.

⁶⁸ Além de Hedwig Hintze - esposa de Otto Hintze -, em Berlim Meinecke orientou mulheres como Elisabeth Gütschow-Polaczek, Helene Wieruszowski, Dora Wegele e Hanna Kobylinski. Estas compunham cerca de vinte por cento do seu total de orientandos, um número extremamente alto para a média de mulheres na universidade àquela época (BOCK, 2012, p. 15).

⁶⁹ Apesar de também possuir estudantes conservadores, como Siegfried A. Kaehler, Hans Rothfels e Gerhard Masur, o círculo intelectual de Meinecke era composto principalmente por socialistas como Eckart Kehr e social-democratas como Hans Rosenberg, Hajo Holborn, Feliz Gilbert e Hedwig Hintze. Pela grande quantidade de orientandos judeus ou meio-judeus - Rosenberg, Holborn, Gilbert e Hintze dentre eles -, o grupo acadêmico de Meinecke era pejorativamente conhecido como a "escola judaica" (RITTER, 2010, p. 19).

No período anterior a 1933, Meinecke rejeitaria de forma veemente a ideologia racial e o movimento Nacional-socialista como um todo. Três semanas após a eleição de Hitler em janeiro daquele ano, ele escreveria um artigo de jornal no qual a ascensão do novo chanceler era criticada, esperando que as próximas eleições para o parlamento pudessem demonstrar que:

A determinação em resistir a uma ditadura fascista é tão forte, não só entre a classe trabalhadora, como entre a burguesia, que qualquer prospecto de eliminar a nossa ordem constitucional ou nossas liberdades domésticas de modos ilegais, será inconcebível (MEINECKE, 1958, p. 481).

Esse seria o último artigo político que ele escreveria ao longo dos doze anos seguintes, quando de forma paulatina, a censura, a repressão e a perseguição a dissidentes e judeus tomaria conta do ambiente político e do cenário acadêmico alemão nos anos de ditadura nacional-socialista.

Vários alunos e ex-alunos de Meinecke de etnia judaica emigrariam da Alemanha no pós-1933, buscando refúgio em países como Holanda, Inglaterra e, sobretudo nos Estados Unidos (RITTER, 2010, p. 20).

Permanecendo em Berlim, mesmo após esforços para preservar a autonomia da revista, Meinecke seria expulso da edição da *Historische Zeitschrift* em 1935. Longe de suas atividades como docente - ele se aposentara desde 1931 - e editor, o historiador viveria uma vida reclusa e se dedicaria apenas à pesquisa de temas sem ligação direta com a política até a queda de Hitler em 1945.

Seria sob esse dramático contexto sociopolítico que ele levaria a cabo o seu projeto de compreensão da gênese e dos contornos do historicismo, intenção que, como visto, se colocara como um problema em seu pensamento desde a época de seus diálogos com Troeltsch nos anos de guerra e na época do pós-1918.

Em *A ideia da razão de Estado* - que fora dedicado à memória do teólogo -, Meinecke assumia boa parte da definição troeltscheana do conceito, entendendo o historicismo como "a visão compreensiva de um tipo de vida que se revelava em formas individuais, que seriam continuamente novas e discerníveis de maneira própria, individual" (MEINECKE, 1998, p. 387). Isto é, o historicismo seria a forma propriamente moderna de se conceber a realidade em termos históricos, utilizando-se, sobretudo das categorias de "individualidade" e "desenvolvimento" com o intuito de transpor uma compreensão meramente racionalizada ou mecanicista da história (MEINECKE, 1959, p. 373-374).

De maneira muito mais enfática que Troeltsch, todavia, Meinecke acreditava que, apesar de possuir representantes no restante do mundo ocidental, o historicismo seria um fenômeno eminentemente alemão, como uma espécie de produto do idealismo e do romantismo alemães de fins do século dezoito e do início do século dezenove.

Assim como no caso da razão de Estado, entretanto, essa especificidade alemã em relação ao desenvolvimento do historicismo levava a uma série de problemas que teriam em grande parte contribuído para os dramas sociopolíticos e culturais daquele início de século:

Mas nossa ânsia pela diferenciação nos levou à tragédia. E apesar de até muito recentemente o nosso historicismo individualizador ter nos oferecido uma visão positiva do mundo (...) nós sentimos agora os seus problemas profundamente trágicos e sentimos nossa visão da realidade por ele embaçada (MEINECKE, 1959, p. 375).

Desta forma, Meinecke concordava com Troeltsch a respeito do caráter ambíguo do historicismo alemão, pois, apesar de ter libertado o pensamento moderno das amarras do dogmatismo anti-histórico de outrora, ele teria de igual modo produzido "um infinito pluralismo de valores individuais" que, impossibilitado de erigir referenciais éticos duradouros, levava a um tipo prejudicial de relativismo histórico: "Como podemos resistir a essa anarquia de valores? Como podemos extrair do historicismo novamente uma orientação quanto aos valores?" (MEINECKE, 1959, p. 375).

Meinecke escrevia essa sentença em uma resenha que havia feito para *O historicismo e seus problemas*, alguns meses após a morte de Troeltsch em 1923. Já em 1933, no contexto da ascensão nazista, resenhando o livro de Heussi, ele atestaria que, longe de ter superado a sua crise, "o historicismo encontra hoje diante de si o seu maior desafio" (MEINECKE, 1933, p. 305).

Três anos mais tarde, após mais de uma década de profundas reflexões teóricas sobre o tema, ele finalmente se dedicaria a uma análise integral a respeito dos problemas inerentes ao surgimento e ao desenvolvimento do historicismo no mundo ocidental. O resultado seria o monumental *O surgimento do historicismo* (1936), obra que se colocaria como uma espécie de complemento final aos seus dois estudos anteriores no campo da história das ideias.

No livro, Meinecke se debruçava sobre dois séculos de história do pensamento europeu com o intuito de descortinar o surgimento do historicismo, ou em suas palavras, daquela que seria "uma das maiores revoluções intelectuais já ocorridas no pensamento

ocidental" (MEINECKE, 1972, p. liv). Ademais, esta "aplicação ao mundo histórico dos novos princípios de conduta da vida" seria o resultado de um longo desenvolvimento nas tradições de pensamento inglesa, francesa e italiana, mas que teria encontrado a sua culminação, sobretudo "no grande movimento alemão que se estende de Leibniz até a morte de Goethe" (MEINECKE, 1972, p. lv).

Assim como em seus trabalhos anteriores, em *O surgimento do historicismo* Meinecke tratava da emergência de uma nova forma de percepção da realidade e das "misturas e refrações" relacionadas a esse processo de ruptura com antigos padrões estáticos de pensamento. De todo modo, ao contrário de suas obras precedentes, analisando o surgimento do historicismo, Meinecke tratava de forma direta da concepção histórico-filosófica que estivera no cerne de sua visão de mundo ao longo de toda a sua carreira: a noção de individualidade (SCHULIN, 1963, p. 106).

Desde a sua biografia de Boyen, passando pelo estudo da ideia de Estado-nacional e da razão de Estado, a noção de individualidade figurara como uma espécie de válvula motriz ao ímpeto moderno por modos mais livres de ação e de pensamento. Por representar o auge desta forma individual de entendimento do mundo histórico, o historicismo seria, portanto, a maneira ideal de direcionar os homens a um caminho mais autêntico de relação com a sua vida e com o seu passado.

Por isso, não seria um exagero afirmar que *O surgimento do historicismo* é uma das obras mais pessoais e com as reflexões filosóficas mais profundas da carreira de Meinecke. Nela ele pretendia escrever a história de um elemento fundamental de sua visão de mundo e da tradição de pensamento histórico alemão como um todo (KÄMMERER, 2014, p. 191).

Este seria um importante passo no sentido de superar os seus problemas e de converter o historicismo novamente em uma força de orientação e de estímulo da vida dos homens no presente: "Nós acreditamos que ele possui o poder de curar as feridas que causou a partir do estímulo ao relativismo diante de todos os valores, já que ele pode encontrar os meios para converter este 'ismo' em formas de vida autêntica" (MEINECKE, 1972, p. lvii).

Logo, esta não seria uma história do advento da ciência histórica ou algum tipo de história da historiografia com o intuito de analisar a institucionalização do saber histórico europeu, mas sim uma narrativa a respeito do surgimento de um "princípio

guia da vida no sentido mais elevado dessa expressão". Além de representar uma elevada atitude perante a vida, o historicismo seria de igual modo a mais importante "etapa de desenvolvimento do pensamento ocidental" (MEINECKE, 1972, p. lvii). Compreendido tanto como um "problema de vida", quanto como uma "época histórica", o historicismo meineckeano transpunha, deste modo, os limites do interesse científico, para abarcar o amplo significado da história para a vida e para a realidade do presente.

Isso explica o fato de, após tratar do pensamento de figuras como Lessing, Möser e Herder, Meinecke ter elegido o nome de Goethe como representante do clímax maior vivido pelo historicismo entre os séculos dezoito e dezenove. Através de sua ideia a respeito de uma natureza divina criativa, Goethe teria sido capaz de "combinar o eterno ser com o eterno vir a ser, estimulando a criação e a vida autossuficientes" a partir da mais elevada das perspectivas (MEINECKE, 1972, p. 493).

Mesmo que ambivalente em muitos momentos, a atitude de Goethe diante da história teria contribuído de forma direta para que percepções individuais da realidade se mesclassem a um olhar universal a respeito da vida e de seus desenvolvimentos.

Em Goethe e não simplesmente em Ranke ou em Droysen, Meinecke via a expressão máxima da atitude historicista diante da realidade histórica. Colocando-se acima do Iluminismo e das próprias formas subsequentes de historicismo, a capacidade de unir o individual ao universal no pensamento goetheano era vista por Meinecke como a postura ideal diante de um mundo cada vez menos afeito a formas duradouras de entendimento da história e dos valores dela derivados (KROL, 2013, p. 1).

Se em *A ideia da razão de Estado*, Meinecke havia nutrido esperanças de que a história pudesse incorporar uma forma neodualista de pensamento capaz de identificar criticamente as dicotomias do poder, em *O surgimento do historicismo* a perspectiva histórica ideal passava ser vista como atrelada à inventividade artística da poesia e do pensamento naturalista goetheano.

Movendo-se nessa direção, Meinecke parecia ter encontrado em Goethe uma espécie de filosofia da história apta a renovar o conceito de historicismo e de fornecer um novo e mais amplo padrão de compreensão histórica em uma época na qual a possibilidade de união cultural do ocidente parecia se esvaír diante de um horizonte político cada vez mais orientado em direção aos rumos da catástrofe.

A catástrofe alemã: a Segunda Guerra Mundial e os anos do pós-1945

Nos anos subsequentes ao lançamento de *O surgimento do historicismo*, Meinecke se dedicaria à escrita de vários complementos e tentativas de resposta às críticas surgidas contra e a favor de seu trabalho. Com o intuito de melhor esclarecer o significado da noção de individualidade, ele se voltaria principalmente para a análise do conceito em Schiller, bem como para uma apreciação crítica do historicismo na obra de historiadores como Ranke.

Apesar de algumas manifestações iniciais ambíguas⁷⁰, Meinecke continuaria crítico em relação ao Nacional-socialismo durante os anos de duração da Segunda Guerra Mundial. Permanecendo recluso em Berlim, ele manteria a sua correspondência com seus alunos emigrados e iniciaria a escrita dos dois volumes de suas memórias (BOCK, 2012, p. 13).

Com a intensificação dos bombardeios sobre a capital, em março de 1945 o historiador seria obrigado a fugir com sua família para a vila de Wässerndorf e posteriormente para Göttingen. Neste curto momento de exílio, mesmo sem estar em posse de fontes e material bibliográfico, ele iniciaria as suas reflexões a respeito da história recente da Alemanha com o intuito de compreender as raízes do fenômeno totalitário.

Destas reflexões surgiria o seu *Die deutsche Katastrophe* (A catástrofe alemã) (1946) que, além de fornecer um panorama da história contemporânea de seu país, apresentava uma consideração autobiográfica e autocrítica a respeito de sua própria trajetória intelectual.

De acordo com Meinecke, as origens do hitlerismo remontariam, sobretudo ao século dezenove e às tendências socialista - propagada pelas massas proletárias - e nacionalista - defendida pela burguesia urbana. Estas tenderiam a substituir a alma individual pelo espírito de forças coletivas que levavam quase que invariavelmente à supressão da cultura e de valores individuais de inspiração cristã-humanista.

Essas "ondas de época" socialista e nacionalista seriam tendências perceptíveis por toda a Europa, tendo encontrado expressão em países como Itália, França e Rússia ao longo

⁷⁰ Nas correspondências pessoais de Meinecke é possível encontrar algumas declarações favoráveis a medidas como a união com a Áustria em 1938 e as vitórias sobre a França - com o prospecto de possível retomada da Alsácia - em 1940 (POIS, 1972, p. 126).

do Oitocentos e do início do século vinte. Seria na Alemanha, entretanto, que elas encontrariam solo fértil para uma danosa síntese em termos de ideário político, tendo o espírito da *Realpolitik* militarista alemã-prussiana contribuído de forma direta para o seu florescimento (MEINECKE, 1947, p. 31).

Em termos conjunturais, de igual modo, a propensão moderna em compreender as relações humanas em um sentido meramente utilitário, levava a um alto nível de especialização que tornava os indivíduos simples peças em um sistema produtivo autônomo e impessoal. Esta substituição do *homo sapiens* pelo *homo faber* contribuiria, portanto, para um completo desequilíbrio entre as forças racionais e irracionais da vida social, liberando espaço para o surgimento desta nefasta síntese ideológica nacional-socialista inclusive entre as forças armadas (MEINECKE, 1947, p. 73).

Além disso, um dos fatores mais determinantes para a emergência do sistema hitlerista se deu a partir de um fenômeno específico do século vinte europeu: o assim chamado "maquiavelismo de massas". De assunto aristocrático, a razão de Estado - com lado demoníaco do poder a ela atrelado - se converteu em tema burguês, para, por último, tornar-se um fenômeno de massas, capaz de mover as forças coletivas da nação rumo aos mais imorais dos objetivos políticos (MEINECKE, 1947, p. 93).

Levado a um plano mais elementar e impulsionado pelos fenômenos do imperialismo e do militarismo, entregue às massas, o maquiavelismo passou a não mais encontrar quaisquer limites éticos para a sua efetivação no cenário político alemão.

De todo modo, Meinecke não imputava toda a responsabilidade pela catástrofe do país às massas incautas da população alemã. Essa culpa deveria em grande medida ser compartilhada pela burguesia que, devido à sua insistente tendência em cultuar o poder do Estado, se esquecera da necessidade de manutenção das liberdades individuais e dos valores do humanismo: "Já tratamos no início dessa sinistra evolução da burguesia alemã (...) isto é, de como o egoísmo nacional e a ideia de poder político suplantaram cada vez mais o elemento humano e o sentimento cosmopolita universal" (MEINECKE, 1947, p. 43-44).

Apesar de discriminar o papel de cada elemento social e de reiterar os constituintes europeus do fenômeno totalitário, Meinecke salientava que seria a Alemanha e nenhuma outra nação, a principal responsável pela catástrofe e por suas consequências para a civilização. Por isso, a nação alemã possuiria a tarefa de colaborar com a extirpação do

nacional-socialismo, bem como com os planos de reintegração de sua cultura ao restante do mundo ocidental.

Nesta tarefa, os historiadores teriam um papel fundamental, já que, reconstruir a Alemanha em uma era pós-hitlerista não significava simplesmente abdicar de todos os elementos de sua cultura em nome de uma forma externa de compreensão de seu *ethos* nacional, mas sim a complexa tarefa de:

Tratar com amor e rigor ao mesmo tempo de nosso passado, se antecipando à tarefa de conservar seus valores autênticos para descobrir valores falsos e colocar-se em guarda contra estes quando se tratar de passar à ação prática (MEINECKE, 1947, p. 184).

A inspiração para reconstruir a Alemanha e os seus laços cristão-humanistas com o Ocidente se encontraria principalmente nas fontes da religião e da cultura, sobretudo, nos escritos de Goethe e em sua capacidade de unir o universal e o específico rumo ao objetivo de conciliar elementos do espírito com aqueles da vida prática.

Por tais motivos, Meinecke sonhava com a construção de "comunidades de Goethe", capazes de restaurar altos valores culturais alemães em meio ao caos deixado pela tragédia nacional-socialista: "quem a elas se unir totalmente, sentirá em toda a desgraça de nossa pátria um *character indelebilis* alemão, algo indestrutível em meio à destruição" (MEINECKE, 1947, p. 201).

A catástrofe alemã seria o último trabalho de fôlego de Meinecke que, aos oitenta e três anos, ainda se esforçava com o intuito de contribuir com a luta pela reconstrução da Alemanha naqueles difíceis anos do pós-Segunda Guerra. Além de Goethe, uma das referências mais constantes deste trabalho tardio seria Burckhardt e as suas nada otimistas considerações a respeito do caráter maligno do poder na modernidade (BOCK, 2006, p. 150).

Apesar de realizar muitas concessões ao historiador suíço, nesta última fase de sua carreira Meinecke não se deixava levar por completo pelo sentimento de crise e decadência existente no pensamento burckhardtiano. Se em *A catástrofe alemã*, esta posição ainda poderia parecer um pouco dúbia, na palestra *Ranke und Burckhardt* (Ranke e Burckhardt) (1948), o historiador deixava claro que apesar de bastante esclarecedor em tempos de crise, o pessimismo burckhardtiano não deveria se sobrepor completamente ao tom otimista da história universal rankeana, podendo as duas

perspectivas virem à tona a depender do contexto vivido em cada situação histórica (MEINECKE, 1968, p. 108).

Sem perder a esperança de uma possível renovação político-cultural para o país, em seus últimos anos de vida, Meinecke se tornaria uma espécie de símbolo maior da postura pró-democracia ocidental abraçada pelo lado oeste do território alemão ocupado. Antes mesmo da separação definitiva dos territórios e da criação da República Federativa Alemã em 1949, ele se tornaria o primeiro reitor da recém-fundada Universidade Livre de Berlim, criada com o intuito de oferecer uma alternativa à antiga Universidade de Berlim - que permaneceria em território soviético (RITTER, 2006, p. 193).

Após a sua morte, em fevereiro de 1954, Meinecke receberia homenagens na Alemanha e no exterior, além das palavras de luto do então chanceler Konrad Adenauer. Nas páginas finais do último volume de suas memórias é possível encontrar um trecho capaz de resumir em grande medida elementos marcantes de sua personalidade e de sua trajetória de vida:

Às vezes eu acredito que até o momento vivi adentrando uma porta falsa que apesar de não me levar a Deus, nunca me faz perder o sentimento renovado de querer abrir novas portas que possam me conduzir ao divino. E ainda existem muitas hoje que eu ainda não abri; pois pertence à própria natureza do divino, na medida em que nós podemos apreendê-lo, que ele não se revele na consciência humana apenas em formas e direções antigas e costumeiras, mas sempre de maneiras novas e inimagináveis para nós (MEINECKE, 1949, 286).

Buscar o divino com a consciência de seu caráter multiforme e de sua inacessibilidade havia sido o propósito que o motivara desde a mais tenra idade. Sob esse estímulo, ainda quando jovem Meinecke vira emergir aquela que acreditava ser, mesmo nos momentos de crise, a mais esclarecedora das possibilidades de transposição do antigo sentido absoluto da religião e de trato com a realidade: a ciência histórica. Salvar este potencial elucidativo e libertador inerente à perspectiva histórica fora, até os seus últimos dias, o *leitmotiv* de sua vida e de sua carreira como homem público e intelectual.

Individualidade e historicismo: as diversas reações de Meinecke à crise da história

Vimos nos capítulos anteriores que os primeiros sintomas de uma crise no pensamento histórico alemão vieram à tona quando, ainda no século dezenove, teólogos,

historiadores e filósofos tiveram a sua concepção religiosa de mundo abalada pelos ditames do saber científico secular.

Mais adiante, com a unificação alemã e a institucionalização do saber histórico científico em nível nacional, o Estado-nacional viria a tomar o lugar outrora ocupado pela religião, tornando-se uma espécie de crença secular sustentada por historiadores e por boa parte dos homens de letras que compunham a burguesia letrada alemã do período.

Com os horrores da guerra e do imperialismo, o sentido redentor do Estado e o mito nacional a ele associado cairiam por terra e revelariam contradições fundamentais existentes não só no saber histórico científico, como na própria identidade de classe daqueles intelectuais.

Como visto no presente capítulo, bastante representativo dos impactos desta crise sobre parte do pensamento histórico alemão do período foi a figura de Friedrich Meinecke. Historiador formado no seio da tradição de pensamento histórico de seu país, Meinecke atentou desde muito cedo para os problemas de se pensar historicamente em uma sociedade em constante transformação e cada vez mais independente em relação aos antigos e aos novos dogmas da religião e da ciência.

Desde a ruptura com a ortodoxia religiosa de seu pai, Meinecke demonstrou o seu intuito em transpor os limites de concepções dogmáticas de mundo, abraçando formas mais livres e espontâneas de compreensão da realidade. Isso explica a sua decisão de, nos seus anos de formação universitária, trocar a rígida ciência filológica germanista de seu tempo, pelo estudo da história. Em seu apreço pelos jamais racionalmente exauríveis fenômenos individuais, o saber histórico seria capaz de fornecer o impulso indispensável para uma sempre necessária renovação da postura intelectual humana diante da vida.

Em sua atuação como arquivista e historiador, Meinecke destoava da maior parte de seus colegas de profissão em seu interesse pela questão social e em sua rejeição ao borussianismo. De todo modo, ele compartilhava com eles a crença de que o Estado-nacional representaria uma personalidade singular, dotada de capacidade de formação e de autoaperfeiçoamento individual.

Existindo como um fim em si mesmo, o desenvolvimento histórico dessas individualidades não poderia gerar problemas éticos, de modo que a luta por poder entre os Estados-nacionais era por ele vista como um processo inerente ao caminhar da história universal.

Com o início da guerra e dos traumas a ela associados, Meinecke aos poucos se afastaria dessa posição otimista, passando a adotar uma perspectiva mais cética em relação ao seu entusiasmo histórico anterior. Política e história passariam a ser vistas sob óticas diferentes, de modo que o saber histórico perderia doravante boa parte sua capacidade de orientar a conduta humana.

Essa mudança de perspectiva ficava clara no seu *A ideia da razão de Estado* (1924), quando o historiador reconhecia a face demoníaca do poder e a própria incompletude da condição humana que, incapacitada de realizar-se eticamente na modernidade, encontrava-se condenada a se perder eternamente entre os volúveis extremos do bem e do mal.

Sem a possibilidade de encontrar uma solução definitiva para essa crise da razão de Estado, Meinecke propunha a adoção de uma perspectiva histórica neodualista, capaz de descortinar a ambiguidade do poder e de ao menos fornecer uma imagem mais clara dos horizontes políticos imediatos aos sujeitos históricos.

Chegando a essas conclusões, Meinecke visava responder à questão da crise do historicismo apontada pouco antes por seu colega, Ernst Troeltsch. Contudo, ele sabia que tendo buscado uma solução política, restaria ainda tratar diretamente dos problemas associados à perspectiva histórica em si, isto é, à própria ideia de historicismo e à noção de individualidade inerente a este princípio histórico de vida.

Afinal, distante dos dogmas da religião e do Estado, qual postura deveria ser adotada por aqueles desejosos de pensar a realidade em termos históricos? Tendo relativizado os valores e o próprio conhecimento histórico, poderia o historicismo ainda ser útil às demandas da vida no presente?

Como visto, Meinecke tentaria responder a esses questionamentos, sobretudo no seu *O surgimento do historicismo*, publicado já nos anos de ditadura Nacional-socialista em 1936. No livro, o historiador retratava o historicismo como "uma das maiores revoluções" já ocorridas no pensamento ocidental e como um "princípio de vida" que,

apesar de encontrar-se submerso em uma atmosfera de crise e de incertezas, poderia alcançar a partir de um resgate de seu legado, as saídas para os seus dilemas fundamentais.

Apesar de contemplar quase duzentos anos de história do pensamento ocidental, em seu livro Meinecke não tratava diretamente de nenhum historiador e apresentava a figura de Goethe como representante máximo da postura historicista diante da realidade. Em sua inventividade e criatividade de espírito, Goethe teria sido capaz de fomentar a união divina entre o individual e o universal e de estimular uma perspectiva de pensamento fundamental para a superação dos dilemas da vida em uma era de dúvidas e de supressão de liberdades.

Descrente em relação às possibilidades da política e da própria ciência histórica, Meinecke ainda conseguia encontrar nesse tipo goetheano de historicismo uma espécie de refúgio para uma realidade cada vez menos propícia aos impulsos da criatividade humana individual. Por isso, ao associar o historicismo à imagem de Goethe, ele amadurecia intelectualmente a sua própria filosofia historicista da história que, desde os seus tempos de estudante, se encontrava latente, sobretudo, em seu apreço histórico-filosófico pela noção de individualidade.

Que esta era uma postura diretamente relacionada à sua intenção de conferir uma identidade e uma integração positiva da nação alemã ao mundo ocidental, foi um dos pontos que o presente capítulo buscou demonstrar. Especialmente em *A catástrofe alemã* (1946), essa intenção didático-política do pensamento meineckeano vinha à tona de forma integral, de modo que as contribuições culturais da Alemanha do tempo de Goethe passavam a ser vistas como benéficas ao projeto de reconstrução dos vínculos do país com a herança cristã-humanista da democracia ocidental.

Se em um primeiro momento, ainda que de maneira rudimentar, Meinecke depositou a sua fé na possibilidade da noção de individualidade poder sustentar essa diretriz de pensamento, os acontecimentos sociopolíticos subsequentes e sua própria evolução intelectual, o levariam a desenvolver essas percepções ao nível de uma complexa filosofia historicista da história. Como visto, essa reflexão teve por base as discussões a respeito dos problemas do historicismo e encontrou um forte fator motivador nos debates políticos entre neoconservadores e liberais dos tempos da República de Weimar.

Assim como o Dr. Cornelius de Thomas Mann, Meinecke viu o sentido de história compartilhado por seus contemporâneos se esvaír diante dos drásticos acontecimentos do início do século vinte. Mas se, de forma análoga à maior parte dos historiadores profissionais do período, o personagem principal de *Desordem e dor precoce* optou por se refugiar em sentimentos de fuga e a-historicidade, Meinecke, em contrapartida, buscou lidar de forma direta com os problemas da história e da própria tradição de pensamento histórico à qual ele pertencia.

Vimos nas páginas acima que este foi um processo repleto de permanências e de rupturas bastante descontínuo e nuançado, devido, sobretudo, à própria personalidade e estilo de pensamento do intelectual em questão. Embora tenhamos traçado as configurações gerais deste processo, no presente capítulo não foi possível destrinchar os detalhes do desenvolvimento do pensamento histórico-filosófico meineckeano, tampouco a relação de sua filosofia historicista da história com a visão religiosa de mundo característica da tradição de pensamento histórico à qual ele se vinculava.

Embora prezasse pela dissolução de dogmas e pela liberdade de pensamento, o historicismo de Meinecke se caracterizava muito mais pela conservação de elementos da *Weltanschauung* religiosa, do que pela intenção de secularizar a reflexão sobre o passado. Esta era uma característica de seu pensamento que em grande parte derivava da ideia de individualidade e dos elos desta noção com a tradição de pensamento histórico alemão desde Leibniz e Herder nos séculos dezessete e dezoito, até Ranke e Troeltsch no Oitocentos e no século vinte. Em Meinecke, todavia, essa forma de pensar ganharia novos contornos e distintos sentidos ao longo de sua carreira.

Como buscamos salientar nas páginas anteriores, foi justamente a situação de crise vivida pelo pensamento histórico naquele contexto que levaria o historiador a adotar essa atitude ativa em relação à necessidade de repensar os sentidos do historicismo. É precisamente sobre as peculiaridades desta visão de mundo e das mudanças em seu significado ao longo da carreira de Meinecke que trataremos em nossos próximos capítulos.

CAPÍTULO IV

Da confiança no Estado-nacional à consciência humana individual: as percepções da crise e os percalços da noção de individualidade nas quatro primeiras décadas do pensamento de Meinecke

Ficou demonstrado no capítulo anterior que um dos principais nortes do pensamento de Meinecke ao longo de toda a sua carreira baseou-se principalmente na noção de individualidade e nos desdobramentos ontológicos e epistemológicos dela derivados. Nela o historiador teria sido capaz de encontrar o início e o fim das respostas que o levariam para além dos dilemas vividos por seu pensamento desde o fim do século dezenove.

Qual seria, entretanto, o significado elementar desse pressuposto e quais os contornos que ele possuiu até desdobrar-se no pensamento do autor de *O surgimento do historicismo*?

Pode-se, de início, inferir que o princípio de individualidade possuiu muitos sentidos na tradição de pensamento histórico alemão, variando de acordo com o momento e com o contexto intelectual de sua expressão. Seu significado geral, entretanto, é o de se pensar que o interesse principal da história e o objetivo de sua pesquisa, seria o indivíduo, isto é, esta ou aquela pessoa, ação, cultura ou época que existe em um tempo ou em um lugar particular.

Esse princípio remonta a Platão e a Aristóteles, mas, os historiadores e outros intelectuais alemães modernos lhe atribuíram um novo significado e novas possibilidades de aplicação. Ao contrário de seus predecessores clássicos, nomes como Herder, Humboldt e Ranke insistiam que a individualidade das coisas - o que as torna diferentes das outras - seria o objeto da ciência por excelência.

Isso, contudo, não os impedia de associar esse princípio a preceitos universais, a generalizações ou a leis que fluiriam de maneira independente de diferenças individuais entre os objetos abordados pelo historiador (BEISER, 2011, p. 4). Pra mim, repito, a questão aqui é ver gradientes, compreender similitudes, verificar formas históricas, ou seja, recorrer à comparação para se evitar o risco do relativismo das individualidades históricas absolutas encerradas em si mesmas e prestando contas apenas ao divino.

O que provia sentido a essa relação entre o individual e o universal seria principalmente uma visão holista de mundo capaz de conferir nexos entre as partes e o todo no âmbito

da realidade histórica. De Herder a Meinecke, a tradição alemã de pensamento histórico insistia que o ser humano individual não seria autossuficiente, representando uma unidade de vida independente, mas sim um ente dependente em termos identitários e existenciais de seu lugar em um mundo social, histórico e cultural mais amplo.

Como atestado por Meinecke, apesar de remontar à Antiguidade, esse princípio de individualidade encontraria forte impulso principalmente no pensamento neo-platônico de Leibniz e em sua doutrina monadológica desenvolvida entre os séculos dezessete e dezoito (MEINECKE, 1972, p. 18).

De acordo com Leibniz, existiria para cada coisa individual uma noção ou ideia, o seu *principium individuationis* que tornaria essa individualidade exata e não algo diferente. Essa noção ou ideia seria inerente à coisa em si, apesar de ser primeiramente apenas potencial ou rudimentar. O objetivo da coisa individual seria o de realizar essa noção ou ideia, ou seja, tornar o potencial real, o que é implícito explícito e o que é rudimentar nítido (BEISER, 2011, p. 175).

Essa premissa seria possibilitada a partir da noção leibniziana de plenitude, para a qual "todas as coisas existiriam caso fosse possível para elas" (LEIBNIZ, 1923, p. 474). Além disso, as implicações morais e políticas da ideia de perfeição - a maior variedade possível, em que o melhor é a existência do maior número possível de indivíduos - defendida por Leibniz, apontavam para a necessidade de preservação das coisas individuais por si só, algo que nos auxilia a compreender a relevância ética que a noção de individualidade teria para tradição de pensamento histórico alemão subsequente.

Mais adiante no século dezoito, influenciado pela antropologia e pela recém fundada disciplina da estética, Herder pensaria a noção de individualidade de forma ainda mais direta. Buscando compreender o significado cultural da linguagem e da poesia, o filósofo chegaria à conclusão de que a maneira mais apropriada de se acessar o sentido das coisas humanas se daria a partir de um olhar sobre aquilo que elas possuiriam de singular, isto é, sobre sua individualidade.

Em oposição à razão pura kantiana e à pretensão universal da perspectiva iluminista, Herder defendia que a compreensão interna das expressões artísticas e linguísticas dos indivíduos seria a maneira mais profunda de se apreender os seus contornos e de se preservar a diversidade existente no mundo da cultura:

Nós somos uma única comunidade sensitiva, tocada do mesmo modo por vários lados. Aí está a explicação. O sentimento forma a base de todos os sentidos, e isso já fornece às mais diversas sensações uma forte, inexpressável e interna ligação, de que os fenômenos mais estranhos surgem dessa conexão (HERDER, 2002, p. 106).

Na segunda metade de sua vida, Herder expandiria essa concepção estético-antropológica de individualidade com o intuito de compreender culturas e nações em um sentido mais amplo. As nações, sua linguagem e seus produtos culturais se desenvolveriam a partir daquilo que teriam de único, inimitável e individual:

Só tempos, lugares, caracteres - em resumo, a ação combinada de forças vivas na sua mais específica individualidade é que decidem de todos os acontecimentos que ocorrem no reino dos homens, tal como decidem de todos os fenômenos da natureza (HERDER, 1995, p. 43).

De igual modo, o caminho mais adequado para o entendimento dessas individualidades históricas seria um tipo sensível de individualização das realizações humanas no interior da história da humanidade:

Quanto mais vida e realidade, isto é, quanto mais compreensão, energia e perfeição um ente que rumo à sua completude possui, se sentindo como parte de algo, estando íntima e completamente relacionado nessa lógica, mais ele se torna si mesmo, individual (HERDER, 1828, p. 274).

O caráter marcadamente religioso inerente a esse princípio em Herder se manifestaria de forma ainda mais explícita no pensamento de alguns herdeiros diretos de seu legado como filósofo da história.

Em Humboldt, por exemplo, as individualidades históricas apareceriam diretamente ligadas a ideias que representariam o princípio elementar a partir do qual o historiador seria capaz de compreender seus objetos no passado, pois: “o individual é uma ideia representada na realidade, uma vitalidade física renovada no esforço de cada momento, a ideia do organismo, o esforço moral do caráter espiritual peculiar de obter validade na realidade” (HUMBOLDT, 1904, p. 198).

Apesar de se manifestarem na realidade e de funcionarem como uma espécie de premissa epistemológica capaz de interligar o sujeito cognoscente a eventos passados, essas ideias também apontariam para os limites do conhecimento humano já que elas possuiriam uma origem divina, impossível de ser conhecida ou acessada em sua totalidade pelos historiadores: “como o mistério de toda a existência se encontra na individualidade, todo o progresso da história mundial da humanidade está baseado no grau da liberdade e da singularidade de seus efeitos recíprocos” (HUMBOLDT, 2010, p. 96).

Logo, o individual em Humboldt em sua relação com a teoria das ideias, representaria tanto uma rica porta de entrada, quanto uma baliza elementar existente na realidade histórica e na possibilidade de acesso dos historiadores ao mundo histórico.

Esse tipo de relação entre as ideias, o divino e a noção de individualidade estava também presente no pensamento histórico de Ranke. Segundo o pai da moderna ciência histórica alemã, as ideias representariam individualidades que possuiriam a sua origem em Deus, sendo a tarefa primordial do historiador a apreensão de sua manifestação em distintos momentos do passado:

Em toda a história a presença e a vida de Deus podem ser encontradas. Todos os feitos são testemunha de sua presença; cada ação professa o seu nome, mas acima de tudo, eu acredito, as grandes interações da história o fazem. Ele permanece lá como um hieróglifo sagrado, percebido apenas em seu esboço e preservado para que não seja perdido de vista por séculos futuros (RANKE, 2011, p. 4)

Na contramão da filosofia hegeliana, Ranke destacava a importância de se preservar o caráter misterioso e enigmático da história universal, apenas discernível em sua forma completa pela onisciência divina: "Apenas Deus conhece integralmente a história universal" (RANKE, 2010, p. 212).

Por isso, ao defender uma perspectiva individualizadora no trato com o passado, Ranke atentava para a necessidade de se preservar a liberdade dos atores individuais e da própria capacidade dos historiadores representarem os objetos da história. Ademais, para o historiador alemão, as individualidades mais perfeitamente desenvolvidas seriam representadas pelos Estados, verdadeiros "pensamentos de Deus", cuja luta por hegemonia e legitimidade política constituiriam o cerne elementar da história universal: "Pode-se observar como essas forças aparecem em sua identidade distintiva, confrontam e lutam umas com as outras; os eventos e os destinos que dominam o mundo têm lugar nessa oposição" (RANKE, 1875, p. vii-viii).

Apreender de forma indutiva o decurso dessas individualidades seria a tarefa primordial da escrita histórica, feito que, tanto para Ranke quanto para Humboldt, sempre seria realizado de forma fragmentada e incompleta pelo historiador.

Como visto em nosso segundo capítulo, essa ênfase no caráter individual do Estado, da cultura e da nacionalidade seria um dos fundamentos sobre o qual gerações subsequentes de historiadores erigiriam o mito nacional alemão e boa parte dos valores

morais sustentados pela classe burguesa do Oitocentos e da primeira parte do século vinte no país.

Além de ter sido uma fonte de formação identitária e de construção de preceitos ético-políticos, a noção de individualidade representava de igual modo uma defesa do caráter sempre fragmentado, imperfeito e inconcluso do conhecimento humano sobre a realidade. Reconhecendo o mistério inerente à história e percebendo os limites epistemológicos do saber científico, a ênfase historicista na individualidade garantia que o mundo permanecesse em um constante processo de transformação, estimulado pela inventividade e criatividade de pensamento que percepções universalistas e racionalistas da realidade não poderiam fornecer.

Ciente da importância destes postulados, a carreira intelectual de Meinecke representou uma constante luta pela preservação dos fundamentos de uma consciência histórica individual capaz de situá-lo para além da atmosfera de crise que aos poucos passaria a assombrar o pensamento e a vida prática de uma parte de seus contemporâneos. O significado e as distintas fases vividas por esse esforço intelectual nas quatro primeiras décadas de trabalho do historiador estarão no centro de nossas atenções nas páginas seguintes.

O pequeno *x* da personalidade: Meinecke e a defesa do livre-arbítrio na história

Vimos no capítulo anterior que desde muito cedo em sua carreira, Meinecke se preocupou com os problemas da ciência histórica alemã e com a necessidade de fornecer respostas às aporias filosóficas e epistemológicas que lhe eram impostas no final do século dezenove.

Desde as suas aulas com Droysen em Berlim, Meinecke passou a atentar para os debates travados por seu professor em defesa da autonomia e de uma epistemologia própria ao saber histórico, deixando-se influenciar em grande medida pelas posições sustentadas nas classes e no trabalho teórico de Droysen.

Uma das principais frentes de batalha enfrentadas pelo catedrático de Berlim havia sido a cada vez mais frequente tentativa de resguardar a metodologia da ciência histórica em relação àquela das ciências naturais.

O problema identificado no *Introdução às ciências humanas* (1883) de Dilthey já havia há mais de duas décadas sido debatido por Droysen em sua crítica ao livro *História da Civilização na Inglaterra* (1858) do historiador inglês Henry Thomas Buckle.

Em sua resenha da obra, publicada em 1863 na *Historische Zeitschrift*, Droysen se contrapunha à tentativa de Buckle no sentido de entender a história como derivada de leis gerais passíveis de serem apreendidas em termos exatos pelo historiador (STERN, 1970, p. 121).

O principal argumento de Droysen contra as intenções da história positivista de Buckle, se baseava no que seria a incompreensão do autor inglês em relação aos limites de sua própria proposta frente ao caráter sempre "mutável e inconstante da vida histórica" (DROYSEN, 1863, p. 17). Propondo leis gerais com a intenção de apreender em sua totalidade o sentido das ações dos homens no passado, Buckle ignorava o fato de que a história se trataria, sobretudo, de fenômenos históricos individuais, com toda a imprevisibilidade e liberdade inerentes à vontade dos sujeitos históricos. Buckle não vira ou:

Não queria enxergar, que em cada pequeno x, a totalidade e o valor único da personalidade poderia ser encontrado. Um valor que não pode ser medido pela extensão de sua esfera de efeito ou pelo esplendor de seu sucesso, mas pela autenticidade com a qual ele seria capaz de se mover adiante (DROYSEN, 1863, p. 18).

Este equívoco ocorrera principalmente pelo fato de Buckle não reconhecer o caráter distinto dos próprios objetos da história em relação àqueles das ciências naturais. Se por um lado, as ciências da natureza lidariam com o imediato, com aquilo que seria passível de ser apreendido no presente e demonstrável em termos de experimentos científicos, os objetos da história, por outro lado, se encontrariam no passado, não estando mais disponíveis em sua integridade para o escrutínio do historiador.

Logo, ao contrário dos cientistas naturais, o historiador deveria se contentar com os vestígios do passado e se esforçar no sentido de compreender, sempre de maneira limitada, os feitos daqueles que, ao fim e ao cabo, compartilhariam desta mesma propensão humana ao exercício da compreensão (DROYSEN 1863, p. 17).

Defendendo o método compreensivo em contraposição à explicação quantitativa de Buckle, Droysen acreditava poder resguardar os fundamentos para uma epistemologia histórica independente, ao mesmo tempo em que preservava a autonomia, a liberdade e

individualidade dos agentes do passado e do próprio historiador (BEISER, 2011, p. 313).

Meinecke relata em suas memórias que foi justamente esse aspecto do pensamento droyseneano que mais chamou a sua atenção durante as aulas ministradas pelo historiador no inverno de 1882 na Universidade de Berlim. Contra o olhar totalizante da ciência positiva, em suas classes sobre metodologia, Droysen esclarecia o caráter misterioso e jamais exaurível dos fenômenos históricos individuais:

Uma vez, ao tratar do x da personalidade inerente à Madona Sistina de Rafael, ele demonstrou como esse seria um fenômeno imune às manipulações críticas e inexplicável por meio da tradição ou de quaisquer empréstimos empíricos. Com isso ele visava esclarecer como o mistério da personalidade se encontra na base de todos os feitos e impulsos históricos (MEINECKE, 1941, p. 87).

Além disso, as ressalvas metodológicas de Droysen a respeito da essência fragmentária da pesquisa histórica o levariam a atentar para a importância da interpretação e da responsabilidade dos historiadores no processo de reconstrução desses aspectos do passado:

Que há a distância de um céu entre a história em si e o nosso conhecimento sobre ela, que nós possuímos apenas uma visão fragmentada sobre o que ocorreu, mas que podemos nos consolar com a apreensão do desenvolvimento do pensamento dos homens mesmo na incompletude deste material (MEINECKE, 1941, p. 87-88).

O ímpeto de Droysen em resguardar a tradição de pensamento histórico-idealista alemã contra os impactos da noção positivista de ciência influenciariam Meinecke em seus tempos de estudante a buscar os seus próprios caminhos em meio às crescentes discussões sobre o sentido e as configurações do saber histórico.

Mas se "a ideia de um espírito criativo individualizado entre as grandes manifestações da história e da vida humana" ainda se encontrava marginal entre as suas várias influências intelectuais naquele período (MEINECKE, 1941, p. 119), o contato com a obra de Dilthey seria o complemento necessário para que o jovem historiador iniciasse o seu próprio caminho de luta contra os problemas enfrentados pelo pensamento histórico de sua época.

A combinação dos *insights* de Droysen e Dilthey sobre o significado do saber histórico seria o ingrediente necessário para a superação definitiva da crise gerada pelo abandono

do dogmatismo religioso de sua família ainda em sua adolescência⁷¹. Meinecke sabia, na realidade, que um retorno "às respostas fáceis" do dogma cristão de outrora não bastariam para manter a relevância do estudo sobre o passado, tampouco para resguardar um sentido pós-dogmático para a sua própria vida e para a sua carreira como historiador.

Por isso ele se dedicaria à leitura dos principais debates em torno dos paradoxos intelectuais do período, com o intuito de produzir suas próprias reflexões a respeito dos problemas e das virtudes do moderno saber histórico.

Destas meditações surgiria o artigo *Willensfreiheit und Geschichtswissenschaft* (Livre-arbítrio e ciência histórica) (1886), produto de seu exame filosófico universitário que seria publicado um ano mais tarde no jornal *Sonntagsbeilage*. Além de ser uma de suas primeiras publicações como historiador, o texto - que recebera inicialmente o título de *Comparação entre as ciências histórica e da natureza no que diz respeito aos seus métodos* - visava encontrar uma solução para o bastante em voga problema da distinção entre os métodos das ciências humanas e naturais, com as suas consequências para a ciência histórica (KESSEL, 1959, p. XIV).

Meinecke iniciava a sua reflexão tratando da importância das revelações de Charles Darwin no campo das ciências naturais, em especial no que dizia respeito à descoberta de certas leis de desenvolvimento inerentes ao mundo natural. Toda a euforia em torno da obra do naturalista britânico teria levado a uma onda de especulações sobre a validade de sua teoria e inclusive sobre a extensão do evolucionismo ao âmbito das humanidades. Afinal, poderia o estudo das sociedades humanas revelar a existência de leis próprias ao desenvolvimento pregresso e subsequente da vida histórica?

Para responder a esse questionamento, Meinecke percorria um itinerário repleto de referências aos debates mais recentes sobre o tema, mas principalmente aos trabalhos de Droysen e Dilthey, com o intuito de elaborar um verdadeiro manifesto em defesa do livre arbítrio e da sensibilidade estética - contra o domínio da técnica - no ofício dos historiadores.

⁷¹ Meinecke comenta que, mesmo à época do fim de seus estudos universitários, o trauma do abandono da ortodoxia cristã de sua família não havia o abandonado completamente, a ponto dele se questionar continuamente se um retorno ao dogmatismo religioso de outrora não seria a opção mais prudente a ser seguida: "‘você não deveria’, eu me perguntava durante as noites, ‘mudar, estudar teologia e se tornar um sacerdote?’" (MEINECKE, 1941, p. 129).

Apesar de não negar a importância de se considerar os amplos nexos causais (as "ideias de uma época") capazes de influenciar os rumos de personagens e de eras históricas como um todo, Meinecke asseverava que estas não seriam capazes de esgotar o elemento misterioso e inexplicável existente em fenômenos históricos específicos:

A dificuldade começa com a questão de, se, para além desta soma de condições que influenciam nosso agir, haveria um bastante e realmente pequeno x da personalidade, verdadeiramente espontâneo e capaz de direcionar nossas ações (MEINECKE, 1959a, p. 8).

A referência ao "pequeno x" de Droysen seria acompanhada pela crítica do autor da *Historik* à pretensão positivista por um ideal absoluto de objetividade, equiparável ao método estatístico das ciências exatas.

Por mais que fosse apta a esquadrihar e a quantificar elementos da realidade, a estatística jamais seria capaz de apreender elementos subjetivos, relacionados ao âmbito da ética e moralidade, sempre presentes e manifestos em fenômenos individuais: "A este respeito, o arsenal da estatística permanecerá sempre obtuso e imperfeito" (MEINECKE, 1959a, p. 10).

Essa crença ingênua na objetividade compartilhada pelos adeptos das correntes materialista e positivista de pensamento apenas seria possível pelo fato dos representantes dessas tendências acreditarem ser possível estabelecer umnexo causal total, passível de estabelecer limites ao tempo e ao espaço no interior da história universal.

No entanto, Meinecke reiterava que esse tipo de pretensão histórica absoluta não criaria nada para além de paradoxos insolúveis do ponto de vista lógico, já que a busca pelas origens dos fenômenos, com base em uma "fonte última para todas as coisas" levaria invariavelmente à impossível tarefa de se estabelecer um sentido inexorável tanto para as raízes quanto para o destino do decurso histórico: "eu não consigo conceber que uma causa não possua uma causa anterior, deve haver uma causa para que outra causa exista e assim por diante *ad infinitum*" (MEINECKE, 1959a, p. 12).

Não havendo umnexo causal total e nem um sentido apriorístico absoluto para a história, o que restaria como referência para a ação e para o entendimento humano da realidade? A resposta de Meinecke se alinhava àquela de seus professores, principalmente no que dizia respeito à confiança da tradição de pensamento histórico

alemã nas possibilidades de uma "percepção ética" (*das sittliche Bewusstsein*) inerente a todos os sujeitos históricos:

A opinião de que nós somos responsáveis por nossas ações não é uma convicção baseada na razão, ela não é simplesmente deduzida e logicamente comprovada, mas ela é algo dado e possui poder sobre nós. E após chegarmos à conclusão, depois de longas ponderações e reflexões, de que devemos preservar a vida da alma de se tornar um mecanismo fechado, somos capazes de projetar com esse sentimento interior a fortaleza que nos mantém acima da desordem (MEINECKE, 1959a, p. 13).

Apesar de compartilhada por todos os indivíduos, essa tendência em agir de acordo com uma ética individual teria por pressuposto, sobretudo, as noções de compreensão e de livre arbítrio, verdadeiras bases das relações humanas e do desenvolvimento das "forças éticas" que constituiriam a história universal.

No entanto, Meinecke era enfático em afirmar que, mesmo produzindo nexos causais e direcionamentos para a história, essas trocas subjetivas características da compreensão entre os indivíduos jamais seriam capazes de serem discerníveis por completo e nunca se imporiam por inteiro sobre o enigma do livre-arbítrio individual. Este seria em última instância um mistério "insolúvel" (MEINECKE, 1959a, p. 17), impossível de ser resolvido em recurso a leis gerais ou pela busca de padrões psicológicos no comportamento humano.

Longe da exatidão científica e da possibilidade de relacionar de forma precisa causas gerais à liberdade individual, a ciência histórica se encontraria em uma paradoxal situação. Contudo, mesmo reconhecendo essas dificuldades, em seu texto, Meinecke não demonstrava muitos sinais de aflição já que, assim como Droysen e Dilthey, ele acreditava em um caminho capaz de proporcionar uma saída satisfatória para os dilemas da vida histórica: a compreensão.

Mesmo que limitada pelo prejuízo de explorar objetos distantes e fragmentados, a ciência histórica possuiria a vantagem de lidar em primeiro lugar com homens de carne e osso que, ao fim e ao cabo, compartilhariam do mesmo *ethos* que os próprios historiadores:

Para o historiador, entretanto, o seu objeto é feito da carne de sua própria carne, sendo a ele homogêneo, o possibilitando se mover para o interior das personalidades, cujas demandas e sofrimentos são por ele exploradas, podendo ser por ele sentidas e compartilhadas - podendo ser por ele compreendidas (MEINECKE, 1959a, p. 25).

Justamente por ser um constituinte fundamental da realidade humana, a compreensão seria muito mais apta do que quaisquer métodos generalistas a apreender os elementos subjetivos existentes na vida histórica: "É impossível dividir esse ato em termos lógicos, precisamente pelo fato dos aparatos do princípio da razão não serem suficientes para contemplá-la" (MEINECKE, 1959a, p. 26).

Assim, Meinecke chegava à conclusão de que além de não ser possível estabelecer leis capazes de apreender e determinar o decurso histórico, esta seria uma atitude intelectual nociva diante da natureza livre, espontânea e criativa dos objetos e do próprio desenvolvimento da história humana.

Lutar por preservar a essência do livre-arbítrio característico da preocupação histórica com o individual seria a atitude mais prudente por parte dos historiadores preocupados em resguardar não só a independência de sua disciplina como a própria possibilidade de assumir uma postura afirmativa diante da vida.

Isso implicaria na necessidade de reconhecer que o saber histórico possui raízes mais próximas "da poesia e da arte" do que de formas estéreis de compreensão do passado (MEINECKE, 1959a, p.28). Logo, a liberdade e espontaneidade de reflexão deveriam prevalecer sobre o dogma característico de certas tendências de pensamento de tempos modernos. Por isso, reiterar essa distinção e abraçar a inventividade inerente ao método compreensivo e à noção de individualidade seria a postura que Meinecke julgava mais adequada para o enfrentamento dos desafios impostos à vida histórica naquelas últimas décadas do século dezenove.

Debates com Hintze e embates com Lamprecht: as primeiras reflexões de Meinecke sobre os problemas da ciência histórica alemã

Mais de meio século após o lançamento de *Livre-arbítrio e ciência histórica*, Meinecke admitia que apesar de encontrar muitos pontos fracos no artigo, ainda àquele tempo ele "permanecia fiel aos seus fundamentos centrais" (MEINECKE, 1941, p. 133).

Mas se a defesa da liberdade de pensamento inerente à noção de individualidade permaneceu firme em sua visão de mundo ao longo de cinco décadas, muitos outros aspectos de sua concepção histórica sofreriam abalos ainda na primeira fase de sua biografia.

O historiador comenta que um dos principais fatores que o motivaram a reavaliar algumas de suas posições teóricas nessa fase inicial de sua carreira foi principalmente o início de sua amizade com Otto Krauske e Otto Hintze no final dos anos 1880. Em especial nos diálogos com este último, Meinecke revela ter debatido questões que iam desde o que enxergava como a "anarquia subjetivista" presente na obra de Nietzsche⁷² até o problema da relação entre o individual e o coletivo na história e na pesquisa histórica:

"Não existem leis na história", explicava Krauske em nossas conversas, e eu concordava com ele, já que à época eu não conseguia enxergar quaisquer outras leis que não fossem aquelas das ciências naturais. "Existem leis na história", replicava Hintze com veemência. Krauske o chamava de desenvolvimentista, pois quando em maus lençóis, Hintze logo conectava eventos a um desenvolvimento causal maior. A vida individual - com suas origens misteriosas - tal qual Krauske e eu defendíamos, até era por ele considerada, mas não se colocava como um ponto primário em sua pesquisa (MEINECKE, 1941, p. 157).

Esses foram diálogos que, nas palavras do próprio historiador, em muito o auxiliariam a definir sua posição diante do maior desafio enfrentado nessa primeira fase de sua carreira: a *Lamprechtstreit*. A já referida batalha em torno do método (histórico), iniciada após a publicação de *História alemã* (1891-1909) de Karl Lamprecht, teve como palco a *Historische Zeitschrift* e se estendeu pelas páginas do periódico ao longo de praticamente toda a década de 1890.

Quando ele assumiu a coedição da revista em 1893, a polêmica se encontrava em seus estágios iniciais, mas já dava sinais de seu potencial belicoso com a publicação da longa resenha de Georg von Below a respeito dos três volumes iniciais de *História Alemã*. Below acusava o trabalho de Lamprecht de ser empiricamente impreciso, "superficial e insatisfatório tanto em forma quanto em conteúdo", representando um tipo exageradamente ornamental de "história cultural" (BELOW, 1893, p. 466-468).

Lamprecht prepararia a sua defesa em dois longos ensaios destinados a rebater essas e outras críticas, bem como a indicar os contornos da proposta metodológica de sua história cultural. Criticando o que entendia como a "antiga" abordagem da historiografia

⁷² Embora Meinecke mencione em sua biografia ter conhecido a obra de Nietzsche já nos anos 1880, como veremos abaixo, foi apenas em 1918 que o historiador comentou de forma direta as ideias nietzscheanas a respeito da história. Além das críticas proferidas ao filósofo no texto de 1918, Meinecke mencionava em 1941 sempre ter permanecido "imune" à filosofia nietzscheana. Sobre a crescente influência de Nietzsche em sua época, Meinecke comentava nos anos 1940: "Durante a guerra eu conversei uma vez com Troeltsch a respeito da crescente influência de Nietzsche sobre o espírito alemão e sobre como as gerações da época se distinguiram entre aquelas que o levavam ou não no coração. Sim, ele me respondeu sorrindo, ele é como veneno de rato nas entranhas" (MEINECKE, 1941, p. 174-175).

de influência rankeana, com a sua ênfase “místico-religiosa” sobre personalidades, Estados, nações e entidades políticas individuais, Lamprecht propunha uma abordagem estrutural, verdadeiramente científica, capaz de apreender tendências socioeconômicas e de oferecer uma perspectiva objetiva daquilo que entendia como as distintas “eras culturais” existentes ao longo da história humana (LAMPRECHT, 1896, p. 4-5).

Entre muitas réplicas, tréplicas e trocas de insultos, essa querela entre a história cultural de Lamprecht e os representantes da história política rankeana se estenderia ao menos até o ano de 1899, quando os últimos artigos das duas partes envolvidas seriam publicados na *Historische Zeitschrift* (CHICKERING, 1993, p. 245). O boicote acadêmico e a perda de prestígio intelectual indicam o preço pago pelo autor de *História alemã* por ter desafiado o *mainstream* da historiografia profissional alemã de fins do século dezenove.

Embora tenha buscado atuar de maneira discreta, quando alçado à posição de único editor da revista em 1896, Meinecke se viu obrigado a tecer seus próprios comentários a respeito dessa disputa metodológica⁷³. Na realidade, sua participação no debate se iniciaria de forma indireta, quando em seu necrológico de Sybel escrito no início daquele ano, ele alertaria os seus pares a respeito do perigo de tendências “fortemente positivistas” que assombravam a profissão e que se inclinavam a enxergar a história como um mero “espetáculo estético” distante da perspectiva histórica harmônica tão cara à geração de seu falecido mestre (MEINECKE, 1968, p. 180).

Após uma voraz resposta de Lamprecht a esses comentários, Meinecke finalmente entraria de vez na discussão por meio de três pequenos textos publicados entre 1896 e 1897 na *Historische Zeitschrift*.

Neles o historiador visava esclarecer que os ataques de Lamprecht à historiografia alemã tradicional se baseara em uma completa incompreensão face à teoria rankeana das ideias e no concernente à relação de seus aspectos “místico-transcendentais” com o significado e as possibilidades de entendimento da história.

⁷³ A entrada de Meinecke na batalha contra Lamprecht possuía também um forte ingrediente político-acadêmico já que, após a morte de Sybel em 1895, o polêmico historiador entrara em contato com o editor Rudolf Oldenbourg com o objetivo de assumir a edição da *Historische Zeitschrift*. Ao tomar ciência do fato, Meinecke alertaria Oldenbourg a respeito das posições “materialistas” nada ortodoxas de Lamprecht, tratando de convencer o editor a aceitar o nome do conservador Treitschke para o comando do periódico (CHICKERING, 1993, p. 179).

Meinecke elucidava que o elemento divino da teoria de Ranke se encontrava muito mais distante da realidade histórica do que a interpretação de Lamprecht havia dado a entender. Ao identificar uma origem divina das coisas mundanas, esse momento transcendental rankeano visava simplesmente reconhecer que por trás de "tendências e condições gerais" haveria na história a existência de "energias morais" responsáveis por conferir coerência às ações dos homens no passado. Ademais, esse elemento "místico-irracional" servia para preservar o fator de liberdade sempre presente na história e ignorado pela perspectiva naturalista abraçada pela "nova abordagem" sustentada por Lamprecht (MEINECKE, 1968b, p. 324).

Contra a acusação de que essa tradição antiga de pensamento histórico seria anti-científica e não psicológica, Meinecke reiterava que essa classificação caberia muito mais à abordagem da própria história cultural de Lamprecht - que ignoraria o caráter espontâneo existente inclusive nas massas e em distintos grupos socioeconômicos - do que à perspectiva histórica idealista de seus pares, sempre disposta a reconhecer o x da liberdade existente na personalidade dos sujeitos históricos. Esta seria uma premissa que, reconhecendo suas próprias limitações epistemológicas, se distanciaria de um olhar demasiado rígido a respeito do significado das forças da história:

É melhor nos contentarmos, portanto, com os resultados incertos obtidos a partir da rica experiência de uma indução psicológica não regida por leis, não nos deixando tentar por falsas conexões causais que o novo método insiste em nos prometer (MEINECKE, 1968b, p. 325-326)

De forma semelhante ao sustentado em *Livre arbítrio e ciência histórica*, Meinecke concluía que o *a priori* existente no x espontâneo da personalidade humana seria o elemento central a ser reconhecido e preservado pela ciência histórica, sendo a proposta de Lamprecht uma clara tentativa de ignorar esse postulado em nome de tendências materialistas estranhas à própria natureza do conhecimento histórico (MEINECKE, 1968b, p. 327).

Por isso, insistia Meinecke, por mais que acreditasse se tratar de uma questão metodológica, a polêmica sustentada por Lamprecht se tratava na realidade de uma diferença entre visões de mundo⁷⁴, isto é, entre a perspectiva idealista - e propensa ao

⁷⁴ Meinecke baseara parte desse diagnóstico no fato de *História alemã* de Lamprecht ter recebido uma resenha bastante positiva do historiador marxista Franz Mehring. Em sua resenha, publicada no final de 1893, Mehring elogiava o esforço de Lamprecht no sentido de tentar considerar pré-condições materiais e sociais em sua abordagem, podendo o seu trabalho ser considerado praticamente uma obra da tradição marxista de "materialismo histórico" (CHICKERING, 1993, p. 175).

livre-arbítrio - da historiografia tradicional e o rígido materialismo da proposta positivista defendida pelo autor de *História alemã*.

Esses três textos publicados em reação à proposta metodológica da história cultural podem em grande medida ser considerados como a simples rejeição e a contribuição pessoal de Meinecke para a destruição da imagem de Lamprecht ocorrida no círculo profissional dos historiadores alemães durante os anos 1890.

No entanto, quando vista de forma nuançada e em um contexto mais amplo, a reação de Meinecke à polêmica com Lamprecht apresenta vários elementos capazes de jogar uma nova luz sobre o significado deste episódio para as reflexões teóricas do historiador nesta primeira fase de sua carreira.

O primeiro destes elementos é o balanço retrospectivo realizado pelo intelectual em relação às distintas posições sustentadas ao longo do debate. Para Meinecke, a mais sóbria das contribuições para a *Lamprechtstreit* não teria sido a posição de historiadores ortodoxos tradicionais como Below ou Max Lenz, mas sim a reflexão de seu colega, Otto Hintze, convidado por ele para realizar um balanço sobre o tema na edição de 1897 da *Historische Zeitschrift* (MEINECKE, 1941, p. 205).

Como visto, longe de quaisquer dogmatismos, Hintze defendia um posicionamento metodológico capaz de conciliar as abordagens coletivista e individualista dos historiadores políticos e culturais envolvidos na contenda. Por isso, concordando com Hintze, Meinecke apontava para a sua disposição em aceitar, ainda que de forma limitada, algumas das críticas empreendidas por seu adversário intelectual naquele momento.

Outro elemento que contribui para essa interpretação é a própria mudança na opinião do historiador a respeito da figura de Lamprecht nos anos que se seguiram ao auge da polêmica na metade dos anos 1890. Na década seguinte, por exemplo, Meinecke se afastaria do tom de reprovação daqueles anos iniciais, passando a acompanhar com interesse o projeto de criação de um *Instituto de história cultural e universal* por Lamprecht em 1909 (MEINECKE, 1968b, p. 328-329). Já no ano da morte do historiador, em 1915, ele publicaria um obituário, destacando que mesmo os opositores de Lamprecht "teriam sido capazes de aprender muitas coisas" com suas polêmicas proposições (MEINECKE, 1968b, p. 332).

Portanto, apesar de ter discordado dos caminhos propostos por aquele *outsider*, Meinecke aos poucos passou a reconhecer a importância das críticas feitas por Lamprecht e a entender que estas haviam em grande parte surgido devido à relutância de seus colegas historiadores em refletir criticamente a respeito dos problemas da disciplina histórica: "Economistas, filósofos e juristas pensam mais sobre problemas históricos gerais do que historiadores médios. Lamprecht não teria ido tão longe caso tivéssemos um melhor preparo nesse sentido" (MEINECKE, 1962, p. 12).

Essa era uma demanda que Meinecke percebera desde o início de seus diálogos com Hintze no final dos anos 1880 e que a *Lamprechtstreit* evidenciara de forma um tanto traumática naqueles últimos anos do século dezenove.

Para o jovem historiador ficara claro que, caso a ciência histórica não realizasse uma reflexão a respeito de seus pressupostos fundamentais, ela correria o risco de ser obliterada em meio às novas tendências que passavam a inundar o pensamento de seus contemporâneos àquele tempo (KESSEL, 1968, p. XV).

Foi justamente a partir desse dilema que Meinecke buscou pensar pela primeira vez a possibilidade de superar essa crise vivida pelo pensamento histórico alemão entre o fim do século dezenove e as primeiras décadas do século vinte. É sobre as consequências dessa primeira inflexão no pensamento do historiador que trataremos a seguir.

Superando a distância entre o individual e o coletivo na história: o significado a história das ideias segundo Meinecke

Vimos no capítulo anterior como a inclinação de Meinecke para o estudo da história das ideias ocorrida nos anos 1890 teve um significado eminentemente político. Meinecke se lançou no estudo das ideias principalmente por discordar dos historiadores borussianistas a respeito do caráter "pronto" e acabado que uma historiografia nacional de contornos semi-oficiais tendia a produzir.

Para além desse significado político, entretanto, o ímpeto do historiador em analisar historicamente o desenvolvimento das ideias funcionou como uma resposta epistemológica ao desafio imposto pela já mencionada história cultural proposta por Lamprecht naquela mesma época.

Como percebido por Hintze, uma das principais críticas do autor de *História Alemã* à historiografia alemã tradicional se deu em torno do que seria uma exagerada ênfase místico-religiosa destes historiadores sobre a noção de individualidade. Esta teria produzido um olhar singularizado sobre o passado que, ignorando o aspecto coletivo das distintas eras culturais, limitara a perspectiva histórica à esfera de atuação dos Estados e de nações culturais individuais.

Contra essa perspectiva demasiado restrita, Lamprecht propunha a adoção de uma metodologia histórica coletivista baseada em leis gerais, aptas a apreenderem o amplo significado cultural das realizações históricas na história da humanidade (HINTZE, 1897, p. 60).

Apesar de levar em consideração algumas dessas críticas, Hintze - e Meinecke posteriormente - via como equivocadas as soluções sugeridas pelo intelectual, propondo em contrapartida, uma postura metodológica capaz de conciliar os polos da coletividade e da individualidade com o intuito de desenvolver uma abordagem histórica em melhor sintonia com as demandas do presente. Mas ao contrário de Hintze que, como visto, defendia a adoção de um tipo de história institucional comparada para superar esse dilema, Meinecke se lançaria em sua própria empreitada intelectual com o objetivo de conciliar o elemento individual e coletivo no entendimento dos historiadores sobre o passado.

Pata tal, ele não pretendia se afastar da tradição intelectual que gestara boa parte de seu pensamento e de sua visão de mundo. Durante o início dessa crise dos anos 1890, por exemplo, ele revela ter se dedicado à leitura do clássico *Sobre a tarefa do historiador* (1821) de Humboldt, com o intuito de complementar suas conversas com Hintze e de fornecer uma base para o aperfeiçoamento de uma perspectiva histórica mais complexa (MEINECKE, 1941, p. 176-177).

Outro forte aliado em sua luta pela renovação da perspectiva histórica daquele tempo seria o próprio Ranke e o otimismo epistemológico de sua teoria das ideias. Esta fora inclusive uma das armas utilizadas pelo historiador contra a defesa lamprechtiana de um rigor empírico capaz de eliminar especulações demasiado subjetivas e contrárias à objetividade do saber histórico⁷⁵.

⁷⁵ De forma oposta ao purismo empírico de Lamprecht, Meinecke atestava a impossibilidade de se eliminar a perspectiva idealista presente no trabalho do historiador: "nós vemos esse esforço em sustentar

Por isso, defender o idealismo histórico presente na teoria rankeana das ideias era o primeiro passo dado por Meinecke com o intuito de renovar intelectualmente os fundamentos da ciência histórica alemã. Para tal, ele pretendia fornecer uma fundamentação teórica àquela que ele acreditava ser a forma mais eficaz de unir novamente os polos do particular e do universal na pesquisa histórica: a história das ideias.

Embora parte dessa nova ênfase idealista tenha sido exposta nos dois volumes de sua biografia sobre Boyen, Meinecke revela que seria apenas alguns anos mais tarde, em seu *Cosmopolitismo e Estado-nacional*, que ele lograria desenvolver de maneira plena os contornos dessa história das ideias filosoficamente renovada (MEINECKE, 1949, p. 40).

Neste ínterim ele se voltara para a leitura da história cultural de Burckhardt, bem como para as biografias de Hegel e de Schleiermacher escritas décadas antes pela pena de Dilthey. Se em Burckhardt ele encontrara a crítica necessária aos excessos de uma historiografia centrada no papel político do Estado, em Dilthey ele se deparara com um modelo de escrita histórica preocupada com o desenvolvimento das ideias no contexto de vida de algumas personalidades históricas individuais.

De todo modo, para além da contemplação estética burckhardtiana e do uso limitado - para fins biográficos - da perspectiva idealista por Dilthey, o autor de *Cosmopolitismo e Estado Nacional* acreditava ser necessário pensar uma história das ideias apta a compreender as relações entre o real, o ideal, o particular e o universal nos distintos fenômenos constituintes da história humana (KÄMMERER, 2014, p. 124).

Por isso, caso quisesse se apresentar de forma mais profunda e complexa, a história deveria ir além do mero jogo político superficial, debruçando-se sobre o mundo das ideias que formariam a atmosfera intelectual de uma época. Mas, se nomes como Ranke, Humboldt e Hegel já haviam há muito enfatizado a importância de se identificar

um empirismo puro, livre de todos os pressupostos metafísicos apenas uma lunática tentativa de tentar pular a própria sombra" (MEINECKE, 1968b, p. 326). Fechar os olhos diante dessa premissa seria ignorar o fato de que toda história é necessariamente "uma história de pessoas", sendo estas dotadas de um mínimo e inexaurível elemento individual, impossível de ser reduzido ou abstraído a partir de perspectivas exclusivamente empíricas ou generalistas. Portanto, onde Lamprecht enxergava "meros conglomerados de visões de mundo", o idealismo histórico rankeano via o "estímulo à essência da personalidade" (MEINECKE, 1968b, p. 325-326). Esta postura diante da história seria a única capaz de distinguir liberdade e necessidade, apontando para a centelha divina a partir da qual as distintas e mais amplas visões de mundo se constituiriam (MEINECKE, 1968b, p. 327).

o desenvolvimento de ideias na história, Meinecke não se contentava com o aspecto abstrato do mundo histórico, defendendo um método "psicológico empático", eficaz na apreensão deste elo entre metafísica e realidade.

Uma forma de evitar a tentação de se pensar em termos meramente abstratos ocorreria a partir da compreensão de que o homem seria o meio principal a partir do qual as ideias se manifestariam na história. Em parte devido à sua já mencionada antropologia positiva, Meinecke acreditava que a mente humana - em sua diversidade e liberdade fundamentais - seria o palco principal de surgimento, de evolução e de propagação das ideias que, em seu embate e em sua expansão, determinariam os distintos cursos tomados pela realidade histórica:

Nossa resposta para essa objeção é, claro, que o nosso estudo dessa área de contato entre desenvolvimentos nacionais e universais não se restringirá aos encontros e às ações externas de nações e Estados em si. Ele também se estenderá à vida interior dos homens, pois, após certo estágio cultural ser alcançado, o memorável processo de interação entre impulsos nacionais e universais surge aqui (MEINECKE, 1908, p.16).

Essa era uma maneira de romper com a história política tradicional, bem como com a tendência de se pensar as ideias de forma fragmentada e isolada de desenvolvimentos históricos reais, já que, para Meinecke, as ideias e as ações seriam interdependentes, devendo ser apresentadas no interior de um quadro geral de tudo aquilo que as circundaria.

Um exemplo de aplicação desse método genético - de acompanhamento do desenvolvimento intelectual de um indivíduo de um trabalho a outro - se dava no capítulo *Fichte e a ideia do Estado Nacional* presente na primeira parte do seu *Cosmopolitismo e Estado Nacional*. Nessa etapa de seu trabalho, Meinecke visava demonstrar como a glorificação da nação alemã apresentada nos discursos do filósofo - entendida pela interpretação tradicional como a expressão de um puro nacionalismo exacerbado - possuía o objetivo pedagógico de apresentar uma nação ideal, cujos traços não existiam de maneira plena em sua época, mas que se tornariam aos poucos a expressão real da ideia de Estado nacional na Alemanha do século dezenove:

O que queremos saber é quão próximo Fichte chegou da ideia do moderno Estado nacional, seja ele monárquico ou republicano. Contudo, cada passo dado por Fichte na direção do Estado nacional também era um passo rumo ao mundo político real, distante de puras construções racionais (MEINECKE, 1908, p. 111).

Essa abordagem também envolvia uma nova ênfase na análise de fontes literárias e de documentos, já que, elucidando o desenvolvimento intelectual de um indivíduo, os conceitos centrais e as hipóteses principais se tornavam mais importantes do que o conteúdo geral desses escritos. Mudanças no objeto poderiam ocorrer pela força de circunstâncias externas, ao passo que rupturas em conceitos centrais poderiam apontar para o desenvolvimento interior da personalidade individual. Isso também permitia considerar as interações intelectuais existentes entre vários indivíduos, sua influência sobre os sujeitos históricos e os contextos políticos responsáveis pelo surgimento de suas reflexões (GILBERT, 1970, p. xi).

Além disso, um dos mais importantes avanços que Meinecke acreditava estar promovendo com sua história das ideias era a superação da principal crítica empreendida anos antes pela história cultural de Lamprecht: os limites da ênfase histórica no individual. Ao tratar da "vida interior dos homens", isto é, do surgimento e do desenvolvimento das ideias na mente de personalidades individuais, Meinecke acreditava ter encontrado o ponto ideal a partir do qual a distância entre o singular e o universal na história poderia ser superada:

Existe um impulso universal na fricção intelectual entre indivíduo e ambiente e na busca do indivíduo partindo da nação para a sua própria esfera particular, pois valores individuais aparentam ser valores universais para aqueles sujeitos que os procuram (MEINECKE, 1908, p. 16).

Mesmo que nunca se tornassem universais em um sentido pleno, esses impulsos por ideais universalistas representariam os mais elevados pontos de ação e de intervenção humana na realidade histórica. Enfatizar esses momentos, apontando para a complexidade de sua formação seria o principal desafio de historiadores preocupados em estimular a vida de seus contemporâneos no presente.

Meinecke acreditava que uma boa forma de exemplificar a complexidade desta fricção entre o individual e o coletivo na história se daria a partir do estudo do desenvolvimento da moderna ideia alemã de Estado nacional. Afinal, como perceptível em *Cosmopolitismo e Estado nacional*, este seria um processo marcado pela união entre os elementos da nacionalidade e do universalismo, que mesmo se tratando de polos antitéticos, encontrar-se-iam imbricados de forma harmônica no pensamento dos principais representantes do interesse político alemão no século dezenove (GILBERT, 1970, p. viii-ix).

Por isso, Meinecke enxergava este seu primeiro trabalho no campo da história das ideias como uma resposta às questões políticas de sua época, assim como uma solução teórico-metodológica para os desafios impostos desde a década de 1890 à ciência histórica alemã. Em ambos os casos, a base de suas reflexões se estabelecera em uma crença positiva a respeito do significado da noção de individualidade - sobretudo da mente humana individual - e sobre as configurações da moderna ideia de Estado-nacional.

De todo modo, essa confiança começaria a ser abalada com os eventos políticos posteriores, principalmente após a entrada da Alemanha no conflito de 1914. É sobre essas mudanças subsequentes na concepção histórica do intelectual que trataremos a seguir.

A crise da história e a crise do Estado alemão: o problema do poder e a reconfiguração da noção meineckeana de individualidade

Um dos principais alicerces da concepção histórica de Meinecke e da renovação teórica trazida por sua história das ideias se baseava na crença de que a nação e o Estado possuíam um significado, um propósito positivo e indubitável no contexto de desenvolvimento da história universal. Mesmo condenando o culto ao poder e provendo um sentido humanista universal à nação alemã, o historiador continuava a sustentar a ideia de que o Estado-nacional representaria a unidade ideal a partir da qual ideias e propósitos políticos tomariam corpo na realidade histórica.

Por isso, não é surpreendente que nessa fase de sua carreira ele visse como "diletantes" aqueles historiadores incapazes de compreender os vínculos da escrita histórica com o Estado e com a nação alemã (MEINECKE, 1968b, p. 8). História e ação política se complementavam como partes constituintes de um mesmo constructo objetivo, encontrando no Estado-nacional a sua unidade ética ideal.

Logo, mesmo que dotado da ânsia por poder, a noção de individualidade impedia que o Estado deturpasse de forma radical o significado positivo de sua existência, pois "nada que tenha origem na mais profunda natureza individual de uma coisa pode tornar-se imoral" (MEINECKE, 1908, p. 88).

Dessa crença idealista no significado do Estado derivava a própria possibilidade de compreensão objetiva da realidade histórica pelos historiadores: "Assim como o Estado

real, a escrita da história deve se basear em princípios férteis, específicos e únicos, devendo de igual modo buscar voltar sua atenção para o todo que compõe a vida" (MEINECKE, 1968c, p. 68). Portanto, de forma análoga à luta do Estado por existência, a compreensão do passado pelos historiadores deveria almejar apreender a individualidade do real, sem perder de vista a intenção universalista deste impulso vital elementar.

Meinecke escrevia essas palavras em 1916, no auge da guerra iniciada há pouco menos de dois anos e que àquela época já tomava violentos contornos por toda a Europa. Todo o seu otimismo político - que se estendia ao âmbito da ciência - era expresso em uma resenha escrita para a reedição da obra política de Ranke publicada naquele ano pela editora *Insel-Bücherei*.

Nela, Meinecke reiterava a sua crença de que uma das maiores contribuições do velho historiador prussiano se deu a partir de sua percepção do significado dos fenômenos históricos individuais e da importância de se analisar a constituição política dos Estados à luz de uma perspectiva que, distanciando-se da mera abstração, se encontraria mais próxima da realidade das coisas na história:

Ele (Ranke) demonstra que na vida dos povos, valores espirituais não existem sem a ação do poder e que valores de poder duradouros não são produzidos sem a ação do espírito, de modo que, para falarmos com ele, ambos "pertencem juntos àquilo que de mais exato existe". A política de poder dos Estados individuais aparece nessa perspectiva como sobreposta pelas forças espirituais das nações (MEINECKE, 1968c, p. 68).

Além disso, o legado rankeano teria garantido à historiografia alemã uma perspectiva mais próxima de um entendimento correto da relação entre poder e espírito do que aquela sustentada pela tradição intelectual ocidental. Essa clareza de perspectiva a respeito dos contornos da realidade histórica era aquilo que o permitia acreditar que apesar de todos os conflitos, as nações europeias carregariam em si a centelha divina capaz de harmonizar suas relações ao longo do desenvolvimento da história universal (MEINECKE, 1968c, p 70).

Meses depois, entretanto, influenciado pelos rumos da guerra e pelos excessos da intelectualidade anexionista, Meinecke expressaria as suas primeiras preocupações com as consequências dessa forma demasiado auto-centrada de compreensão do passado nacional. No artigo *Germanischer und romanischer Geist im Wandel der deutschen Geschichtsauffassung* (O espírito germânico e latino ao longo da perspectiva história

alemã) (1916), por exemplo, o historiador expunha a sua insatisfação com uma irreconciliável separação entre os conceitos de povos latinos e germânicos defendida por parte da historiografia de sua época.

Apesar de terem se tornado centrais para a compreensão da história universal, os conceitos de povos latinos e germânicos haviam se convertido em verdadeiros vetores de extensão das disputas da guerra ao âmbito do saber histórico-científico: "Seríamos nós capazes de falar desses espíritos latino e germânico livres das chamadas que atualmente tanto atacam suas contradições?" (MEINECKE, 1959b, p. 154)

Contrariando essas tendências radicais, Meinecke se propunha a enxergar naqueles dois conceitos a possibilidade de repensar as bases comuns entre a Alemanha e o mundo ocidental - em especial com a França - que, unidas sob a herança religiosa cristã, constituiriam uma única comunidade cultural europeia.

Para tanto, far-se-ia necessário explorar as potencialidades da tradicional ideia de individualidade, atentando para as suas limitações e jogando uma nova luz sobre o seu potencial de renovação diante das demandas do presente:

Livremo-nos, portanto, da ideia estreita de que a individualidade representaria algo pronto e completamente limitado. Ela está, na realidade, relacionada a todas as outras individualidades, encontrando-se ela mesma em um eterno vir a ser. Caso a enxerguemos dessa forma, então os espíritos latino e germânico serão e permanecerão poderosas individualidades, muito mais amplas e ricas do que concepções apressadas do senso comum e do diletantismo tendem a produzir, mirando, em contraste, a novos objetivos e a uma capacidade interior de renovação (MEINECKE, 1959b, p. 171).

Se algumas décadas antes Meinecke havia se incomodado com um único diletante que insistia em não compreender de forma correta os fundamentos da perspectiva histórica alemã, doravante ele se deparava com todo um grupo de historiadores - e com parte da opinião pública do país - que relutava em captar o real sentido da compreensão histórica em nome da lógica de expansão do poder de uma guerra hipertrofiada.

Como perceptível em *O espírito germânico e latino ao longo da perspectiva história alemã*, Meinecke acreditava que o principal equívoco de seus pares se dava no concernente à sua interpretação da noção de individualidade, por eles limitada ao mero egoísmo político relativo aos interesses do Estado alemão.

Como visto, essa crítica derivava de um crescente incômodo do historiador em relação à temática que passaria a acompanhá-lo por muitos anos ao longo de sua carreira: o

problema dos contornos e do significado do poder na era moderna. Por este motivo, percebendo as possíveis consequências que o culto irrestrito ao poder do Estado poderia possuir para a ciência histórica e para a sociedade alemã, Meinecke propunha em seu texto a recuperação do sentido "rico", "amplo" e "renovador" inerente à noção de individualidade histórica.

Essa ponderação culminaria em uma crise sem precedentes no pensamento de nosso historiador que, além de se ver obrigado a repensar o significado do Estado-nacional alemão no interior da história universal, passaria a separar de uma vez por todas o âmbito da política daqueles da reflexão e da escrita histórica. Sobretudo após a derrota e a revolução de 1918, Meinecke se convenceria de que toda a sua antiga confiança nas propriedades redentoras do Estado-nacional alemão deveria ser substituída por uma postura menos otimista e muito mais crítica em relação à política e ao pensamento histórico de seus contemporâneos (IGGERS, 1983, p. 207).

Por isso, ao se propor a realizar uma análise do significado do poder na era moderna, além de compreender historicamente as aporias da política, Meinecke tinha por objetivo descortinar as possibilidades do conhecimento histórico em uma era na qual a ética havia se dissipado para muito além dos limites da razão de Estado. Esse objetivo fica claro especialmente a partir da centralidade que as discussões teórico-metodológicas a respeito da noção de historicismo passaram a possuir em seus escritos nos anos finais do conflito e na época do pós-guerra. É sobre essas novas respostas trazidas por Meinecke à crise da história que trataremos a seguir.

A história diante das aporias da modernidade: a defesa do historicismo como forma de manutenção da personalidade

Mesmo antes do fim da Primeira Guerra, Meinecke passou a publicar vários textos críticos em relação à política europeia recente, assim como a respeito da concepção histórica sustentada pelos historiadores e por parte da burguesia alemã de sua época. Se a partir de então, razão de Estado (*Staatsräson*) tornou-se o termo por ele utilizado com o intuito de debater os problemas do mundo político, historicismo tornou-se o conceito mobilizado por Meinecke com o objetivo de se referir às virtudes e aos problemas da perspectiva histórica moderna (BRUCH, 2006, p. 17).

Como destacado em nosso capítulo anterior, foi em especial a partir de seus diálogos com Troeltsch e Hintze em Berlim que Meinecke passou não só a utilizar o termo, como a se preocupar profundamente com os problemas associados ao historicismo.

Uma das primeiras vezes em que ele se referiu ao historicismo de forma direta foi na palestra *Persönlichkeit und geschichtliche Welt* (Personalidade e mundo histórico) proferida em janeiro de 1918 em Berlim. Nela o historiador demonstrava sua preocupação com aquela que acreditava ser uma das piores consequências da atomização produzida por tempos modernos: o apagamento da personalidade humana individual.

Como visto anteriormente, a ideia de personalidade possuía posição fulcral no pensamento de Meinecke, tendo funcionado como um norte não só para se referir à autonomia de ação e de pensamento de indivíduos, mas à própria formação e trajetória política de Estados e de culturas nacionais individuais.

Como produto do desenvolvimento de individualidades independentes, a personalidade autônoma representava o ápice da ideia de formação histórica que, transpondo o estado natural das coisas, se converteria na própria chave para a tomada de consciência a respeito da liberdade dos indivíduos na história. Ademais, esta jamais surgiria a partir de um limbo atemporal ou anti-histórico, mas sempre no interior de determinado desenvolvimento, de um contexto, inerente ao mundo da história (MEINECKE, 1959c, p. 31).

Meinecke estava certo de que uma das razões que teriam levado à catástrofe da guerra mundial dizia respeito ao esquecimento da importância, em tempos modernos, da noção de personalidade. Em outras palavras, o mundo histórico que lhe era contemporâneo havia deixado de lado o cultivo da personalidade - "a fortuna máxima das criaturas terrenas"⁷⁶ - em nome do utilitarismo pragmático de um pensamento causal e mecanicizado.

No entanto, Meinecke assumia que essa não era uma situação produzida única e exclusivamente pela tradição positivista ocidental de entendimento da realidade, mas

⁷⁶ Meinecke definia a personalidade como "A fortuna máxima das criaturas terrenas, ela soa em nossos ouvidos como o sino de uma igreja, que em dias agitados nos fornece uma renovada, calma e constante promessa - uma promessa que é ao mesmo tempo também uma demanda", a personalidade seria, portanto "livre em si mesma, mas dependente do todo (...) o seu eu autoconsciente" (MEINECKE, 1959c, p. 30-31). Essa era uma definição baseada em Goethe e é uma importante antecipação do que seria a definição meineckeana de historicismo nos anos 1930.

sim - e ele o admitia pela primeira vez – também pela própria tradição alemã de pensamento histórico que, entregue às tentações da política de poder, teria feito da personalidade "não mais um fim em si mesmo, mas sim o meio para outras metas grandes, porém nada individuais" (MEINECKE, 1959c, p. 48).

Refletindo sobre esse cenário nada favorável, Meinecke se perguntava, portanto, como uma época tão inóspita à liberdade poderia ainda produzir uma personalidade individual verdadeiramente autônoma e consciente de sua importância.

Era visando responder a esse questionamento que o historiador fazia uso inédito em sua carreira da ideia de historicismo, termo que ele relacionava naquele momento à necessidade de uma formação histórica compatível com as demandas de uma personalidade forte e adequada às diligências de sua época.

Era também em *Personalidade e mundo histórico* que Meinecke se referia pela primeira vez às considerações de Nietzsche sobre a história, utilizando as *Vantagens e desvantagens da história para a vida* como ponto de partida para as suas próprias ponderações a respeito do tema (KÄMMERER, 2014, p. 196).

Em sua discussão das críticas nietzscheanas à história, Meinecke concordava com o filósofo quanto ao fato de que uma perspectiva histórica incapaz de mensurar elementos como memória, esquecimento, e utilitarismo poderia ser prejudicial à própria forma de condução da vida pelos indivíduos. No entanto, ele acreditava que Nietzsche havia jogado fora o bebê junto com a água do banho pelo fato de não ter notado os ganhos que o historicismo teria trazido para a vida e para as possibilidades positivas inerentes à moderna perspectiva histórica:

Não podemos negar os perigos do historicismo revelados por Nietzsche. Mas duvidamos da possibilidade de, uma vez tendo submergido em suas águas, rejeitar a necessidade de formação histórica (...) Tendo uma vez mordido a maçã do conhecimento histórico, um retorno ao paraíso não seria mais possível (MEINECKE, 1959c, p. 51-52).

Assim como Troeltsch, Meinecke acreditava que o historicismo seria muito mais do que um método científico, representando uma forma elementar de entendimento da realidade em termos históricos. Esta maneira histórica de compreensão do mundo teria vindo à tona de modo ainda mais veemente em tempos modernos, como forma de substituir antigas concepções estáticas e incapazes de apreender a dinâmica daquela nova era (MEINECKE, 1959c, p. 39).

Portanto, como produto da modernidade, o historicismo representaria uma perspectiva e uma possibilidade formativa que, recorrendo à interpretação histórica dos fenômenos humanos, poderia contribuir de maneira considerável para a construção de uma personalidade autônoma individual:

Foram, portanto, necessidades básicas e de força que levaram a personalidade a buscar sua própria autonomia e independência histórica - e em relação ao Estado -, tendo esse impulso se estendido à ação e à contemplação afirmativa do mundo histórico. (MEINECKE, 1959c, p. 51).

Por isso, prosseguia Meinecke, seria um erro condenar o historicismo por seus problemas, o atrelando a todas as mazelas do mundo moderno. Muito mais prudente seria entender que o relativismo, a paralisia e o mero utilitarismo histórico derivariam mais das consequências da fraqueza de personalidade - tão comum em tempos modernos - do que da visão de mundo e da capacidade formativa próprias do historicismo:

Nietzsche tem razão: para os fracos ela (a formação histórica) é um veneno, e para os fortes, alimento. Afinal, todas as culturas e todas as formas de educação devem se basear nos elementos fortes e não nos fracos. A personalidade forte encontra no mundo histórico atual o conforto e o suporte necessários para lidar com a opressão e os excessos do presente (MEINECKE, 1959c, p. 52).

Embora concordasse com parte da crítica nietzscheana à modernidade, Meinecke acreditava que o filósofo teria ido longe demais em sua tentativa de "transvalorar todos os valores" e de buscar uma espécie de fuga estética para os males da vida moderna. Muito mais útil do que a procura desse ponto a-histórico, seria uma compreensão realista e historicamente responsável dos constituintes perniciosos do mundo histórico, apenas passível de se desenvolver no interior de uma personalidade historicamente constituída e forte o suficiente para lidar com os desafios da era moderna:

Pensar de forma moderna e histórica ao mesmo tempo é, em tal situação, não apenas possível, como necessário. Apenas desse modo a pressão exterior pode ser contraposta pela força e ao mesmo tempo, pela elasticidade e autoafirmação interior, inerentes à personalidade. O apelo à sua máxima nunca esteve tão urgente: "Torne-se livre, e torne-se si mesmo" (MEINECKE, 1959c, p. 57)

Era dessa forma que Meinecke concluía a sua primeira intervenção no que viria a se tornar a polêmica em torno do historicismo. Em *Personalidade e mundo histórico*, o historiador se esforçava com o intuito de demonstrar que, apesar de todo o sentido negativo atribuído ao termo, o problema não estaria no historicismo em si, mas nos

elementos do mundo histórico que levariam ao enfraquecimento da personalidade humana individual (KÄMMERER, 2014, p. 197).

Seria a fraqueza de personalidade em um mundo entregue ao fatalismo utilitarista - e não a formação histórica em si - que levaria a um uso prejudicial da história, de seus sentidos e de suas consequências para a vida moderna. Logo, uma solução para esse problema não passaria simplesmente pelo abandono do historicismo - entendido por Meinecke nesse momento, sobretudo, como o principal alicerce à formação histórica -, mas sim no desenvolvimento de uma perspectiva capaz de realinhar a concepção histórica moderna ao potencial transformador inerente à força da personalidade individual.

Os limites da moderna perspectiva histórica: a crítica de Meinecke ao historicismo de Troeltsch

Escrito meses antes da derrota alemã na Primeira Guerra, *Personalidade e mundo histórico* apresentava muitos problemas, mas trazia poucas soluções concretas para os dilemas da política e do pensamento histórico de sua época.

Naquele momento de ruptura e de incertezas, o historiador não apenas apontava para questões que passariam a figurar de maneira central em seu pensamento - notadamente a razão de Estado e o historicismo -, como expunha mais uma vez a sua intenção de salvaguardar, a partir de sua defesa do conceito de personalidade, aquele que fora o principal alicerce de sua visão de mundo: a noção de individualidade.

Apelando à perspectiva histórica individual, Meinecke tinha o intuito de preservar o valor da personalidade em meio à radicalidade daquele início de século. De todo modo, mesmo tendo apontado para a importância da formação histórica neste processo de constituição da personalidade, o intelectual havia tratado apenas de um aspecto específico do historicismo, sem esclarecer as outras dimensões e possibilidades inerentes ao conceito.

Em outros termos, tendo tratado da importância do historicismo no interior da personalidade individual, caberia doravante lidar com as virtudes e com os inconvenientes do historicismo para o mundo histórico e para a vida moderna como um todo.

Esse foi um objetivo perseguido por Meinecke, sobretudo, após a publicação de *O historicismo e seus problemas* por Troeltsch em 1922. Na já referida resenha deste livro, escrita no ano seguinte ao seu lançamento, o historiador demonstrava a sua intenção de, a partir da problemática exposta pelo teólogo, tratar diretamente dos inconvenientes gerais associados à ideia de historicismo.

No texto, intitulado *Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus* (Ernst Troeltsch e o problema do historicismo), Meinecke se posicionava criticamente em relação à definição troeltschiana do conceito. Mesmo concordando com o teólogo a respeito do caráter elementar e ubíquo do historicismo em tempos modernos, ele acreditava que seu colega tomara rumos errados em sua tentativa de conferir um sentido afirmativo à perspectiva histórica moderna (MEINECKE, 1959d, p. 377).

Em sua ânsia por pensar as bases comuns da cultura ocidental a partir de valores e metas gerais compartilhadas pelas nações europeias, Troeltsch conferira muita ênfase à noção de desenvolvimento, sem atentar para a verdadeira válvula motriz responsável pelo surgimento do historicismo, isto é, para a noção de individualidade.

O olhar sobre "o inapreensível", "o original", "o irracional" e "o místico" possibilitado principalmente pela sensibilidade de homens como Herder, Goethe, Ranke e Humboldt significou uma quebra elementar de antigos padrões estáticos de entendimento da realidade, assim como a construção das condições para o advento de "uma das maiores revoluções já vividas pelo pensamento humano" (MEINECKE, 1959d, p. 372).

Além da revolução no olhar produzida pela sua ruptura com a razão universal, o historicismo foi capaz de gerar uma atitude afirmativa em termos políticos, já que, o seu foco nas individualidades históricas significou um real interesse sobre a progressão orgânica de culturas, de religiões e dos próprios Estados nacionais modernos.

No caso da Alemanha – Estado pioneiro e principal palco desta revolução -, o historicismo esteve associado tanto ao triunfo do Estado nacional, quanto aos excessos produzidos pelo nacionalismo e pela guerra mundial no início do século vinte (MEINECKE, 1959d, p. 375).

Assim, aquela que fora uma sólida forma de orientação, tornou-se a fonte para um pernicioso relativismo histórico incapaz de guiar ou de produzir o estímulo necessário à ação dos indivíduos na realidade. Por isso, a fim de encontrar um ponto sólido capaz de

superar o "inferno da anarquia de valores" derivado da hipertrofia do historicismo, Troeltsch produziu uma perspectiva histórica que acreditava ser apta a sintetizar valores e a apontar para padrões de desenvolvimento inerentes às culturas nacionais do Ocidente.

No entanto, apontava Meinecke, por melhores que fossem suas intenções, Troeltsch se equivocara tanto em seu diagnóstico, quanto em sua solução para o problema do historicismo. O erro do teólogo se dera, particularmente, em sua tentativa de conferir ao historicismo contornos metafísicos semelhantes àqueles sustentados pelo positivismo ocidental:

O positivismo considera a metafísica não-científica, mas os seus próprios pressupostos são involuntária e inconscientemente metafísicos. A mais profunda essência do historicismo individualizador, entretanto, significa que ele não possui qualquer pressuposição metafísica, mas é forçosamente levado a consequências metafísicas. A inesgotável observação de unidades individuais de vida e a percepção de que estas não podem ser compreendidas unicamente a partir de relações causais o levam a aceitar um pano de fundo metafísico (MEINECKE, 1959d, p. 377).

Assentado sobre os limites da compreensão e da contemplação histórica, o historicismo não seria capaz de "apontar para algo sólido e tangível", tampouco para a legitimidade metafísica "dos mais elevados valores da vida". Em última instância, caberia ao historicismo apenas revelar o sentido das unidades de vida individuais sobre as quais se encontrariam os homens, apontando para os direcionamentos possíveis e para as suas sempre limitadas possibilidades de aperfeiçoamento individual (MEINECKE, 1959d, p. 377).

Meinecke revelava que desde a época de suas conversas em Berlim, Troeltsch criticava a limitação e a passividade de sua perspectiva histórica, propondo em contrapartida, um tipo ativista de historicismo, capaz de superar a mera contemplação e de conferir à história um sólido direcionamento ético.

Em sua defesa, Meinecke alegava que o teólogo jamais chegou a compreender de fato os fundamentos de sua concepção histórica, subestimando a ideia de contemplação e ignorando os elos por ele estabelecidos entre a ciência histórica e o âmbito da vida prática. Segundo o historiador, haveria uma importante distância entre "ação e contemplação", necessária como forma de estabelecer a força do conhecimento científico, assim como a garantia de preservação do desenvolvimento espontâneo da vida prática: "A ciência deve servir à vida não de forma imediata, mas sim de maneira

indireta, sendo muito mais eficaz quando ciente de seus limites e de suas potencialidades" (MEINECKE, 1959d, p. 378).

Separando vida e ciência, naquele momento Meinecke se distanciava da pretensão troeltscheana de conferir um direcionamento ético para o historicismo, aproximando-se em contrapartida da cautelosa diferenciação entre saber e política efetuada anos antes por Max Weber. De todo modo, diferentemente de Weber - e de Hintze anos depois - Meinecke reiterava que esta não seria uma distinção estabelecida em termos lógicos, deixando em aberto o âmbito e os critérios a partir dos quais uma separação entre historicismo e mundo histórico deveria operar (MEINECKE, 1959d, p. 378).

Em *Ernst Troeltsch e o problema do historicismo*, fica claro o crescente incômodo do historiador com os desafios impostos à perspectiva histórica naqueles anos de crise no âmbito da política e da cultura alemãs. Criticando as amplas pretensões do historicismo de Troeltsch, Meinecke acabava por recorrer à estratégia weberiana de adotar uma separação entre ciência e vida prática, sem abrir mão, todavia, dos elementos intersubjetivos que haviam até então caracterizado o seu entendimento dos contornos e das finalidades da moderna perspectiva histórica.

Afinal, se esta não seria uma divisão operada em termos estritamente lógicos, quais deveriam ser as bases da separação entre o saber histórico-científico e as demandas da vida prática? Estabelecidos esses critérios, qual seria a real distância e os caminhos para este intercâmbio entre o historicismo e a *práxis* política? Poderia o historiador ainda contribuir de alguma forma para a orientação e para a eticização da esfera pública? Ou deveriam os historiadores se contentar com uma cada vez mais reduzida capacidade de atuação nas questões práticas de sua época?

Dada a complexidade desses questionamentos, não é surpreendente que Meinecke tenha se dedicado nos últimos anos de sua carreira quase que exclusivamente a um estudo do historicismo e de suas possibilidades no mundo moderno. Antes de submergir em tão caras questões, entretanto, caberia ainda realizar uma profunda análise das condições e do processo de surgimento dos paradoxos existentes no mundo da política.

Por isso, seu livro sobre a razão de Estado pode em grande medida ser visto como um de seus primeiros passos rumo a uma compreensão mais profunda das aporias do historicismo. É justamente sobre esse lugar conferido ao historicismo no seu *A Ideia da razão de Estado* que trataremos a seguir.

A razão de Estado e a crise do historicismo: os dilemas do político e do historiador em tempos modernos

Dedicado à memória de Troeltsch, *A ideia da razão de Estado* era a obra na qual Meinecke buscava solucionar as questões que o afligiam desde a época das conversas com o teólogo em Dahlem. Apesar de ser um livro sobre política e razão de Estado, vários são os elementos que permitem inferir que a segunda grande obra de Meinecke no campo da história das ideias era, antes de qualquer coisa, também um livro a respeito dos desafios vividos pelos historiadores de sua época.

Isso pode ser afirmado, pois, mesmo tendo separado o entendimento da política e da perspectiva histórica desde os tempos da guerra, Meinecke continuava a acreditar que tanto historiadores, quanto homens de Estado eram em última instância seres humanos dotados de consciência e de uma personalidade individual.

Por esse motivo, estadistas e historiadores precisariam recorrer de igual modo a um tipo individualizador de perspectiva histórica, esclarecendo a singularidade de seu passado com o intuito de analisar possibilidades de ação e intervenção no campo da política:

Para cada Estado, em cada momento particular há um curso ideal de ação, uma razão de Estado ideal. O homem de Estado no poder tenta com muitas dificuldades discernir esse curso, do mesmo modo que o faz o historiador, analisando o passado em retrospecto (MEINECKE, 1998, p. 1).

Portanto, a noção de individualidade histórica seria aquilo que uniria políticos e historiadores em sua tentativa de orientação, de preservação dos interesses e do aperfeiçoamento ético do Estado em cada momento histórico particular. Contudo, essa era uma demanda que afligia os estadistas de forma ainda mais imediata que os historiadores, já que, muitas vezes essa tomada de decisão se daria em momentos de urgência nos quais a própria existência do Estado poderia estar colocada em questão (MEINECKE, 1998, p. 2).

Logo, Meinecke estava ciente de que uma das formas mais diretas de trato com a crise do historicismo apontada por Troeltsch ocorreria a partir de uma profunda discussão a respeito das aporias existentes no mundo da política. Essa opinião se justificava, pois, assim como o historicismo, a razão de Estado passaria por um momento de crise, sofrendo as consequências de um mundo moderno marcado pela obliteração de antigos

valores e pela emergência de um cenário intelectual inóspito à sobrevivência de leis ou sistemas morais de pretensão universal.

Ademais, razão de Estado e historicismo, com suas semelhanças e diferenças, eram ameaçadas em tempos modernos pela difícil questão do trato com o poder, revelada décadas antes pelo pessimismo histórico de Burckhardt.

Mas se o autor suíço se resignara com a ideia de que o poder seria mau em essência, Meinecke não se contentava com tão severa sentença, buscando uma perspectiva histórica e uma práxis de Estado capazes de reequilibrar os polos da natureza e do espírito no mundo da política:

Entre *Kratos* e *Ethos*, entre o comportamento induzido pelo impulso por poder e o comportamento induzido pela responsabilidade moral, existe no vértice do Estado uma ponte, isto é, a razão de Estado: a consideração do que é oportuno, útil e benéfico, daquilo que o Estado pode fazer para atingir ocasionalmente o ponto mais elevado de sua existência (MEINECKE, 1998, p. 5).

Considerando a ideia de que o *Kratos* poderia triunfar sobre o *Ethos*, Meinecke admitia o caráter trágico da ponte que pretendia erigir com o seu estudo sobre a razão de Estado. Uma harmonia ou uma síntese perfeita entre os dois polos não poderia mais, em tempos modernos, ser alcançada. Isso requeria, portanto, uma revisão da própria perspectiva a partir da qual historiadores, filósofos e homens de Estado enxergavam o significado do poder e das relações entre natureza e espírito ao longo da história do pensamento ocidental.

Após analisar mais de trezentos anos de história do pensamento europeu, Meinecke chegaria à conclusão de que as tradicionais perspectivas monista e dualista abraçadas pela filosofia e pela historiografia modernas deveriam passar por um escrutínio crítico a respeito de seus contornos e de suas consequências para a vida prática:

A mente é capaz de romper com a natureza física em um limite funcionando como uma força essencialmente diferente; ou a natureza em si se desenvolve através de transições imperceptíveis e de uma continuidade interior até aquilo que denominamos mente? Devemos conceber o mundo como dualista ou monista? Esse é um doloroso problema do moderno pensamento filosófico, que é ainda mais saturado com a experiência da vida e da história do que o era a antiga filosofia que tendia a construir e a postular em termos de pensamento (MEINECKE, 1998, p. 8)

Em uma clara crítica à posição de Troeltsch, Meinecke sustentava que por mais elevados que fossem os constructos morais erigidos pela filosofia, estes sempre se

deparariam com a ambiguidade da experiência histórica e com os sempre imperfeitos contatos entre natureza e espírito ocorridos na realidade:

Ele (o historiador) não pode se contentar com as respostas trazidas pelos filósofos; pois em cada uma delas (...) ele perceberá um ou mais pontos fracos, uma quantidade incerta que permanecerá não solucionada ou apenas aparentemente solucionada (...) Os instrumentos utilizados pela filosofia e pela história permanecem intactos no plano ideal, até serem destruídos de maneira atroz pela rigidez da realidade (MEINECKE, 1998, p. 8).

Esclarecidas essas dificuldades, como afinal deveria proceder o historiador interessado em superar essas limitações e oferecer uma abordagem em melhor sintonia com os ambíguos contornos do mundo histórico em tempos modernos?

A resposta de Meinecke se aproximava daquilo que ele já havia defendido em *Ernst Troeltsch e o problema do historicismo*, isto é, de um tipo de concepção histórica ciente de suas limitações contemplativas, mas amplamente comprometida em apontar para as mais elevadas tendências no âmbito da história universal:

O máximo que o historiador pode fazer é tomar o processo particular do mundo histórico que ele busca elucidar, e deixar esses eventos serem vistos à luz de mais elevadas e mais gerais forças históricas que estão presentes no fundo e se desenvolvem nesses eventos; sua tarefa é mostrar a concreta *sub specie aeterni* (MEINECKE, 1998, p. 8).

Fiel à sua herança rankeana, Meinecke afirmava ainda que o historiador jamais poderia revelar os contornos totais dessas forças mais elevadas, tampouco a essência do seu significado elementar, apenas apreendê-la de forma limitada, apontando para os seus direcionamentos mais fundamentais.

Apesar de não se afastar das premissas básicas existentes na visão de mundo da tradição alemã de pensamento histórico, Meinecke iria propor naquele momento uma das mais radicais mudanças já experimentadas em sua carreira como historiador: a adoção de uma perspectiva histórica neodualista.

A solução de Meinecke para a crise da história: a perspectiva histórica neodualista e o papel da consciência humana individual

Tendo existido no pensamento ocidental como uma forma inorgânica de ordenar natureza e espírito, Meinecke esclarecia que o dualismo histórico tradicional passou a ser reorganizado sob um novo viés a partir da tradição idealista e historicista alemãs do final do século dezoito.

Harmonizando de maneira orgânica aqueles antigos polos antitéticos, o pensamento alemão deixou-se absorver, entretanto, por um monismo identitário que acabou por culminar em uma forma hipertrofiada de entendimento do significado do poder (MEINECKE, 1998, p. 426).

Tanto em Hegel, quanto em Ranke, as antinomias da natureza e da cultura haviam sido reconciliadas em uma espécie de síntese harmônica operada a partir do organicismo de um dualismo identitário. Doravante, entretanto, Meinecke sugeria que para tornar-se imune às armadilhas da filosofia da identidade e do poder, o historicismo adotasse uma perspectiva neodualista, já adequada às contradições da natureza e do espírito e apta a compreender de forma mais fiel as demandas práticas de sua época:

Entre os efeitos colaterais da filosofia da identidade, o especial enaltecimento da ideia de poder permaneceu vivo na Alemanha. Até hoje estamos conscientes da unilateralidade e dos perigos dessa cegueira, por isso somos instintivamente levados - *fert unda nec regitur* - a um neodualismo, mas um que tenta ser mais completo e mais orgânico que o anterior. Ele toma do pensamento monista uma parte que está inegavelmente correta, a inseparável unidade causal entre mente e natureza; mas ela também se apegue à igualmente inegável e essencial diferença existente entre a mente e a natureza (MEINECKE, 1998, p. 428).

Meinecke desenvolvia o seu neodualismo principalmente com o intuito de superar o maniqueísmo do dualismo tradicional e a síntese monista produzida pelo pensamento idealista. Ele surgia da necessidade de se pensar situações historicamente concretas, produzindo um tipo produtivo de contextualização da realidade histórica (TESSITORE, 2005, p. 48).

Em termos práticos, esse tipo de abordagem não significava o abandono da antiga perspectiva individualizadora defendida pelo historiador, tampouco do caráter espontâneo e anti-sistemático existente em sua concepção histórica, mas sim, uma espécie de adequação de seus preceitos às necessidades de uma realidade cada vez mais distante da harmonia entre poder e espírito outrora estabelecida por Ranke:

Apenas resolvendo enxergar a política de poder e a razão de Estado no contexto de sua dualidade e de todos os seus elementos problemáticos reais, poderá ser possível se formular uma doutrina que não seja apenas mais verdadeira, como melhor e mais moral em seus efeitos (MEINECKE, 1998, p. 426)

Em suma, o neodualismo era a resposta que Meinecke desenvolvia naquele momento com o intuito de evitar que o historicismo fosse obliterado pela complexidade de uma era moderna nada afeita a antigas idealizações da política e das disputas pelo poder.

Nesse sentido, um primeiro olhar sobre a proposta de Meinecke para o historicismo expressa em *A Ideia da razão de Estado* leva a crer que o historiador passou a abraçar naquele momento uma perspectiva histórica anti-sintética e aberta a um tipo resignado de compreensão do trágico destino reservado ao homem em tempos modernos.

No entanto, uma leitura mais atenta da obra é capaz de revelar que as expectativas de Meinecke em relação ao papel do historiador naqueles tempos de crise iam muito além do exposto em sua proposta neodualista de pensamento histórico.

Na realidade, como expresso nas páginas finais do livro, a esperança de Meinecke parecia residir menos na razão de Estado e no historicismo em si, do que na consciência do homem de Estado e do próprio historiador.

Seria na consciência interior dos sujeitos que os conflitos da realidade tomariam corpo e se revelariam em seu estado mais elementar. Nela, "a quantidade x incerta" que determinaria os limites entre mente e natureza poderia se tornar mais evidente e fornecer aos homens a segurança de que o polo do mal não poderia se sobrepor de forma absoluta e irremediável sobre o bem:

Aquela obscura conexão causal entre mente e natureza na vida do Estado (uma conexão que temos enfatizado constantemente) deverá sempre ser reconhecida, sem ser glorificada. Podemos aceitá-la como um fato dado, mas ao mesmo tempo devemos lutar contra esse destino; todas as ações históricas e todas as ideias que nos guiam possuem dois eixos da mesma forma (MEINECKE, 1998, p. 433).

Mais do que em qualquer outro momento, a mente moderna havia tido contato de forma severa com as contradições e com os problemas insolúveis da vida, principalmente pelo fato de antigos ideais absolutos terem sido relativizados pelas drásticas experiências trazidas por aquela nova era. No entanto, defendia Meinecke, isso não significava que ela devesse sucumbir diante de tais desafios, sendo necessário que os indivíduos mantivessem a crença de que a sua consciência individual se relacionaria em última instância com o absoluto desconhecido:

Mas a crença de que existe um absoluto, capaz de ser recuperado, é tanto uma necessidade prática quanto teórica; pois, sem essa crença, a contemplação pura se dissolveria em um mero entretenimento com os eventos, e a conduta prática seria irreparavelmente exposta às forças naturalistas da vida histórica (MEINECKE, 1998, p. 433).

Por mais turvos que fossem os desdobramentos das relações entre *Kratos* e *Ethos* na história, restaria ao homem de Estado e ao historiador a certeza de que, derivando do divino, a sua consciência individual poderia refletir o absoluto e guiá-lo rumo a

caminhos menos tortuosos do que a simples aceitação da predominância do mal sobre o mundo histórico: "Na história nós não enxergamos Deus, mas podemos sentir sua presença nas nuvens que o circundam" (MEINECKE, 1998, p. 433).

Essa crença de que a consciência humana deveria incorporar a dualidade do mundo histórico sem deixar-se apagar pela radicalidade de seus efeitos colaterais era expressa no apelo feito pelo historiador aos homens de Estado de sua época:

A contemplação jamais deve se cansar de encarar a face de esfinge da realidade, tampouco ela pode suceder em decifrá-la por completo. Mas ela pode apenas apelar para o homem de Estado para que ele carregue tanto Deus quanto o Estado juntos em seu coração caso ele não queira ser completamente dominado pelo demônio (que ele ainda não é capaz de afastar completamente) (MEINECKE, 1998, p. 433).

Desse modo, mesmo que destituído da confiança de outrora, em *A ideia da razão de Estado*, Meinecke demonstrava a sua intenção de preservar a consciência humana individual como o mais elementar princípio de reflexão e de criação dos sujeitos na história. Incapaz de superar por completo as aporias do mundo moderno, restaria ao estadista e ao historiador, apegar-se à sua consciência com o intuito de tomar as decisões mais próximas possíveis da inacessível imagem de Deus representada pela ideia do "absoluto desconhecido" (KROL, 2010, p. 208).

Ao fim e ao cabo, essa era uma resposta derivada de sua crença no caráter positivo e inexaurível associado à noção de individualidade que continuava presente em *A ideia da razão de Estado* como uma resposta fundamental para os problemas do historicismo. Mas se no começo de sua carreira a individualidade histórica era concebida como extensiva, sem maiores problemas, ao mundo dos Estados e da política, doravante ela passava a ser entendida a partir de sua manifestação mais perfeita e ao mesmo tempo mais elementar: a consciência humana individual.

Por isso, garantir a liberdade necessária à atuação da consciência humana individual era o caminho apontado por Meinecke como uma possível solução - ainda que reconhecidamente limitada - para a crise do historicismo apontada por Troeltsch. Preservando a sua consciência, o homem de Estado e o historiador poderiam aceitar a existência do relativismo, da luz e da escuridão no mundo histórico, sem sucumbir aos seus perigos e às suas tentações. Essa era uma premissa que continuaria presente em seu pensamento, sendo melhor desenvolvida sobretudo em seus escritos subsequentes a respeito do significado do historicismo.

A defesa da individualidade como salvaguarda da consciência: um balanço da carreira intelectual de Meinecke entre as décadas de 1880 e 1920

O presente capítulo visou fornecer um panorama das quatro primeiras décadas de trabalho de Friedrich Meinecke, com o intuito de verificar as constâncias e os esforços de adequação da concepção histórica do historiador aos desafios impostos por sua época.

Ficou evidenciado que ao menos desde a década de 1880 Meinecke já se esforçava com o intuito de fornecer as suas próprias respostas para os principais problemas enfrentados pelos historiadores alemães naquele momento. Ainda que sob forte influência de seus antigos professores, em artigos como *Livre-arbítrio e ciência histórica* (1886) o intelectual criticava a tendência naturalista de concepções positivistas de mundo, com o intuito de preservar aquele que ele passava a reconhecer como o mais importante fundamento necessário para o entendimento da realidade em termos históricos: a noção de individualidade.

Se colocando como um norte em seu pensamento, a premissa platônica de que o *Individuum est ineffabile* (o indivíduo é inapreensível) tornou-se o refúgio do historiador contra o que ele enxergava como o dogmatismo de visões de mundo não afeitas à liberdade e à espontaneidade inerentes ao pensamento histórico.

Expresso através da ideia droyseneana de que haveria um "x da personalidade" inconstante e indecifrável, a individualidade significava tanto uma perspectiva quanto uma referência à própria realidade histórica, tendo sido associada desde os românticos e os idealistas do século dezoito ao desenvolvimento de culturas, de religiões e de Estados nacionais individuais.

Essa premissa filosófica típica da historiografia alemã do século dezenove possuía um princípio holista a partir do qual as individualidades podiam ser relacionadas ao todo da história universal. As bases idealistas desse pressuposto permaneceram sob constante ataque durante a segunda metade do Oitocentos, tendo encontrado um forte opositor entre os historiadores alemães apenas na década de 1890 a partir das polêmicas suscitadas pela história cultural de Karl Lamprecht.

Vimos que os embates travados contra Lamprecht nas páginas da *Historische Zeitschrift* são exemplares das configurações e dos rumos tomados pela disciplina histórica alemã naquele período. Se em um primeiro momento Meinecke engrossou as fileiras daqueles que viam a história cultural de Lamprecht como o ataque de uma visão de mundo estranha aos princípios da história acadêmica alemã, em um segundo momento as posições do autor de *História Alemã* passaram a ser consideradas como sintomáticas de uma necessária revisão dos pressupostos epistemológicos sustentados pela historiografia profissional de sua época.

O resultado dessa primeira crise enfrentada por seu pensamento seria a sua ênfase em uma história das ideias filosoficamente renovada que, preocupada com o desenvolvimento de determinadas ideias no interior da mente de personalidades individuais, almejava transpor os limites da história política alemã tradicional. Focando no surgimento e no desenvolvimento das ideias na mente de políticos e homens de letras, Meinecke acreditava ter encontrado o ponto ideal a partir do qual ele poderia superar a distância entre o individual e o coletivo na reflexão a respeito do passado.

Como revelado a partir da análise de *Cosmopolitismo e Estado-nacional* (1908), essa crença na história das ideias como uma forma de restabelecer a harmonia entre o particular e o universal na história, apenas existia pelo fato de Meinecke nutrir uma profunda confiança no significado político do moderno Estado-nacional. Representando uma individualidade autônoma, dotada de liberdade e de personalidade própria, mesmo quando em conflito com seus adversários, o Estado-nacional moderno não poderia seguir um curso imoral, ou criar grandes conflitos entre a ética e o poder ao longo de seu desenvolvimento.

Foi apenas no contexto de expansão da Primeira Guerra Mundial que Meinecke passou a refletir com maior cautela a respeito do significado do Estado e da política em sua concepção histórica. Tendo atentado para os perigos do poder na era moderna, em textos como *O espírito germânico e latino ao longo da perspectiva história alemã* (1916) e *Personalidade e mundo histórico* (1918), o historiador deu início a um dos maiores períodos de reflexão intelectual de sua carreira, quando a noção de historicismo se tornou a sua referência principal para discutir os problemas da moderna perspectiva histórica.

Além dessa centralidade assumida pela ideia de historicismo, vimos que no período do pós-guerra Meinecke realizou uma importante separação entre política e perspectiva histórica em sua obra, principalmente com o intuito de tentar solucionar de forma mais precisa os dilemas éticos que os traumas do conflito haviam reservado para historiadores e homens de Estado na Alemanha e no mundo ocidental como um todo. Na realidade, ao tratar principalmente das aporias da política, em *A ideia da razão de Estado* (1924) Meinecke lidava de forma direta com os mais urgentes problemas apontados nas reflexões de Troeltsch sobre a crise do historicismo.

Mais do que os próprios historiadores, os homens de Estado precisariam enfrentar os desafios de um mundo histórico destituído de antigos sistemas éticos e dominado por um irreversível distanciamento entre os polos da natureza e do espírito. Assim como os historiadores, todavia, os políticos da era moderna dependeriam de uma perspectiva histórica individualizadora com o intuito de contemplar e de analisar as possibilidades de intervenção prática na realidade de seus Estados.

Por isso, vimos que, ao debater o significado da razão de Estado e defender a adoção de uma perspectiva histórica neodualista, Meinecke propunha na realidade que homens de Estado e historiadores adequassem suas visões de mundo às condições de uma época na qual uma conciliação completa entre ética e poder não poderia mais ser alcançada.

Isso não significou, todavia, que ele tenha sucumbido por completo à visão cética adotada por boa parte da *intelligentsia* alemã do período. Pelo contrário, identificando os paradoxos do poder moderno e reiterando a necessidade de atualização do historicismo a esta difícil realidade, Meinecke visava resguardar aquela que desde o início de sua carreira fora uma de suas principais premissas, mas que àquele tempo ganharia contornos ainda mais evidentes em sua visão de mundo: a consciência humana individual.

Reiterando que o homem de Estado e o historiador deveriam, em última instância, apelar às suas consciências, Meinecke restabelecia a expressão mais elementar de sua antiga noção de individualidade, apontando para a preservação da personalidade individual como um possível caminho para a atenuação das contradições da vida moderna.

Mais do que uma conclusão linear e irrefletida, a posição adotada por Meinecke naquele momento expressava o corolário de boa parte dos percalços enfrentados por sua

concepção histórica desde idos do século dezenove. Desde as ressalvas teórico-metodológicas diante do positivismo, até as suas preocupações a respeito do significado do poder na era moderna, a trajetória intelectual de nosso historiador representou distintas formas e tentativas de salvaguardar um mesmo princípio ontológico e epistemológico elementar: a noção de individualidade.

Após admitir a dualidade do mundo moderno, bem como o trágico abismo existente entre natureza e espírito, Meinecke não aceitava sucumbir à dissolução da mais indelével marca da presença divina na realidade, isto é, a individualidade, representada em especial pela capacidade humana de criar, a partir da consciência individual, alternativas positivas de enfrentamento dos paradoxos da vida.

Essa reafirmação idealista da individualidade através da noção de consciência teria um lugar central nas reflexões sobre o historicismo levadas a cabo pelo historiador durante as três últimas décadas de sua vida. É sobre essa última etapa do desenvolvimento intelectual de Meinecke que trataremos em nosso próximo capítulo.

CAPÍTULO V

“Me dêem um ponto no qual eu possa me apoiar”: a reconceitualização do historicismo na última fase do pensamento de Meinecke

Após o lançamento de *A ideia da razão de Estado*, Meinecke iniciou a partir da segunda metade da década de 1920 um período de profundas reflexões teóricas que culminariam na publicação do seu *O surgimento do historicismo* em 1936. Esse momento de considerações teórico-filosóficas a respeito do conceito de historicismo é revelador de muitos aspectos da visão de mundo e de alguns elementos básicos existentes na concepção meineckeana de história naqueles tempos de crise.

O mais importante deles talvez resida nos vínculos de Meinecke com a religião, com o neo-platonismo e com o preceito filosófico capaz de prover um sentido duradouro para a sua perspectiva histórica: a noção de panenteísmo.

Tendo aparecido pela primeira vez nos escritos de Karl Krause (1781-1832) no século dezenove, a ideia de panenteísmo surgiu nas reflexões do filósofo com o intuito de esclarecer o lugar ocupado por Deus na filosofia idealista de nomes como Hegel e Schelling. Ao contrário da Spinoza - que teria equiparado o divino às suas criações mundanas - o panenteísmo idealista teria, segundo Krause, estabelecido uma distinção ontológica entre o divino e o não divino na história: "e caso se reconheça em uma perspectiva elementar que Deus está em, sob e através de tudo, então a ciência poderia ser entendida como Panenteísmo" (KRAUSE, 1828, p. 256).

Popularizando-se nas filosofias neo-platônica e idealista dos séculos dezenove e vinte, a ideia de panenteísmo passou a ser utilizada com o intuito de fornecer uma visão alternativa em relação à tradicional perspectiva panteísta de mundo. Em outras palavras, de maneira distinta do panteísmo, que determinava uma homogeneidade entre Deus e o universo, o panenteísmo se pautava em uma diferenciação elementar entre o divino e a sua criação (BIERNACKI; CLAYTON, 2014, p. 2).

Portanto, apesar de Deus e o mundo serem ontologicamente diferentes - com o divino transcendendo a realidade - filósofos como Charles Hartshorne e William Reese entendiam que para o panenteísmo, o mundo estaria "em" Deus ontologicamente. Assim, tudo possuiria uma centelha de divino em si, de modo que Deus seria ao mesmo tempo transcendente e imanente, eterno e temporal, constante e inconstante (HARTSHORNE; REESE, 2000, p. 16-18).

Mas a ideia do divino eterno jamais poderia se revelar na realidade e jamais poderia ser completamente apreendida pelos indivíduos. Nós apenas seríamos capazes de sentir ou de nos familiarizar com ela. Logo, de acordo com a lógica panenteísta, essa centelha divina no interior de tudo deveria ser entendida como uma espécie de reflexo de Deus na realidade.

À primeira vista o panenteísmo parece gerar uma perspectiva monista de mundo, já que, em sua ótica, Deus se tornava o centro a partir do qual tudo parecia emanar. Entretanto, na prática ele acabava cedendo amplo espaço para uma visão pluralista da realidade, pois, apesar de se originarem em Deus, as coisas fluiriam e se manifestariam na realidade na forma de individualidades livres e multifacetadas. Portanto, essa diferenciação entre Deus e o mundo permitia que as individualidades desenvolvessem suas potencialidades específicas livremente e de acordo com seus próprios sentidos e direcionamentos (KROL, 2010, p. 202).

Meinecke referiu-se poucas vezes em sua carreira a essa noção de panenteísmo. Somente ao tratar do pensamento político de Ranke, em seu *A ideia da razão de Estado*, é que ele revelava pela primeira vez o seu próprio entendimento a respeito do conceito:

Ela acabava por chegar, portanto, no panenteísmo e não no panteísmo (...) Ele era capaz de deixar as coisas influenciá-lo de forma mais pura, tornando-se muito mais apto a mostrar 'como as coisas realmente aconteceram' ao manter uma consciência da distância entre Deus e a história empírica. Sua crença em um Deus pessoal o auxiliava em sua atitude científica. Era necessário, contudo, que essa crença se mantivesse livre de tentativas da parte da interpretação teísta de história em enxergar a mão de Deus no destino de todos os lugares. 'Ocasionalmente a mão de Deus se encontra sobre os eventos', ele admitia modestamente (MEINECKE, 1998, p. 379)

Apesar de jamais ter associado de maneira direta a sua própria forma de pensar ao panenteísmo, vários são os fatores que nos permitem deduzir que a concepção histórica de Meinecke possuía claros elos com essa interpretação a respeito dos lugares de Deus e do homem no mundo histórico. Essa perspectiva talvez tenha florescido já em seus tempos de adolescente quando, rompendo com a ortodoxia religiosa de sua família, Meinecke revelava ter adotado àquela época um sentido "mais metafísico do que religioso" de entendimento da história:

Eu não renunciei, mas passei a acreditar com alegria em uma origem divina de toda a vida e em um mundo dos ideais, a partir do qual o divino se revela para nós. E além disso passei a rejeitar de forma espontânea quaisquer tentativas de humanizar de maneira imediata o divino, o associando, através do milagre, à realização da própria história (MEINECKE, 1941, p. 76).

Se em um primeiro momento o trauma religioso foi o responsável por seu distanciamento em relação a concepções dogmáticas de mundo, as experiências radicais por ele vivenciadas na primeira metade do século vinte fariam com que o historiador expusesse cada vez mais essa sua forma panenteísta de interpretação da realidade.

Distanciando o humano do divino, sem perder de vista a origem das coisas mundanas em Deus, Meinecke encontrava os subterfúgios necessários para dinamizar a sua concepção de história, adequando-a à atmosfera de crise dos anos do pós-Primeira Guerra Mundial e da ditadura Nacional-socialista na Alemanha. Em outras palavras, foi principalmente a partir do panenteísmo - expresso sobretudo em seu entendimento do historicismo - que Meinecke buscou superar a crise vivenciada pelo conceito de história universal durante as quatro últimas décadas de sua vida. É precisamente sobre essa tentativa de superação da crise da história no pensamento teórico de Meinecke nos anos 1920, 1930 e 1940 que trataremos a seguir.

Causalidade, subjetividade e a defesa meineckeana dos valores da vida no trabalho do historiador

Após terminar a escrita do seu livro sobre a razão de Estado, Meinecke sabia que, apesar de ter oferecido uma resposta à crise do historicismo apontada por Troeltsch, ele não havia tratado de forma direta das consequências daqueles problemas para a moderna perspectiva histórica em si. Tendo lidado com a questão do poder no mundo da política e dos homens de Estado, ele havia fornecido um bom direcionamento, mas não havia esclarecido diretamente a postura ideal do historiador, tampouco as possíveis configurações de um saber histórico devidamente adequado aos paradoxos daquele início de século.

Por isso, como mencionado anteriormente, da segunda metade da década de 1920 em diante, os esforços intelectuais do historiador confluíam nessa tentativa de reflexão a respeito do sentido do moderno saber histórico, em especial a partir de sua própria ressignificação do conceito de historicismo.

Poucos escritos são tão claros em relação às expectativas de Meinecke face à postura teórica e às configurações do saber histórico de sua época quanto o artigo *Kausalitäten und Werte in der Geschichte* (Causalidades e valores na história).

Escrito um ano após o lançamento de *A ideia da razão de Estado*, o artigo era aquilo que Meinecke - em referência ao clássico trabalho teórico-metodológico de Droysen - descrevia como a sua "*Historik* de uso doméstico"⁷⁷.

Nele o historiador tinha a intenção de definir o seu próprio lugar diante dos mais recentes debates a respeito de questões como a relação entre ética e ciência, a problemática dos valores e o significado da história para a vida e para a sociedade no presente. *Causalidades e valores na história* era, além disso, o texto no qual Meinecke dava o pontapé inicial daquilo que ele próprio entendia como um processo de renovação do historicismo a partir da "retirada de sua pele morta" e através "de uma reconsideração de sua atitude intelectual interna" (MEINECKE, 2012, p. 292).

Meinecke iniciava sua reflexão tratando daquelas que ele entendia como as duas principais tendências historiográficas perceptíveis em sua época: uma mais associada à busca por causalidades, com pretensões mais próximas de um ideal rígido de ciência, e outra ligada à busca por valores que, por conseguinte, estaria mais associada ao âmbito do saber histórico subjetivo.

Apesar de distintas em suas pretensões, essas duas tendências se complementariam de maneira mútua já que, segundo o historiador, seria impossível escrever a história sem relacionar causalidades a valores ou vice-versa (MEINECKE, 1965, p. 60).

O intelectual acreditava que, mesmo sendo uma questão óbvia, a historiografia de sua época teria se esquecido dessa relação elementar entre causalidades e valores, tendendo a exagerar um dos dois polos, sem atentar para os perigos de se ignorar o necessário equilíbrio entre ambos. Por isso, ele tinha o objetivo de, esclarecendo o significado desses dois conceitos, apontar para um ponto ideal de convergência entre causalidades e valores no trato dos historiadores com o passado (KESSEL, 1965, p. XVIII).

Na esteira dessa lógica, Meinecke identificava três modos de causalidade - a mecanicista, a biológica e a espiritual-moral - que, por sua complexa interrelação, seriam difíceis de ser reconhecidas de forma separada pelo historiador profissional. Uma abordagem meramente científica - com sua rígida metodologia empírica - não seria

⁷⁷ Como mencionado na primeira nota de rodapé do artigo original e em suas cartas do período, apesar de escrito em 1925, *Causalidades e valores na história* foi publicado pela primeira vez apenas em 1928 na edição de número 137 da *Historische Zeitschrift* principalmente após Meinecke ter lido o artigo *Der Wandel im geschichtlichen Bewusstsein* (A mudança na consciência histórica) (1927) de Carl Heinrich Becker, no qual o orientalista se referia às principais discussões sobre o historicismo existentes na Alemanha àquela época.

capaz de apreender a interação e a interpenetração entre esses três tipos diferentes de relação causal.

É por isso que, para Meinecke, a sensibilidade estética de Ranke no século dezenove representou uma importante evolução na história da moderna escrita histórica. Mesmo sendo acusado de "não científico", o senso intuitivo e artístico de Ranke deveria ser visto como uma parte significativa da capacidade do historiador de enxergar para além da superficialidade do decurso causal: "onde a ciência falha é mais sábio para a história utilizar esses meios supra-científicos do que aplicar formas científicas onde seu uso pode levar invariavelmente a resultados falsos" (MEINECKE, 1965, p. 64).

Esse constituinte supra-científico seria importante, pois, nos termos de Meinecke, ele seria aquilo que torna o historiador sensível em relação àquilo que é essencial na história como um todo.

Mas o que exatamente poderia ser definido como "o essencial"? Ele poderia ser compreendido simplesmente como aquilo que guia uma relação de causa e efeito ou como algo que teria, de algum modo, afetado o destino da humanidade de maneira decisiva?

Com o intuito de responder a esse questionamento, Meinecke tomava como ponto de partida a ideia de Heinrich Rickert⁷⁸ segundo a qual, a capacidade de se relacionar a valores jamais estaria simplesmente associada a fatores causais gerais, existindo, pelo contrário, no interior de uma gama específica de expressões culturais compartilhadas:

E a nossa escolha daquilo que é válido de ser investigado entre a grande massa de eventos depende, como colocado por Rickert, da relação entre esses eventos a valores culturais mais amplos. O historiador, ele nos diz, investiga apenas fatos relacionados a valores, sendo a tarefa do historiador, ele completa, apenas a de inquirir e expor, sem realizar seus julgamentos próprios caso ele queira se manter fiel aos limites de sua disciplina (MEINECKE, 1965, p. 68)

⁷⁸ Charles Bambach nota que Rickert contrapunha o historicismo vitalista de Meinecke com uma crítica transcendente do método histórico. Rejeitando a teoria hermenêutica da compreensão, Rickert argumentava que para obter conhecimento sobre um objeto não seria necessário experimentá-lo intuitivamente ou pela identificação empática, mas sim construí-lo formalmente de acordo com princípios da formação de conceitos. Compreender, para Rickert, era mais um processo lógico do que psicológico, que superaria a subjetividade da experiência histórica ao apelar ao elemento não histórico: o ego transcendental de Kant. Em *System der Philosophie* (O sistema da filosofia) (1921), Rickert tentava estabelecer a base lógica do valor ao referenciá-lo como um "terceiro âmbito" - o "pró-físico" - um âmbito de validade formal independente das duas esferas do corpo e da mente (*Geist e Natur*) sobre o qual a antiga qualificação das ciências se baseava. Neste âmbito formal dos valores Rickert acreditava que poderia oferecer um remédio para os venenos do historicismo de Meinecke, e é dessa diferença elementar de perspectivas que a discussão entre ambos havia tido lugar durante a década de 1920 (BAMBACH, 1995, p. 114).

De todo modo, ao definir essa relação a valores como um fator básico da vida e não simplesmente como uma operação lógica, Meinecke se desvinculava da perspectiva filosófica neokantiana e da pretensão de separar racionalmente os âmbitos da vida e do saber científico. Em sua visão, tanto uma relação puramente causal - científica - e supra-causal - subjetiva - a eventos passados deveria ter o objetivo de fornecer sentidos para a conduta da vida humana. Por isso, para o historiador, o que definiria de forma decisiva o essencial no passado, não seria simplesmente uma abordagem científica da história, mas aquilo que ele concebia como "os valores da vida" (*Lebenswerten*) ou a mais elementar "restauração do valor espiritual" para a vida humana no presente (MEINECKE, 1965, p. 64).

Apesar disso, ao definir os valores como "a cultura em seu sentido mais elevado", Meinecke cedia novamente à ideia rickertiana segundo a qual o historiador construiria suas referências a valores a partir de uma relação com as tendências culturais mais eticamente relevantes de sua época e lugar. Contudo, ao apontar para o fato de que historiadores deveriam selecionar seu material não apenas de acordo com categorias gerais - como o Estado, a religião e a lei -, mas sim segundo os seus interesses vivos na história, ele negava o objetivo neokantiano de, prevenindo a entrada de tendências subjetivas na história, preservar o caráter puramente científico do conhecimento histórico: "a apresentação e a exposição de fatos culturalmente importantes é em sua essência impossível sem uma viva sensibilidade em relação aos valores que eles revelam" (MEINECKE, 1965, p. 69).

Essa posição em favor da sensibilidade estética e dos valores da vida como critério de análise e de seleção de elementos do passado pelo historiador não era algo novo no pensamento de Meinecke. Como visto, essa era uma visão presente desde os seus primeiros escritos teóricos dos anos 1880 e refletia tanto a influência intelectual de nomes como Dilthey e Droysen quanto a tentativa de resguardar a ciência histórica das pretensões epistemológicas das ciências naturais.

De qualquer forma, apesar de sustentar uma postura bem similar àquela de décadas passadas, Meinecke reconhecia que o contexto intelectual dos anos 1920 seria muito mais inóspito em relação à tentativa de se equilibrar causalidades e valores – ou a sensibilidade subjetiva do historiador e os métodos da ciência empírica - a partir de uma ênfase nas demandas da vida do que em tempos anteriores.

Se na época de Humboldt e Ranke, por exemplo, as configurações do mundo histórico eram favoráveis à construção de um elo ideal entre a rigidez da ciência causal e o âmbito dos valores, o positivismo do final do Oitocentos trouxe consigo uma exagerada ênfase no cientificismo, suprimindo ou até mesmo apagando o elemento da subjetividade no trabalho dos historiadores.

Os anos do pós-1918, por sua vez, geraram uma espécie de "reação da alma" em uma parte da intelectualidade alemã que, com o intuito de se resguardar dos impactos da civilização mecanicista, teriam sucumbido de maneira exagerada à tentação de abraçar "valores elevados" em oposição ao ideal positivista de ciência produzido pelo mundo ocidental⁷⁹.

Meinecke reconhecia, desta forma, que essas eram tendências inescapáveis de sua época e que um retorno ao balanço ideal entre causalidades e valores existente no período rankeano seria uma tarefa impossível.

No entanto, ele acreditava que essa "aspiração aos rumos da harmonia" deveria se manter como um impulso e como um ideal para aqueles historiadores preocupados com as demandas éticas de uma época tão conturbada como a sua. Reconhecer essas limitações seria um primeiro passo no sentido de reavaliar as possibilidades da ciência histórica naquele momento de crise. Essa era a tarefa à qual ele se dedicava na segunda parte de seu artigo.

Historicismo, individualidade histórica e valores: o historiador entre o divino e o demoníaco na história

Após estabelecer o significado de causalidades e valores na história, apontando para o papel da subjetividade dos historiadores no balanço entre as duas dimensões, na segunda parte do texto, Meinecke oferecia uma melhor explicação a respeito desses elementos no interior de uma visão histórico-filosófica mais ampla e no trabalho do historiador em específico.

⁷⁹ Meinecke se referia de maneira direta ao círculo do poeta alemão Stefan George (1868-1933) - bastante popular entre os literatos de Weimar - que, em sua tentativa de contemplar "os mais altos valores", acabava por embarcar em uma "uma fantasia auto-centrada", distante da realidade e das demandas mais urgentes da vida presente (MEINECKE, 1965, p. 72).

Antes de mais nada, ele visava esclarecer a diferença entre aquilo que ele entendia como os valores mais elementares - apenas apreensíveis pelo historiador na forma de causalidades - e os valores espirituais e culturais mais elevados, cuja compreensão constituiria o objetivo mais importante do trabalho do historiador.

Em sua tentativa de relacionar essas duas dimensões, Meinecke mobilizava os mesmos conceitos neoplatônicos e idealistas tão comuns em seu trabalho de anos anteriores. Assim, em seus termos, a ideia de "espírito" diria respeito "não à vida psíquica mais elevada", mas, "sobretudo, àquilo que produz cultura ao distinguir, escolher e julgar". "Cultura", por sua vez, significaria a "revelação e o despertar de um elemento espiritual no interior de uma complexarelacão causal mais ampla" (MEINECKE, 1965, p. 75). Além disso, entre os altos e baixos domínios da cultura e da natureza respectivamente, haveria um meio termo utilitário que participaria de ambos, isto é, aquilo que Meinecke compreendia como "civilização".

Essa região intermediária - que se elevava acima da natureza elementar - deveria permanecer no centro da atenção dos historiadores, já que as ocorrências nesse domínio poderiam "se tornar realizações culturais através de um processo, muitas vezes imperceptível, de aprimoramento histórico" (MEINECKE, 1965, p. 76).

Meinecke parecia estabelecer uma relação dialética entre o elementar âmbito da vida prática e as elevadas criações do espírito como forma de se criar um entendimento da cultura capaz de funcionar tanto como um direcionamento ético, quanto como um critériode verdade para o historiador:

A cultura aparece apenas quando o homem toma parte na luta contra a natureza com todas as suas forças interiores, não apenas com a sua vontade e com seu intelecto; apenas quando os seus atos possuem valor no sentido mais elevado, isto é, quando ele cria ou busca algo bom ou belo como um fim em si mesmo ou busca a verdade como um fim em si mesmo (MEINECKE, 1965, p. 76).

Em um primeiro olhar, essa relação que Meinecke estabelecia entre natureza e espírito parecia aproximá-lo dos termos sintéticos ou mesmo do sistema idealista hegeliano como um todo. No entanto, bastaria seguir suas palavras para confirmar que Meinecke continuava fiel, tanto ao neodualismo anti-sintético por ele defendido em *A ideia da razão de Estado*, quanto à tradicional concepção de individualidade histórica abraçada pelo historiador desde os seus escritos de juventude:

Tudo que é espiritual, cada valor cultural é único, individual, insubstituível. Apreender sua individualidade é também ter um

sentimento sobre o seu valor, e portanto a apreciar não apenas por ser um importante elo no interior de uma relação causal, mas também por sua existência enquanto tal (MEINECKE, 1965, p. 78).

Mesmo que vinculada à ideia de desenvolvimento, a noção de individualidade não deveria se confundir com formas equivocadas de entendimento do conceito de evolução, tampouco ser usada em benefício do que Meinecke concebia como a "superestimação das causalidades", tão comum na historiografia de sua época. Uma individualidade histórica apenas se desenvolveria, segundo Meinecke, a partir de um fator espontâneo da ação humana, pela "preservação dos valores em si" que, produziriam, por isso, "algo único e individual".

Ainda que com "correções e ressalvas", Meinecke admitia que o desenvolvimento e a interação entre essas individualidades históricas deveriam ser buscados no interior da noção rankeana de história universal, entendida ela mesma, como uma individualidade histórica mais ampla, passível de ser compreendida e interpretada de diferentes maneiras pelo historiador.

No entanto, qual deveria ser a postura capaz de orientar essa sensibilidade na apreensão das individualidades históricas mais relevantes e quais critérios deveriam nortear a relação ideal entre causalidades e valores no trabalho do historiador?

Era nesse momento de sua reflexão que Meinecke passava a tratar das consequências daquela irremediável separação entre natureza e cultura - descrita um ano antes no seu *A ideia da razão de Estado* - para o trabalho e para as atitudes do historiador diante da situação política de seu presente (STARK, 1998, p. XX).

Como destacado na obra de 1924, os tempos modernos haviam revelado, tanto para o homem de Estado quanto para o historiador, a impossibilidade de sistemas filosóficos ou religiosos trazerem soluções finais a respeito de sentidos para a história ou para a conduta moral dos indivíduos na realidade.

Embebidos na lógica do poder, mesmo os mais elevados dos valores culturais seriam constituídos por elementos da natureza diretamente responsáveis pela sua emergência no mundo histórico: "como se em alguns momentos Deus tivesse precisado do diabo para se realizar" (MEINECKE, 1965, p. 80).

Aceitar essas feições trágicas, bem como o caráter insolúvel dessa interpenetração elementar entre natureza e cultura - ou entre Deus e natureza - deveria ser a atitude

inicial do historiador comprometido com a tarefa de discernir eticamente a melhor relação entre valores e causalidades na sua realidade presente. Essa era uma postura colocada à prova a todo momento já que, mais do que em qualquer outro período, a era moderna teria posto os indivíduos em contato com as mais distintas possibilidades de interpretação da realidade em termos absolutos: "Mas nós perdemos a nossa fé de que qualquer filósofo tenha dado, ou possa nos dar, essa solução transcendental" (MEINECKE, 1965, p. 81).

Sem sucumbir à tentação dessas ideologias e sistemas filosóficos ou aos perigos do subjetivismo, caberia aos historiadores assumir uma posição ativa diante desse caráter misterioso do mundo histórico. Por isso, prosseguia Meinecke, o ideal seria buscar compreender de maneira equilibrada as individualidades do passado, as tolerando e tornando-se sensível à sua existência, entendida antes de qualquer coisa como um fim em si mesmo:

Isso significa entrar na própria alma daqueles que agiram, considerando suas realizações e contribuições culturais em termos de suas próprias premissas e, em última análise, através da intuição artística, fornecer uma nova vida à vida passada - algo que não pode ser feito sem a transfusão de sua própria força vital (MEINECKE, 1965, p. 82).

Por isso Meinecke não via o relativismo de valores apontado por Troeltsch como uma ameaça, mas sim como a mais elementar das atitudes do historiador diante do passado. Relativizar valores significaria, portanto, abrir-se em relação à capacidade de contestar o universal e o supra-temporal na história, se inclinando à possibilidade de aceitação do novo e do espontâneo sempre derivados de maneira recorrente do passado: "Relatividade de valores, em outras palavras, não é nada mais do que a individualidade no sentido histórico" (MEINECKE, 1965, p. 83).

Logo, apesar de não tratar diretamente dos "perigos do historicismo" apontados por Troeltsch, em *Causalidades e valores na história* Meinecke demonstrava uma atitude bem mais convicta a respeito da necessidade de se abandonar o significado pejorativo do termo, criticando a sua associação às noções de relativismo e imobilidade.

Além de definir o conceito como a "compreensão mais profunda da individualidade" possibilitada pelos "movimentos idealista e romântico na Alemanha", Meinecke passava a sustentar que apenas "almas fracas e de pouca fé poderiam se desesperar e sucumbir diante desse historicismo relativista. A crença em um absoluto desconhecido não pode ser por ele abalada" (MEINECKE, 1965, p. 83).

Essa era uma posição em plena sintonia com aquilo que Meinecke esperava em termos de postura ética da parte dos intelectuais de seu tempo. A contribuição e os possíveis caminhos para essa interferência positiva da historiografia no presente era o tema da última parte do texto de nosso historiador.

Vida ativa, vida contemplativa e a história das ideias: a contribuição dos historiadores para a espiritualização do presente

Mais do que a defesa da ciência histórica ou de uma tradição de pensamento em específico, as considerações de Meinecke sobre os problemas do historicismo feitas em *Causalidades e valores na história* refletiam naquele momento uma de suas mais antigas preocupações enquanto historiador: a preservação da personalidade - e da consciência humana individual - diante da tendência moderna em obliterar e afastar-se por completo de sua importância histórica elementar.

Apenas quando orientada à preservação do caráter inventivo, espontâneo e singular da personalidade e da consciência, poderia a perspectiva histórica se alinhar às demandas da vida e das necessidades éticas do presente. Estas, ao contrário do pretendido pelo "irreal projeto" weberiano de neutralidade axiológica, deveriam eclodir da apreciação das individualidades históricas pelo historiador, relacionando-as em última instância ao seu significado no interior de determinada comunidade cultural e da história universal como um todo:

É, portanto, o próprio valor da história que se torna válido para nós. Ele consiste em nada mais do que a corroboração do poder infinitamente criativo do espírito, que apesar de não nos garantir um progresso linear, nos promete o nascimento eterno e contínuo de valiosas individualidades históricas no interior dos limites da natureza. E já que estas estão conectadas em termos causais, formando juntas a ampla e grande individualidade da história universal, a individualidade histórica específica - a nação, o Estado, a sociedade, a igreja, etc., na qual nós vivemos no presente e que auxiliamos a influenciar - torna-se consciente de estar enraizada no processo total. E precisamente essa consciência pode desenvolver forças éticas da mais ampla força (MEINECKE, 1965, p. 84-85).

Determinado a romper com a ideia de que ciência e vida operariam em instâncias distintas e indissociáveis, Meinecke apelava para a sua própria ordenação entre o saber histórico e os valores necessários ao estímulo e à orientação da vida prática dos indivíduos no presente.

De fato, afirmava Meinecke, os valores mais elementares encontram-se dispostos naquilo por ele denominado como o âmbito da "vida ativa" (*schaffende Leben*), isto é, das mais básicas disputas existentes na esfera da política e do cotidiano das lutas pelo poder. Por outro lado, haveria as criações associadas à assim chamada "vida contemplativa" (*kontemplative Leben*) - representados, sobretudo, pela arte, pela filosofia, pela ciência e pela religião -, onde os mais altos valores da cultura seriam produzidos. Apesar da distância entre ambas, a vida contemplativa não existiria sem a vida ativa, já que mesmo os mais puros valores espirituais surgiriam do seio das disputas por poder com o intuito de aperfeiçoar moralmente a vida ativa: "Pois todos os mais elevados valores são destinados a servir a essa vida" (MEINECKE, 1965, p. 86).

Desde a exagerada elevação hegeliana do Estado ao *status* de um alto valor cultural por si só, até a contenda entre historiadores da cultura e da política sobre as aporias da ética e do poder, os intelectuais de sua época teriam tido plena ciência tanto da enorme distância entre ambas, quanto da relação elementar existente entre a vida ativa e a vida contemplativa na realidade histórica.

Nesse sentido, escapar ao desafio de interligar as duas dimensões, refugiando-se no confortável assento da contemplação, seria uma opção possível, mas que jamais estaria de acordo com uma historiografia diretamente comprometida com as demandas éticas do presente.

Reconhecer o caráter sempre impuro do poder e do Estado não deveria, portanto, levar o historiador a ignorar a importância vital inerente ao mundo da política em seus elos mais elementares com a conduta da vida ativa. Pelo contrário, defendia Meinecke, o reconhecimento das impurezas da *práxis* política deveria se colocar como um fator fundamental de estímulo a esta sempre incompleta tentativa de espiritualizar o Estado e suas instituições. Portanto, juntamente com o impulso de preservação da personalidade e da consciência individuais, o ideal de aperfeiçoamento ético da vida ativa deveria se manter como um norte no trabalho dos historiadores em tempos modernos:

Ao lado da elevação espiritual e moral da personalidade, a tentativa de espiritualizar e moralizar o Estado onde se vive, mesmo sabendo que isso não pode ocorrer de forma completa, é a mais alta demanda que pode se colocar enquanto atividade ética (MEINECKE, 1965, p. 87).

Estabelecidas essas diretrizes, bem como os limites para a sua efetivação no trabalho e na atuação política dos historiadores, restava ao intelectual determinar os caminhos a

partir dos quais os homens de letras de seu tempo poderiam atuar de forma decisiva na eticização da vida pública e na preservação da personalidade autônoma individual.

Ciente dos riscos existentes tanto na cega submersão nos meandros da política quanto na fuga para o âmbito da contemplação, Meinecke acreditava que o direcionamento mais adequado àqueles preocupados com o estímulo dos valores da vida no presente se daria a partir de uma fusão das esferas da *vita activa* com aqueles da *vita contemplativa*, isto é, no âmbito das ideias políticas.

Em suas reações e esperanças de aperfeiçoar a realidade, os homens produziram imagens da vida, sempre direcionadas - ao menos em sua origem - à finalidade de orientar e de guiar suas ações rumo a melhores patamares de cultura e de convivência na política (SCHULIN, 1971, p. 50).

Seria nesse âmbito médio, entre as altas produções da cultura e as realizações mais próximas da natureza, que residiria o potencial dos historiadores em espiritualizar o mundo da política em seu próprio tempo: "Ideias políticas combinam o cheiro da terra com a fragrância do espírito" (...) "elas devem, portanto, ser revividas e representadas com toda a potência vital que pudermos a elas atribuir" (MEINECKE, 1965, p. 88).

Consideradas em sua individualidade, e não simplesmente no interior de uma relação causal específica, as ideias políticas e a apreensão de seu desenvolvimento pelos historiadores serviria, portanto, para reafirmar as demandas éticas de cada presente, assim como - reiterando o preceito *Individuum est ineffabile* - a necessidade de se garantir à história o caráter livre, espontâneo e misterioso que se encontraria no cerne do seu significado enquanto ação e enquanto conhecimento sobre o passado da humanidade.

História, presente e o historicismo dinâmico: Meinecke e a busca por um ponto arquimédico no fluxo da história

Publicado no final da década de 1920, *Causalidades e valores na história* era uma espécie de atualização da teoria histórica de Meinecke diante das conclusões de *A ideia da razão de Estado* e da situação vivida pela República de Weimar naquele momento de grave crise social e política.

Além de defender uma postura capaz de conciliar os excessos do cientificismo e da subjetividade em um tipo de perspectiva histórica direcionada para os valores da vida, o artigo era um verdadeiro apelo para que historiadores e homens de letras em geral se voltassem para a esfera pública e para o constante dever de aperfeiçoar em termos éticos os contornos da realidade política de seu presente.

Como mencionado anteriormente, essa era uma atitude que demandava altivez intelectual, em especial no que dizia respeito à necessidade de se manter a consciência dos historiadores sensível aos mais relevantes pontos de contato entre o passado e a realidade do presente. Longe de ser algo simples, conciliar de forma honesta os interesses do momento presente com o significado de eras e de eventos históricos individuais seria um desafio tornado ainda mais difícil pela complexa atmosfera de crise e de disputas político-intelectuais vividas com tanta intensidade em sua época.

Sabendo que essa era uma lacuna aberta em seu artigo de 1928, Meinecke visava refletir sobre essa temática principalmente no texto *Geschichte und Gegenwart* (História e presente), uma palestra proferida em 1930 – em ocasião da celebração dos setenta anos de Rickert –, mas publicada apenas três anos mais tarde na edição de número XXII da revista *Logos*.

Afinal, como deveria se dar esse equilíbrio entre passado e presente no trabalho do historiador e como ele poderia contribuir para nutrir os assim chamados valores da vida em sua realidade contemporânea?

Meinecke iniciava a sua reflexão reiterando a ideia sustentada em *Causalidades e valores na história*, segundo a qual, por tratar da criação de valores no presente, a história seria sempre "uma ciência que é ao mesmo tempo mais do que ciência" (MEINECKE, 1965b, p. 90). Seria essa estreita relação com as sempre mutáveis questões de cada momento que faria da história uma ciência dinâmica, assim como a vida histórica em si, sempre indecifrável e inclinada aos caprichos de um - muitas vezes desordenado – desenvolvimento histórico individual.

Essa capacidade de apontar para a dinâmica das coisas históricas e da própria complexidade da vida se encontraria ameaçada diante das novas tendências intelectuais afloradas de maneira radical em sua época. Nesse sentido, sustentava Meinecke, seria necessário reafirmar a existência dessa perspectiva histórica, apontando para a sua

importância elementar e para a sua capacidade de orientar a conduta de vida de seus contemporâneos:

Portanto nós devemos esclarecer que esse pensamento histórico, essa forma de tratar as realizações culturais humanas existe, sendo capaz de desviar de formas ingênuas e cotidianas de enxergar as coisas de maneira imóvel e determinista, percebendo em contrapartida, a fluidez, a relação mútua e a existência de incontáveis segredos em suas relações (MEINECKE, 1965b, p. 91).

Dessa forma, seria válido esclarecer que longe de ser um a priori elementar e a-histórico, essa maneira de relacionar passado e presente em termos históricos teria a sua própria história de desenvolvimento. Tendo emergido em meados do século dezoito como uma reação ao mecanicismo cientificista, aquilo que Meinecke passava a denominar como "historicismo dinâmico" teria surgido a partir de movimentos literários como o *Sturm und Drang*, tendo se consolidado e se expandido na Europa - mas principalmente na Alemanha - após o otimismo trazido pela Revolução Francesa de 1789.

Tomados pelo espírito desse historicismo dinâmico, intelectuais como Goethe teriam sido capazes de "experimentar passado e presente como uma única coisa" (MEINECKE, 1965b, p. 91), tornando essa premissa histórica uma verdadeira maneira nutrir suas vidas e sua forma de entendimento da realidade.

"Como a doce melodia de uma imensa sinfonia", o historicismo logo se expandiu enquanto visão de mundo e postura intelectual, tendo deste modo, suscitando também uma discussão a respeito de seu caráter dúbio:

Esse novo historicismo dinâmico, que eliminou as fronteiras internas entre o passado e o presente, lançando ambos, com todos os seus conteúdos, no eterno caldeirão do vir a ser, da interação e da transformação - nos fornecendo um maravilhoso mundo de uma nova compreensão histórica de tudo aquilo que possui um toque de humanidade - também - não de uma só vez, mas aos poucos - abalou o chão de alguns ideais absolutos sobre os quais a humanidade havia até então se assentado e acreditado (MEINECKE, 1965b, p. 92).

O historicismo teria relativizado todos os constructos históricos, todas as instituições, todas as ideias e ideologias como momentos efêmeros de um infinito fluxo do vir a ser. Aos moldes de Troeltsch, Meinecke se perguntava, portanto, como seria possível estabelecer ainda uma posição e uma crença aptas a fornecer rumos seguros ao pensamento e à ação criativa no presente.

A primeira e mais confortável das respostas residiria, segundo Meinecke, em um ceticismo incrédulo e paralisante que, duvidando daquele eterno fluxo histórico, colocaria em xeque o sentido de quaisquer construções e valores culturais produzidos na história. Além das óbvias implicações imobilistas derivadas dessa perspectiva, se encontrava aquilo que Meinecke identificava como um pernicioso oportunismo intelectual, cujas consequências para o mundo da política se faziam sentir de forma preocupante em sua própria época (MEINECKE, 1965b. p. 93).

No entanto, o historiador estava certo de que tanto esse ceticismo, quanto a postura que tendia a submeter os indivíduos a meras funções de um desenvolvimento histórico mais amplo, poderiam ser contrabalançadas por um posicionamento intelectual afirmativo perante as individualidades históricas: "Contra a máxima heraclitiana de que 'tudo flui', deveria se colocar a demanda de Arquimedes: 'Me deem um ponto sobre o qual eu possa me apoiar'" (MEINECKE, 1965b, p. 94).

Adiantando a questão central que seria posta em sua obra de 1936, Meinecke se perguntava, portanto: teria ainda o historicismo a força de curar as feridas abertas por sua propensão ao relativismo? A resposta residiria, segundo Meinecke, no potencial construtivo inerente ao conceito e à própria história do desenvolvimento do historicismo nos últimos séculos.

Desse modo, em *História e presente*, Meinecke apresentava pela primeira vez, de forma bastante clara o seu intuito de, a partir de uma história das boas e das más posturas intelectuais diante da história, extrair o antídoto para o relativismo e para a crise do pensamento histórico vivida em seu tempo. Os contornos principais dessa ambição - levada a cabo de forma completa alguns anos mais tarde em *O surgimento do historicismo* - estavam esboçados na última parte de seu artigo.

“O momento é a eternidade”: a horizontalidade da história moderna e a defesa de uma perspectiva histórica vertical

Meinecke atestava que teriam havido em tempos modernos três posturas principais diante da história que, além de se afastar do fluxo relativista, teriam concebido a si próprias como capazes de encontrar uma forma de nutrir de maneira contínua a vida ativa no presente.

A primeira delas seria a forma romântica ou, nos termos de Meinecke, uma espécie de fuga a um passado ideal. Idealizando eras passadas, contrapondo-as qualitativamente em relação à situação contemporânea, essa forma romântica de conceber a relação entre passado e presente encontraria, desde Freiherr vom Stein, muitos adeptos principalmente entre os ideólogos mais conservadores da nação (MEINECKE, 1965b, p. 96).

De todo modo, apesar de se acreditarem capazes de escapar do relativismo e de fortalecer sua própria posição no presente, Meinecke interpretava essa busca romântica por um ponto ideal no passado mais como uma obstrução, do que como um estímulo à vida propriamente dita: "Estabelecendo um ponto específico do passado como norma e como padrão para a valoração de todo o processo histórico e especialmente do presente, surge daí um danoso dogma, facilmente destrutível diante da crítica do relativismo" (MEINECKE, 1965b, p. 97).

Logo, não haveria nessa forma romântica de entendimento da história a tão necessária união entre passado e presente capaz de superar as aporias do relativismo historicista. Nela o passado mataria o presente, produzindo uma maneira amorfa e meramente causal de entendimento da história.

Após criticar essa concepção histórica romântica, Meinecke partia para a análise da segunda dessas tentativas de superação do relativismo histórico existentes na era moderna: as filosofias da história orientadas para o progresso. Acreditando na possibilidade de um contínuo aperfeiçoamento moral da humanidade, essa maneira otimista de concepção histórica teria se estabelecido no pensamento ocidental entre os séculos dezoito e dezenove, possuindo em seu cerne a ideia de que um futuro ideal deveria guiar as ações dos homens em seu próprio tempo (HINRICHS, 1972, p. li).

Diferente dos românticos, os adeptos desse otimismo em relação ao desenvolvimento histórico não se baseariam na idealização de um ponto fixo do passado. Pelo contrário, seu olhar se encontraria voltado para o futuro, concebendo o advento do progresso como a mais elementar das maneiras de nutrir a vida dos indivíduos no presente.

Meinecke não ia muito longe em seu intuito de demonstrar a ineficácia dessa concepção histórica, bastando apontar para as diversas formas de crítica da cultura moderna

surgidas na Alemanha do pós-guerra - em especial a de Spengler⁸⁰ - que teriam apontado para os equívocos dessa forma excessivamente otimista de conceber as relações entre presente, passado e futuro: "E nós nos mantemos novamente diante da infinita corrente do tornar-se e do vir a ser históricos: 'Para onde ele vai, quem o sabe? Ele sequer sabe mais de onde veio'" (MEINECKE, 1965b, p. 97).

Mesmo que possuindo orientações diferentes, essas duas formas de trato com a história teriam semelhanças em sua maneira de entender as relações entre passado e presente. Situando o homem como o próprio senhor do decurso histórico, ambas buscariam uma espécie de guarida espiritual a partir da qual os indivíduos poderiam nadar contra ou a favor da correnteza do eterno vir a ser da história.

No entanto, submergindo por completo nesse fluxo de desenvolvimento, essas duas perspectivas se perderiam no incessante dilúvio dos processos e dos acontecimentos na história. Em outros termos, condenava Meinecke: "essas duas percepções históricas correm na direção horizontal e, portanto, se deixam perder em uma torrente horizontal" (MEINECKE, 1965b, p. 98).

Diante da impotência dessas duas concepções históricas tradicionais, questionava Meinecke, haveria alguma outra postura intelectual capaz de erigir uma ponte sobre essa correnteza e fornecer aos historiadores uma perspectiva vertical e mais segura de trato com o passado?

Meinecke não apenas respondia afirmativamente a essa questão como asseverava que essa seria a única atitude possível caso os historiadores desejassem assumir uma postura intelectualmente honesta e mais elevada diante da história. As pistas para se atingir essa terceira e mais segura entre as perspectivas históricas modernas, se encontrariam nos escritos de Ranke sobre os elos entre o divino e a história, mas principalmente na poesia de Goethe e em suas reflexões a respeito da interrelação entre o eterno e o momentâneo na consciência humana individual:

Deste modo, aqui reaparece o sentimento de Goethe pela história universal, um sentimento capaz de unir o passado e o presente em algo único. Mas nele os espectros desaparecem e em plena consciência do vir a ser infinito que une passado e presente, ele se coloca como um

⁸⁰ No texto, Meinecke classificava a profecia de decadência contida em *O declínio do Ocidente* como "tão precária e subjetiva quanto os prognósticos de progresso" (MEINECKE, 1965b, p. 97). Spengler passou a ser uma referência constante nos escritos de Meinecke do pós-1918 - sendo sempre bastante criticado -, tendo o historiador inclusive escrito uma resenha para o segundo volume da *magnum opus* do filósofo em 1923.

pensamento da eternidade, capaz de triunfar sobre o infinito temporal - e construir, não algo meramente transcendental e especulativo ligado ao eterno, mas um pensamento de eternidade enraizado no coração da experiência de vida e da realidade. O momento é a eternidade (MEINECKE, 1965b, p. 98)

Unir o eterno ao efêmero a partir da sensibilidade goetheana pelo momentâneo seria o caminho ideal para se buscar a manifestação de Deus no mundo histórico através de uma perspectiva histórica vertical, isto é, o mais livre possível do influxo da natureza e mais próxima das manifestações do espírito e da vida contemplativa: "Seu voo pode se dar de forma alta ou baixa, mas o que ela obtém é algo completamente individual, distinto de tudo aquilo que é antigo ou vindouro na história (MEINECKE, 1965b, p. 99).

O valor dessa perspectiva histórica vertical não residiria em sua precisão analítica, tampouco em uma pretensão por validade ou por verdades universais, ela deveria, pelo contrário, ser valorizada como um fim em si mesmo e principalmente a partir de sua capacidade de apontar para a importância da manutenção da vida histórica individual: "Ela é aquilo que nos fornece o impulso de buscar e de fomentar a eternidade no momento existente na constelação individual da vida" (MEINECKE, 1965b, p. 99).

O fato de não haver um padrão fixo para se estabelecer o elo correto entre o momento e a eternidade derivado dessa perspectiva histórica não deveria, segundo Meinecke, ser motivo de aflição para o historiador. A própria existência desse paradoxo elementar haveria de se colocar como um fator motivador e como um forte impulso ético àqueles preocupados em preservar a dignidade da vida e a existência das mais distintas individualidades históricas.

Na ausência de padrões absolutos de ética e de verdade no mundo histórico, na parte final de sua reflexão, Meinecke se perguntava se haveria, afinal, uma espécie de "ponto arquimédico" a partir do qual os historiadores poderiam garantir tanto a veracidade de seu trabalho, quanto um sentido ético para a sua maneira de mesclar passado e presente em um único direcionamento elementar.

Recorrendo a Dilthey e a Droysen, a resposta do historiador era em grande medida um complemento às conclusões geradas no seu *A ideia da razão de Estado*: em última instância o fundamento ético do trabalho do historiador deveria apoiar-se em sua "consciência" (*das Gewissen*), a única instância capaz de criar uma posição firme diante do relativismo e da fluidez do desenvolvimento histórico (HINRICHS, 1972, p. li).

Apesar de individual, subjetiva e historicamente limitada, em seus termos fundamentais, a consciência seria compartilhada por todos os indivíduos cujos pensamentos visariam o absoluto do Estado, da nação e da religião. Nessa pretensão por se lançar para além da própria existência, a consciência criaria as bases de um modo de pensar e de agir não limitado à anarquia de voluntarismos individuais:

Caso haja conflitos de consciência entre a vontade individual e a vontade coletiva mais ampla, então é novamente a consciência a única instância capaz de decidir internamente, o fazendo de modo a situar o bem estar geral sobre o interesse individual. Por isso a consciência é a liga mais poderosa das sociedades humanas - constituindo-se também como o real ponto de origem metafísica dos homens (MEINECKE, 1965b, p. 101)

Na consciência, prosseguia Meinecke, a individualidade, o absoluto, o passado e o presente se fundiriam de maneira harmoniosa e dinâmica. Nela se encontraria, finalmente, a realização do apelo goetheano pela mescla entre o efêmero e o absoluto, o eterno e o momentâneo: "Todos os valores eternos da história derivam em última instância das decisões da consciência de indivíduos ativos" (MEINECKE, 1965b, p. 101).

Apesar da totalidade do universo não ser por nós conhecida, a consciência certamente seria "aquilo que de mais próximo haveria de Deus" (*Gottverwandteste*) nos homens. Não sendo capaz de enxergar o todo, os indivíduos deveriam derivar o sentido de sua conduta terrena desse absoluto desconhecido manifesto na consciência, bem como de seus possíveis significados no desenlace de suas vidas.

Deste modo, a partir das escolhas de consciência, o historiador compreenderia uma ínfima parcela da realidade histórica, sempre apreensível a partir daquilo que a consciência poderia revelar em termos da presença de Deus no mundo histórico: "Para onde ela segue, quem o sabe?" Dizemos mais uma vez com satisfação e pensamos em todos os abismos da história - sem que isso nos cause temor" (MEINECKE, 1965b, p. 101).

Portanto, Meinecke concluía em *História e presente* que os dilemas morais e as aporias epistemológicas apontados pelos críticos do historicismo poderiam em grande parte ser solucionados em uma espécie de ética da consciência que, funcionando como um sustentáculo para uma perspectiva histórica vertical, poderia fornecer uma base não apenas à superação do relativismo, como ao próprio fortalecimento da vida ativa da sociedade contemporânea.

A gênese do historicismo: a reinterpretação de Goethe por Meinecke e o pensamento histórico *sub specie aeterni*

Causalidades e valores na história e *História e presente* foram os escritos que conferiram a clareza filosófica necessária para que Meinecke definisse a sua própria posição na contenda sobre o historicismo. Este não seria só uma metodologia científica, tampouco apenas uma visão de mundo, mas sim um "princípio de vida" (*Lebensprinzip*)⁸¹, capaz de fornecer, através de uma perspectiva histórica, direcionamentos para o agir humano na realidade presente (MEINECKE, 1965e, p. 341).

Como ressaltado anteriormente, Meinecke acreditava que uma forma de reafirmar a importância e o significado desse princípio de vida se daria a partir de uma compreensão do seu surgimento e de seu desenvolvimento nos últimos séculos, visando com isso restabelecer parte de sua capacidade de orientar e de nutrir a vida de seus contemporâneos.

Esse era o objetivo principal por trás da escrita do seu *O surgimento do historicismo* de 1936. Como reiterado anteriormente, nas mais de quinhentas páginas de texto e entre os mais de quinze nomes abordados por Meinecke no trabalho, era em especial a figura de Goethe que representaria, segundo o historiador, o clímax daquele princípio historicista vida.

Em Goethe, o poeta, romancista e cientista natural, o historicismo teria encontrado a sua mais elevada expressão, alcançando um novo patamar e concretizando aquele processo revolucionário de abertura do pensamento humano às possibilidades da vida histórica (SCHULIN, 1971, p.52).

⁸¹ Em sua definição do historicismo como princípio de vida, Meinecke mencionava: "Eles não compreenderam que aqui eu não me refiro apenas a um princípio científico e a sua aplicação, mas a um princípio de vida, acima de tudo uma nova percepção da vida humana, a partir da qual o referido princípio científico emergiu pela primeira vez" (MEINECKE, 1965e, p. 341). Meinecke fornecia essa definição em especial no texto *Zur Entstehungsgeschichte des Historismus und des Schleiermacherschen Individualitätsgedankens* (Sobre a história do surgimento do historicismo e do pensamento de individualidade em Schleiermacher) (1939) com o intuito de rebater as críticas do historiador italiano Benedetto Croce, para quem o historicismo de Meinecke pecaria por seu excesso de irracionalismo. Para uma compreensão mais completa dos diálogos entre Meinecke e Croce conferir o texto de Fulvio Tessitore (2006).

Estranha à primeira vista, a escolha do nome de Goethe era a forma que Meinecke havia encontrado de levar a cabo as conclusões às quais ele havia chegado em suas reflexões teóricas sobre o historicismo desde as suas conversas com Troeltsch e Hintze nos tempos de guerra. Em outras palavras, a longa interpretação que Meinecke fazia da vida e da obra do poeta no último capítulo de seu livro era uma maneira de demonstrar não apenas o surgimento do historicismo, mas também a forma ideal que as categorias de individualidade e desenvolvimento teriam assumido no pensamento e nas atitudes de Goethe diante da história (KÄMMERER, 2014, p. 213).

Meinecke sabia, de todo modo, que ao longo de toda a sua carreira, Goethe havia nutrido uma relação bastante ambígua - para não dizer cética - com a história, chegando a rejeitar o que ele entendia com o “caráter morto” e “improdutivo” das coisas do passado. Longe de ignorar essa ambiguidade, Meinecke reiterava que seria justamente essa percepção goetheana das fragilidades da perspectiva histórica aquilo que tornaria distinto o seu trato com as possibilidades da vida histórica: "E assim, Goethe nos afeta de forma contraditória e do mesmo modo retilínea; simples, mas sem fronteiras; misteriosa, mas óbvia, em um mesmo e único tempo - assim como a natureza" (MEINECKE, 1972, p. 375).

Dessa forma, considerando tanto as ressalvas, quanto a atitude positiva de Goethe frente à história, Meinecke se perguntava onde exatamente teriam residido as contribuições do intelectual para o advento daquele princípio de vida e como a sua postura poderia servir como um antídoto para os problemas do historicismo existentes em sua própria época.

A resposta do historiador não pode ser compreendida caso não se considere os contornos da tese central sustentada ao longo dos nove capítulos anteriores de sua obra, isto é, a ideia de que o historicismo teria surgido como uma reação à rigidez do pensamento pragmático, racional e naturalista do Iluminismo, sobretudo, a partir da ênfase que os seus representantes teriam conferido à noção de individualidade histórica: "Ele permitiu que o processo de individualização se tornasse ciente de si, ao ensinar os homens como compreender toda a história como o desenvolvimento de algo individual" (MEINECKE, 1972, p. 492).

Essa não era uma ideia inteiramente nova, já que, como visto anteriormente, ela havia acompanhado o pensamento de Meinecke ao menos desde a época da escrita de sua biografia sobre Boyen nos anos 1890. No entanto, o livro de 1936 trazia uma importante

novidade na interpretação meineckeana sobre o surgimento daquela atitude individualizadora diante da história: o historicismo não teria surgido "da noite para o dia" no contexto intelectual europeu do século dezoito, mas sim a partir de uma profunda relação de dependência com o movimento que o antecederia, o Iluminismo.

Essa relação de dependência entre historicismo e Iluminismo era ilustrada por Meinecke especialmente em seu capítulo sobre Goethe, intelectual que, em sua opinião, teria operado de maneira ideal essa transição entre a perspectiva universalista do movimento iluminista e o olhar individual oferecido pelo historicismo subsequente: "Goethe, como pensador histórico, se coloca não apenas entre o Iluminismo e o historicismo posterior, mas do mesmo modo, acima de ambos" (MEINECKE, 1972, p. 495).

Meinecke acreditava ter encontrado em Goethe aquele ponto supra-temporal - *sub specie aeterni* - descrito anos antes em seu artigo sobre a relação entre história e presente. Apenas aquela perspectiva histórica vertical e uma ênfase no poder de escolha da consciência individual seriam capazes de fornecer aos historiadores uma solução para os dilemas do mundo histórico em seu tempo.

Assim, mais do que uma defesa da tradição de pensamento histórico alemã, o capítulo sobre Goethe - e *O surgimento do historicismo* como um todo - era a resposta que Meinecke oferecia para a crise vivida pela civilização ocidental em sua época.

O significado e o direcionamento dessa proposta podem ser melhor compreendidos a partir de uma análise mais detalhada desta reinterpretação do legado goetheano realizada por Meinecke na última parte de seu livro.

"A permanência em meio à mudança" e o "novo universalismo" goetheano

Desde o início de sua carreira - mas especialmente após o fim da guerra -, Meinecke havia expressado a sua preocupação com a possibilidade da personalidade individual, e do próprio potencial formativo dos sujeitos, serem apagadas diante do advento de uma sociedade mecanicizada e entregue aos fins absolutos dos modernos ideais civilizacionais.

Portanto, não é de se estranhar que naqueles tempos de ditadura nacional-socialista, Meinecke tenha escolhido a personalidade de um dos maiores gênios da cultura alemã

como uma espécie de contra-modelo para o tipo de homem que aquelas noções irrefletidas de história na modernidade pretendiam fundar.

Aos olhos de Meinecke, Goethe representava a expressão de uma força de "consciência superior que transformava de maneira simples e imperceptível toda a sustentação recebida de fora em sua própria pele e sangue" (MEINECKE, 1972, p. 377). Por isso, ele se esforçava em interpretar o entendimento histórico de Goethe como a manifestação viva e contínua daquele princípio de vida historicista, buscando entender as distintas fases do posicionamento goetheano diante da história (SCHULIN, 1963, p. 117-118).

Desse modo, em sua análise da biografia e da obra do intelectual, Meinecke via como sendo de extrema importância para Goethe a época de sua amizade com Herder em Estrasburgo, especialmente a partir da década de 1770 e do início do movimento literário *Sturm und Drang*.

Durante esse período, o poeta teria desenvolvido uma nova visão sobre a vida, o mundo e a história, além de ter iniciado o desenvolvimento da sua própria noção de individualidade: "Ele se lançou na história como um nadador de um mar infinito que se deixa levar por suas ondas" (MEINECKE, 1972, p. 383).

Com o impulso dessa revolta contra a ideia de lei natural proporcionada pela descoberta da noção de individualidade, na fase subsequente de sua vida - a do período de Weimar e de suas viagens pela Itália -, Goethe teria dado outro importante passo em seu entendimento da realidade em termos históricos. A partir do seu contato com a botânica, o poeta teria descoberto um princípio de desenvolvimento capaz de transcender as rígidas leis naturais propostas até então pelo Iluminismo: "Essa nova lei explicava a metamorfose da vida das plantas não em termos de antecedentes físicos e químicos, mas principalmente em termos do seu princípio de vida íntimo e interior" (MEINECKE, 1972, p. 398-399).

Combinando as categorias de individualidade e desenvolvimento em sua forma de apreciar os fenômenos de seu tempo, à época de suas viagens pela Itália, Goethe teria de igual modo desenvolvido uma sensibilidade diante dos objetos do passado, capaz de se contrapor à atitude meramente intelectual da filosofia da história de figuras como Herder e Möser. Em contato com as ruínas romanas, por exemplo, Goethe se preocupava com a presença real e com as mais vivas possibilidades de reviver o passado no instante daquela experiência:

Sob o favorável céu italiano ele aprendeu a ter uma visão mais clara do individual, que ele havia previamente aprendido a transformar à sua própria maneira através da nebulosa abordagem do sentimento, tendo uma apreensão mais completa de sua forma (...) Mas a ideia de unidade e variedade em cada forma visível, sobre a qual ele havia refletido pela primeira vez no início de sua vida, finalmente atingiu seu desenvolvimento completo” (MEINECKE, 1972, p. 407).

Essa atitude intelectual elementar foi aquilo que permitiu a Goethe sustentar durante os anos da Revolução Francesa e das guerras napoleônicas, uma ampla compreensão - a que Meinecke denominava "novo universalismo" - a respeito do significado de fenômenos históricos individuais e de sua relação com o todo da humanidade.

Nesse sentido, Goethe teria permanecido imune ao sentimento nacionalista de 1813, enxergando o significado das guerras de libertação mais a partir dos seus vínculos com um ideal universal de humanidade, do que com os interesses políticos dos Estados alemães daquele momento.

Meinecke concluía a sua análise do desenvolvimento da biografia e da obra de Goethe apontando para o mérito de um princípio de vida capaz de encontrar "a permanência em meio à mudança", ou uma espécie de perspectiva por ele denominada como "um tipo de individualismo universal", típico da forma goetheana de se relacionar com o mundo histórico. Entender os contornos e as possibilidades dessa *coincidentia oppositorum* existente no pensamento histórico de Goethe era o objetivo subsequente do estudo de Meinecke sobre o historicismo.

A libertação da vida histórica a partir da filosofia da natureza de Goethe

Em sua tentativa de compreender os fundamentos daquela capacidade goetheana de mesclar passado e presente em algo único, Meinecke ressaltava o momento da biografia do intelectual em que ele teria se dado conta da sua própria historicidade, enxergando a si próprio como um ser histórico e falando mais abertamente sobre o seu próprio passado. Deveras importante nesse sentido, teriam sido o caráter cosmopolita de sua formação histórica e a sua rejeição de qualquer tipo de sistematização em termos profissionais de sua personalidade e de sua produção artística:

Goethe carregava consigo desde o início os meios necessários para fundir em algo único tudo aquilo que a ele chegava em termos de tempo e de lugar. Ele estava misticamente convencido de que havia uma relação primária secreta entre a unidade dada de seu espírito e o conteúdo mutável de sua experiência. De modo a tornar-se apto a lidar com todos

os elementos separados de sua experiência, para preservá-los, controlá-los e colocar-se acima deles, ele precisava "pisar de forma suave". 'Não faça nada profissionalmente!' ele disse para Riemer em 1807; 'até onde eu sei isso está totalmente contra o princípio. Eu gosto de fazer tudo a que me dedico de maneira lúdica... Eu não farei de mim mesmo um mero instrumento, e toda profissão é um instrumento' (MEINECKE, 1972, p. 418).

Essa característica cosmopolita e o sentido anti-sistemático que levaram Goethe em sua fase madura a alcançar uma unidade entre passado e presente não poderia ser compreendido, segundo Meinecke, sem os vínculos do pensamento goetheano com o Iluminismo.

Muito antes da escrita das *Afinidades eletivas* (1809) ou da primeira versão de *Fausto* (1808), nomes como Voltaire e Montesquieu já haviam estabelecido, a partir da sua própria maneira de distinguir o racional e o não racional na humanidade, um sentido de unidade entre o passado e tempo presente na realidade histórica.

A diferença, reiterava Meinecke, estava no fato de que Goethe teria logrado superar o mecanicismo do pensamento iluminista, formulando uma ideia de desenvolvimento que, se baseando em sua própria filosofia de vida e em uma perspectiva neo-platônica de mundo, teria sido capaz de romper com a rigidez de pensamento dos filósofos setecentistas.

Isso ocorria, sobretudo, pelo fato de que, apesar de considerar a existência de leis no mundo histórico, Goethe não mais as concebia como exatas e derivadas do intelecto, mas sim como emanções da alma e manifestações da dinâmica da vida em si:

A concepção de lei em Goethe era, portanto, bastante diferente daquela do Iluminismo, e completamente distante de elementos matemáticos. Como expresso de maneira feliz por Gundolf, 'as leis de Goethe são em si individuais - forças formativas delicadamente elásticas e misteriosas, residindo no interior de cada vida dinâmica' (MEINECKE, 1972, p. 424).

Mas o que exatamente teria levado o intelectual a conceber esse tipo de perspectiva dinâmica a respeito do significado do desenvolvimento das coisas na história? Meinecke gastava boa parte do capítulo final de seu livro com o intuito de responder a essa questão. Por fim, ele chegava à conclusão de que a maior parte das inovações trazidas pela postura intelectual de Goethe giravam em torno de um elemento específico de sua filosofia de vida: a ideia de natureza⁸².

⁸² Krol nota que Goethe construí a sua noção de natureza (*Natur*) sob a influência de vários filósofos; os mais conhecidos seriam: Spinoza, Kant, Herder, Hegel e Schelling. A filosofia neo-platônica especialmente de Plotino seria também muito importante nesse sentido. Goethe baseava a sua noção de

Goethe, segundo Meinecke, concebia a natureza como um processo gradual e saudável de criação e de crescimento orgânico das coisas no mundo que - de forma diferente do caos representado pela história - seria verificável através da observação empírica: "A inter-relação de toda a vida das plantas o levou à ideia de um tipo original comum perceptível em todos os espécimes vivos, a 'supersensível forma original de planta'" (MEINECKE, 1972, p. 399).

Em seus estudos botânicos, Goethe tinha almejado encontrar uma espécie de origem geral e repetível daquelas formas de vida e de seu desenvolvimento, mesmo compreendendo que essa seria uma tarefa impossível. Logo, para Meinecke, Goethe havia inaugurado a partir dessa busca por uma natureza original e divina (*Gottnatur*) um tipo de contemplação das individualidades na história capaz de apontar para a manifestação do bom, do verdadeiro e do belo que transcenderia a mundanidade dos objetos da história. Era nesse momento que o Iluminismo e o historicismo teriam se unido de forma ideal, fazendo de Goethe tanto uma espécie de ponto alto, quanto uma forma de transcendência do próprio historicismo (KROL, 2013, p. 5).

Essa concepção de natureza em Goethe também teria, segundo Meinecke, importantes implicações para o entendimento do objetivo e do subjetivo no processo de escrita histórica. Rejeitando a noção cartesiana de objetividade, Goethe estava convencido de que apenas o resultado dos seus estudos da natureza e da obra de arte, levados a cabo a partir das leis internas da natureza, poderiam ser completamente objetivos:

Meros fatos não representavam a verdade genuína para Goethe. "Tudo se torna incerto", ele lembrava, "se prestarmos atenção apenas às relações do acaso entre as coisas mundanas". Com isso ele retirou as consequências lógicas últimas do criticismo pirrônico característico do Iluminismo e, de sua própria maneira, o transcendeu. Assim ele construiu para si uma lei mais elevada de verdade na qual havia espaço apenas para aquilo que estivesse de acordo com a natureza divina, aquilo que fosse criativo, e

natureza à época da conhecida controvérsia panteísta (*Pantheismusstreit*) - que durou de 1785 até 1789 - entre filósofos alemães. O assunto principal dessa controvérsia era a distinção de Kant entre o mundo noumenal e o fenomenal e a sua correção em termos do *dictum* de Spinoza: *Deus sive natura* - isto é, todas as coisas nesse mundo, naturais ou humanas, seriam modificações de uma substância (Natureza ou Deus). Schelling, Hegel e Goethe admiravam Spinoza em grande medida por seu monismo, que para eles era a maneira de superar o dualismo Kantiano. Goethe era spinozista no sentido de que ele acreditava que o mundo e o homem (ou a história) - ou sujeito e objeto - possuem a mesma base: tudo que o sujeito ou o "ente" pensa ou faz, é de fato Deus ou a substância que pensa através ou age a partir do sujeito. Ou, como Spinoza ilustrava de forma conhecida: *hen kai pan* (um e todos). Por causa dessa unidade entre sujeito e objeto seria possível para o sujeito "dividir" a substância única, já que ela seria em si um *modus* da substância. Em outras palavras, o sujeito seria capaz de intuir "Deus", já que ele teria emanado de Deus. Essa ideia neo-platônica de "emanação" seria importante tanto para Goethe quanto para Meinecke (KROL, 2013, p. 2-3).

aquilo que fornecesse um tipo mais elevado de fruto (MEINECKE, 1972, p. 429).

Por não condizer com o ideal científico e verificável da perspectiva kantiana de verdade, mas sim com a noção de objetividade de Spinoza - isto é, a ideia de que todas as individualidades emanariam da natureza divina -, não havia para Goethe uma diferença entre sujeito e objeto, já que, Deus pensaria e agiria "em" e "através" de todas as suas criações:

Pode se objetar que suas tentativas de ser objetivo ameaçavam nesse momento levá-lo a uma grande subjetividade, a um tipo de crença na inspiração. Mas o sentimento de que sua própria natureza estava intimamente ligada ao divino constituía a grande fonte de poder no pensamento de Goethe. Além disso, ele estava livre da presunçosa ilusão de ser capaz de atingir pessoalmente a mais absoluta forma de verdade. "A verdade idêntica ao divino jamais pode ser completamente alcançada por nós" (MEINECKE, 1972, p. 429).

Essa contiguidade entre sujeito e objeto desenvolvida a partir da filosofia goetheana da natureza representava, segundo Meinecke, um importante passo no sentido de se pensar uma forma mais dinâmica de relação entre passado e presente no trabalho do historiador. Os interesses vivos do sujeito e não mais os rígidos ditames da razão universal, deveriam guiar de forma inventiva a relação dos indivíduos com a história. As consequências dessa "libertação" da vida histórica operada por Goethe eram expostas por Meinecke na parte final de sua obra.

O espelho criativo: a natureza divina e o ciclo da história em Goethe

Meinecke reiterava que uma das principais consequências da leitura goetheana da realidade em termos de sua filosofia da natureza seria a negação de um sentido último para a história universal. Esta, doravante, apenas faria sentido quando associada às demandas vivas de cada momento, de modo que a história passava a ser vista pelo poeta como uma espécie de "espelho criativo" (*schaffender Spiegel*), capaz de refletir inventivamente a individualidade do passado para a vida no presente (KESSEL, 1968, p. IX).

Por isso, além da história precisar ser constantemente reescrita, o mais alto senso de realidade passava agora a existir "na ressonância interior ou na harmonia existente com o todo". Isso não significava, todavia, que o sentido universalista do Iluminismo havia sido abandonado, mas sim que a ideia de humanidade passava a se encontrar - de forma

dinâmica e variada - em cada individualidade histórica, onde, o indivíduo jamais pereceria ou seria visto de forma indiferente aos olhos do sujeito:

Em uma de suas falas mais profundas, contudo, ele lembrava que "na vida, a coisa mais importante é a vida em si, e não simplesmente os seus resultados". Na escrita da história também (...), o ato singular e a pessoa no singular podem se perder na busca por resultados. O processo da vida em si era o que contava para Goethe, e "o absurdo das causas finais" era algo contra o qual ele expressava a sua ira (MEINECKE, 1972, p. 444).

Essas críticas às “causas finais” de um pensamento histórico pragmático eram dirigidas àquilo que Goethe - e o próprio Meinecke - viam como o moralismo utilitário da razão universal iluminista. Este teria derivado de forma direta do dogma cristão medieval, tendo se convertido em uma teleologia secular responsável por instrumentalizar a ideia de humanidade diante dos ditames do progresso e de uma razão histórica de pretensões absolutas: "Elas eram uma poderosa forma de reduzir a mescla de forças racionais e irracionais na história ao denominador comum da razão universal e de conquistas gerais satisfatórias" (MEINECKE, 1972, p. 478).

Nesse sentido, justamente por ter rejeitado esse pragmatismo, Goethe teria contribuído para libertar as interpretações do passado das amarras de um dogmatismo ilustrado, retirando Deus do fim da história e o situado no interior da própria vida histórica individual: "Deste modo, cada evento histórico singular que interessava a Goethe possuía sua conexão direta com a natureza divina e não precisava ter o seu status e valor especiais reconhecidos como um estágio necessário para uma perfeição mais elevada" (MEINECKE, 1972, p. 478).

De todo modo, Meinecke reiterava que essa recusa dos ditames da filosofia iluminista não teria levado Goethe a adotar uma postura puramente contemplativa, tampouco um ideal ingênuo a respeito do significado da vida e da história da humanidade. Pelo contrário, defendia Meinecke, para não cair novamente na quimera de uma história progressiva ou na idealização romântica de uma singularidade do passado, o autor de *Fausto* passou a abraçar uma perspectiva histórica cíclica que, sensível às imperfeições e às irregularidades da natureza humana, se inclinava a entender o decurso histórico a partir de seus declives e de suas elevações elementares:

Os altos e baixos no curso cíclico das coisas humanas, sua constante degeneração e rejuvenescimento, portanto se tornaram um novo tipo de polaridade. Esse elemento rítmico na vida do universo foi uma das mais profundas preocupações de Goethe, pois (como visto) ele sentia através dele todo o pulso da natureza divina (MEINECKE, 1972, p. 480).

Por isso, ao invés de utilizar o termo "progresso", no final de sua carreira, Goethe teria adotado a palavra "intensificação" (*Steigerung*) como forma de demonstrar sua preocupação em extrair da história, formas de vida em maior sintonia com a natureza divina. Isso o permitia destacar - entre as polaridades do bem e do mal, da natureza e do espírito, do divino e do demoníaco - aqueles elementos do passado capazes de transpor a efemeridade da existência, apontando para o fluxo da vida expresso de maneira incessante no eterno vir a ser do mundo histórico: "Em última análise, a história era para Goethe, parte de um eterno drama no qual o curso do tempo era um meio para a eterna renovação da criação" (MEINECKE, 1972, p 483).

Não é de se estranhar, portanto, que em seu objetivo de unir passado e presente em prol do estímulo à vida criativa, Goethe tenha rejeitado concepções históricas por ele entendidas como distantes do seu ideal supra-individual de escrita histórica. Diferente dos românticos, por exemplo, o poeta não teria se deixado levar pelos constituintes políticos do ideal nacional surgido na Alemanha no início do século dezanove:

As duras e rápidas divisões entre as culturas materiais não satisfaziam os mais profundos anseios de Goethe. Ele sentia o perigo de que elas poderiam se tornar muito poderosas e oprimir a natureza específica e característica do individual. Seus olhos estavam direcionados a objetos mais distantes, ao maior aperfeiçoamento e avanço da vida. Essa era para ele a essência da natureza divina (MEINECKE, 1972, p. 460).

Em contraposição aos teóricos do *Volksgeist*, Goethe visava atentar especialmente para os elementos culturais que fariam parte da vida nacional e que teriam contribuído de alguma forma para preservar o direito à existência dos mais distintos povos e culturas individuais. Nesse sentido, Meinecke acreditava que o intelectual teria se afastado de tendências isolacionistas, defendendo o valor presente nas trocas e nos intercâmbios culturais entre as mais variadas identidades nacionais:

Ele viu, por acaso, que a recepção de material cultural externo poderia se dar em termos inteiramente orgânicos e individuais, sinalizando mais para a vitalidade do que para a fraqueza da nação receptora dessa ação (MEINECKE, 1972, p. 462).

Essa forma equilibrada de compreender as relações entre as culturas - para além da idealização iluminista e do pragmatismo do historicismo subsequente - apenas pôde florescer no interior do espelho criativo existente na concepção goetheana de história. Das variações ocorridas no ritmo de sua perspectiva histórica pendular, entre o real e o ideal, Goethe extraía o alimento necessário para unir passado e presente em um único sentido elementar: aquele capaz de estimular de forma frutífera a continuidade deste

interminável ciclo histórico, situando-se acima do *continuum* temporal da história universal.

Perguntando-se ao final do texto como essa postura teria resguardado Goethe - e poderia continuar a resguardar os seus próprios contemporâneos - dos perigos do relativismo absoluto, Meinecke era enfático em responder que teria sido principalmente a propensão goetheana a transcender os dogmas de outrora e a produzir uma nova e mais harmônica crença no significado da existência das individualidades na história aquilo que o permitiu superar as aporias trazidas pelo princípio de vida historicista:

Goethe possuía a humildade necessária, e poderia, portanto, sentir as antinomias da vida e da história não como algo sem lei, mas como dissonâncias necessárias no interior da harmonia total do universo. Daí ele extraía uma vigorosa determinação para manter a sua própria individualidade (limitada, unilateral e válida apenas relativamente como ele reconhecia ser) desafiando todas as forças invasivas, de modo a permanecer verdadeiro aos métodos divinos de ação (...) Assim uma possível solução para o problema, para nós e para Goethe, é enxergar a sua própria tarefa humana, relativa e individual como um compromisso divino (MEINECKE, 1972, p. 490).

Essa era uma resposta que dizia muito mais sobre a postura do próprio historiador, do que sobre o autor por ele analisado. Reinterpretando a filosofia da natureza de Goethe aos moldes da sua própria concepção histórica, Meinecke atualizava a sua posição na contenda sobre o historicismo e deixava ainda mais claras as bases panenteístas da sua tentativa de superação da crise da história em sua época.

A "religião libertadora": Meinecke e a reinterpretação panenteísta do historicismo rankeano

Meinecke concluía o seu *O surgimento do historicismo* tratando das consequências do pensamento histórico de Goethe sem, contudo, prosseguir a sua análise para a fase subsequente de desenvolvimento do historicismo, isto é, até a época de institucionalização e de profissionalização da história nos territórios de língua alemã durante o início do século dezenove.

Como visto, Meinecke o fazia principalmente por acreditar que Goethe representava uma espécie de ponto ideal, impossível de ser alcançado em seu próprio tempo e situado acima tanto da tradição anterior de pensamento histórico iluminista, quanto do historicismo acadêmico subsequente (SCHULIN, 1971, p. 52).

Isso não significava, todavia, que o historiador não visse como importantes algumas personalidades da fase profissional de desenvolvimento do historicismo no século dezenove. Entre aqueles pouquíssimos nomes que teriam logrado se aproximada *sub specie aeterni* do pensamento histórico goetheano no Oitocentos, Meinecke destacava, em especial, a figura de Ranke.

Como mencionado anteriormente em nossa análise de *História e presente*, assim como Goethe, Ranke tornou-se uma referência central na tentativa meineckean de repensar os fundamentos do historicismo para além do sentido negativo atribuído ao conceito naqueles anos de crise. Por isso, não é surpreendente que na parte final de sua vida, Meinecke tenha dedicado muitos de seus esforços intelectuais a uma tentativa de reinterpretar o legado teórico rankeano aos moldes das necessidades éticas, histórico-filosóficas e políticas de sua própria época.

Dessa forma, mesmo que o nome do historiador tenha ficado de fora de sua análise sobre o historicismo, não tardaria para que Meinecke produzisse uma reflexão a respeito do pensamento rankeano, a fim de complementar a sua análise sobre o historicismo. Isso ocorreria ainda em 1936, na época de realização de uma palestra para a Academia Prussiana de Ciência na qual Meinecke visava homenagear o velho historiador na ocasião dos cinquenta anos de sua morte (HINRICHS, 1972, p. liii).

No texto - publicado anos mais tarde como um suplemento para as versões seguintes de *O surgimento do historicismo* -, Meinecke buscava compreender como exatamente Ranke teria sido capaz de desenvolver uma concepção histórica apta a - assim como Goethe - unir o passado e o presente, o real e o ideal em uma única perspectiva.

Primeiramente, asseverava Meinecke, Ranke possuía a especificidade de estar situado geracionalmente em um período posterior tanto ao *Sturm und Drang*, quanto à época romântica e idealista do final do século dezoito na Alemanha. O historiador teria se formado academicamente, portanto, na época subsequente às Guerras de Liberdade alemãs do início do século dezenove, tendo estes eventos contribuído de forma severa para que a sua perspectiva histórica estivesse muito mais ligada à política e à pesquisa empírica em específico, do que à poesia e à filosofia em geral (MEINECKE, 1972b, p. 508).

De todo modo, apesar dessas especificidades geracionais e das paixões políticas existentes àquele período, Ranke não teria se deixado influenciar pela áurea

nacionalista, tampouco por perspectivas filosóficas de pretensões absolutas como aquelas que existiam nas mais variadas formas em seu tempo.

Ao contrário de Hegel, ou de historiadores a ele contemporâneos, Ranke teria sido capaz de desenvolver um tipo equilibrado de historicismo, representado em especial em sua capacidade de conceber os elementos do passado como verdadeiras "forças vitais" e não como simples imposições abstratas do historiador sobre o sentido da história.

Meinecke se perguntava, deste modo, como Ranke teria logrado atingir essa forma equilibrada de historicismo, sem deixar-se contaminar pelas perniciosas tendências absolutas e relativistas tão evidentes na historiografia alemã subsequente.

As pistas residiam, sobretudo, nos dois principais motes existentes no trabalho de Ranke como historiador. O primeiro dizia respeito à ênfase em uma especificidade do geral e na inexorabilidade do individual como marcas essenciais da vida histórica. O segundo, por sua vez, se relacionaria ao valor e ao significado da história, tanto em termos do seu desenvolvimento quanto para o ofício do historiador em si (MEINECKE, 1972b, p. 505-506).

"Todas as coisas, tanto gerais, quanto individuais, são expressões da vida espiritual": essa seria a frase que Meinecke acreditava ser capaz de resumir o primeiro dos motes rankeanos responsáveis por conferir estabilidade ao seu olhar sobre o passado. Aos olhos de Meinecke, uma das mais importantes características da escrita histórica rankeana estaria na capacidade do historiador em atentar para a importância da individualidade inerente às personalidades históricas em seus elos com a totalidade da história universal.

Isso seria possível, pois, tal qual expresso na frase em questão, Ranke possuiria grande sensibilidade para os vínculos entre a realidade e a vida espiritual ou, nas palavras do historiador, para o "espiritual-real" (*real-geistig*) presente em cada partícula e em cada desenvolvimento das individualidades na história.

O espiritual-real era o preceito filosófico que permitia a Ranke estabelecer a sua própria concepção do "geral" (*allgemein*), segundo a qual a noção de história universal em si apenas faria sentido quando relacionada com os destinos e os desenvolvimentos de individualidades históricas específicas:

Esse elemento 'geral', contudo, é simplesmente o curso dos eventos em larga escala mais ou menos os altos e baixos do perfil da montanha

histórica. Quando Ranke lida com a história universal, os contatos de um povo com outro e os destinos daqueles que tiveram influência preeminente sobre os outros são trazidos para o primeiro plano e se tornam parte dessa imagem 'geral' (MEINECKE, 1972b, p. 503).

Isso explica o fato de Ranke se referir às nações do mundo ocidental como "povos latinos e germânicos", isto é, como uma ampla comunidade cultural e política capaz de representar uma das mais importantes partes constituintes da história universal.

Não de forma separada e distante, mas apenas a partir de suas relações mútuas e integradoras, poderiam os povos latinos e germânicos ser compreendidos em sua individualidade e em sua importância para o todo da história do ocidente:

Esse profundo e fervente espírito alemão sentia que sua individualidade e o seu próprio povo individual seriam parte e parcela de uma comunidade mais ampla com a qual, para o bem ou para o mal, eles estavam estreitamente relacionados. Apesar de todos os conflitos que tiveram lugar entre eles, Ranke via nesse processo mais harmonia do que infortúnio, já que ele sabia que a luta e a oposição são muitas vezes sinais da vida e de patamares mais elevados da vida, e percebia que as forças que uniam essa comunidade eram mais fortes do que as que a separavam. Ele acreditava no futuro desse gênio ocidental (MEINECKE, 1972b, p. 503).

Essa percepção integradora das individualidades históricas como expressões da vida espiritual, permitiam que Ranke abraçasse um olhar bastante dinâmico tanto sobre a incomensurabilidade do individual, quanto sobre as possibilidades de desenvolvimento dessas singularidades históricas. Portanto, não seria o progresso, tampouco o declínio, mas o desenvolvimento individual - o próprio pulsar da vida histórica - aquilo que deveria atizar o olhar do historiador segundo Ranke.

De todo modo, mesmo sendo apto a preservar a individualidade e o desenvolvimento espontâneo da história, Meinecke se perguntava como Ranke teria sido capaz de se resguardar de uma postura meramente contemplativa em relação ao decurso do passado. A solução teria sido encontrada a partir do segundo dos maiores motes de Ranke no concernente ao estudo da história, isto é, a ideia de que "cada época é imediata a Deus; e o seu valor não é dependente daquilo que ela produz, mas sim de sua existência intrínseca e de sua própria identidade distintiva" (RANKE *apud* MEINECKE, 1972b, p. 505).

Mais do que uma simples passagem isolada em seu texto, esse dito rankeano representava um dos pontos altos do historicismo enquanto perspectiva histórica e enquanto princípio de vida. Assim como Goethe, ao garantir uma relação das individualidades históricas com Deus, Meinecke visava preservar a existência da vida

diante de quaisquer tentativas de violência ou de sobreposição de sentidos externos sobre o seu significado intrínseco elementar: “Ele fornece não apenas a cada época, mas a cada ação com um significado espiritual ou moral, e a toda energia moral, uma relação direta com Deus (...) independente de qualquer apogeu ou declínio em sua vida” (MEINECKE, 1972, p. 506).

O holismo da perspectiva "espiritual-real" e a imediatez das individualidades históricas diante de Deus seriam, portanto, as mais importantes contribuições do pensamento rankeano para o desenvolvimento do historicismo moderno. Mas onde exatamente o historicismo de Ranke teria se diferenciado da historiografia subsequente, a ponto de conseguir manter-se livre das desvantagens derivadas de suas consequências mais radicais?

O diferencial de Ranke, apontava Meinecke, se encontrava exatamente em sua tentativa de preservar o elemento religioso existente desde muito cedo em sua visão de mundo. No lugar da ortodoxia ou de visões ingênuas sobre o significado do divino, entretanto, Ranke teria abraçado uma "religião da libertação", capaz de eliminar o sentimento de inferioridade inerente a perspectivas históricas alinhadas à ideia de progresso ou à noção de declínio do mundo ocidental.

Como perceptível em sua teoria política - na qual ele defendia de forma clássica que os Estados representariam "pensamentos de Deus -, Ranke prezava pela liberdade dos atores históricos diante do divino, não permitindo que a sua fé no elemento sagrado paralisasse ou influísse de forma determinante no curso dos acontecimentos do passado:

Nós estamos aqui nos aproximando da mais elementar fonte de luz oculta que irradia através de todos os seus trabalhos e palavras, rodeando os homens e as coisas com aquela atmosfera delicada para a qual nós já chamamos a atenção (MEINECKE, 1972b, p.506).

Mas se Deus não se encontrava presente de maneira atuante no mundo histórico, onde Ranke teria situado a relação do divino com o mundano em sua perspectiva histórica? Meinecke era enfático em afirmar que, mesmo sob a influência do dogma cristão luterano, Ranke não teria sido capaz de acreditar em uma homogeneidade ingênua entre Deus e o mundo - isto é, no panteísmo - já que para o historiador os objetos da história emanariam do divino, mas jamais seriam idênticos à imagem do próprio criador:

Ele lançou um véu sobre essas questões complexas, mas que somos capazes de entender como vislumbres de um panteísmo bastante positivo. Deus está acima do mundo, o mundo foi feito por Ele e também é inspirado pelo seu espírito. Ele é, portanto, relacionado a Deus, mas ao

mesmo tempo mundano e imperfeito. Essa clara separação entre o criador e sua criatura, que era um eco do seu luteranismo, tornava possível que ele desse lugar para a sua verdade crítica e empírica de maneira bastante livre diante do mundo prático da matéria e do espírito (MEINECKE, 1972b, p. 506).

Acreditando em um sentido transcendental a fim de preservar a liberdade e o direito de existência dos indivíduos na realidade, Ranke teria se aproximado de uma percepção panenteísta de mundo, capaz não só de prover uma referência para a sua concepção histórica, como de fornecer uma saída para os difíceis problemas derivados da história em tempos modernos.

Como visto, a adoção dessa perspectiva panenteísta sobre o mundo histórico era muito menos uma característica do pensamento rankeano em si do que da própria filosofia da história de Meinecke durante as décadas de 1920 e 1930. Presente de forma latente desde muito cedo em suas reflexões sobre a história, seria principalmente naquele difícil período de crise e de supressão de liberdades que essa distinção entre Deus e o mundo viria à tona de forma mais explícita no pensamento do historiador (KROL, 2013, p. 208).

Como esperado, essa separação entre o divino e o mundo histórico não ocorreria sem maiores consequências para a forma pela qual Meinecke concebia o historicismo e os próprios contornos da história universal. É exatamente sobre o balanço crítico a respeito da crise do historicismo e sobre as mudanças operadas no conceito meineckeano de história universal que trataremos na última parte deste capítulo.

O balanço de Meinecke sobre a crise do historicismo

O início da Segunda Guerra Mundial e dos anos 1940 representaram um período de reclusão e de reflexão ainda mais intensos da parte de Meinecke em relação ao seu legado intelectual. Além do início da escrita de sua autobiografia, o historiador publicaria naquela época também alguns trabalhos que possuíam o intuito de revisar conceitos e de realizar um apanhado crítico das ideias de seus principais interlocutores e de sua própria obra como historiador.

Um dos produtos desse momento de retrospecto crítico seria a obra *Aphorismen und Skizzen zur Geschichte* (Aforismos e esboços sobre a história) de 1942. Reunindo ensaios e escritos teóricos dos mais diversos tipos, a obra é exemplar da maneira como

o intelectual foi capaz de absorver em sua concepção histórica os principais *insights* teóricos e filosóficos por ele fomentados nas décadas anteriores.

Von der Krisis des Historismus (Sobre a crise do historicismo) era um dos textos que compunham a referida coletânea. Nele é possível observar as últimas interpretações que Meinecke ofereceu para a temática do historicismo e para aquela que teria sido a crise de seus postulados fundamentais.

Nesse ensaio, Meinecke se perguntava por que nos anos que se seguiram à Primeira Guerra Mundial na Alemanha tanto se falava a respeito de uma crise do historicismo e por que essa discussão teria praticamente desaparecido já no início da década de 1930.

O ponto de partida utilizado pelo historiador para responder essa questão era o já mencionado livro *A crise do historicismo* (1932) de Karl Heussi, resenhado e criticado por Meinecke ainda em 1933, mas retomado como uma importante referência naquele ensaio retrospectivo.

Primeiramente, a tese de Heussi - de que a crise do historicismo seria o resultado de uma crescente dissonância entre o significado de objetos do passado e a posição dos historiadores no presente a partir do início do século vinte - não faria sentido do ponto de vista lógico, pois, para Meinecke, o passado jamais se encontraria imóvel para ser acessado, mas sim em constante mudança e mesclado com os horizontes vividos a cada momento pelos historiadores.

Portanto, tanto para a historiografia em torno de 1900, quanto para os seus contemporâneos, a relação entre passado e presente continuava a mesma - isto é, dinâmica e limitada -, já que pouquíssimos eram os intelectuais dispostos a acreditar no mito de um passado no qual "a coisa em si" estaria à disposição de uma metodologia histórica objetiva e teoricamente ingênua (MEINECKE, 1965c, p. 199).

No entanto, defendia Meinecke, mesmo que equivocado do ponto de vista epistemológico, Heussi teria tido razão em um ponto elementar de seu diagnóstico sobre a crise do historicismo: o mundo histórico em si - o ambiente no qual os intelectuais vivem e do qual sofrem influências - teria sofrido mudanças fundamentais. Desde a guerra de 1914, a "segurança da vida" existente até então teria sido abalada pelos eventos traumáticos profetizados por Burckhardt já no século dezenove.

Deste modo, em meio aos terremotos vividos naquele momento, novas perspectivas e tentativas de relacionar história e presente teriam emergido no cenário intelectual alemão do pós-guerra, residindo exatamente aí, aos olhos de Meinecke, o ponto fulcral da crise do historicismo descrita por Heussi:

Nessa busca incansável pela correção de abordagens antigas e pela busca de novas perspectivas eu enxergo juntamente com Heussi a verdadeira crise do historicismo do pós-guerra. É inegável que o historicismo em si, isto é, a forma de pensar histórico-científica existente até então, recebeu pancadas e insultos dos mais variados tipos (MEINECKE, 1965c, p. 200)

Desde a grande guerra, o pensamento otimista e a crença no progresso histórico teriam sido postos em questão pelas mais distintas vertentes e formas de crítica cultural surgidas na Alemanha naquele momento. Por isso, defendia Meinecke, a crise do historicismo teria tido o seu ponto positivo, na medida em que teria contribuído para libertar parte da intelectualidade alemã da ilusão produzida por essa forma estreita de concepção histórica.

Por outro lado, Meinecke acreditava que, apesar de todos os abalos e questionamentos – e mesmo com o fim dos debates sobre a crise após o início da ditadura nacional-socialista-, o cerne daquilo que ele concebia como historicismo - isto é, "os novos princípios de compreensão histórica e de vida surgidos a partir da revolução intelectual da época de Goethe" - não havia sido abalado pela crise descrita por Heussi.

Em sua capacidade elementar de apontar para a individualidade da vida histórica, estimulando sua preservação e o seu desenvolvimento ulterior, o historicismo continuava a existir como uma espécie de estrela guia para os momentos de crise e de incerteza intelectual, tal qual aquele vivido pela Europa com o início daquela nova guerra mundial (MEINECKE, 1965c, p. 202).

Nesse sentido, concluía Meinecke, caberia aos historiadores de seu tempo utilizar-se desse potencial esclarecedor do historicismo com o intuito de melhor iluminar as configurações de uma nova ordem e de um novo sentido para o mundo ocidental, já que - como revelado após a eclosão daquele segundo conflito mundial - os antigos padrões de entendimento da história universal encontravam-se mais uma vez em disputa e sob as mais variadas formas de contestação tanto no campo da política, quanto no da vida intelectual.

Uma importante direção nesse sentido era oferecida pelo próprio Meinecke em seu estudo sobre os limites do conceito de história universal. É sobre esse outro ensaio presente em *Aforismos e esboços sobre a história* que trataremos a seguir.

"Cada época é imediata a Deus": destino, tragédia e a reconceitualização da história universal em Meinecke

Refletindo sobre o significado da crise do historicismo, Meinecke havia chegado à conclusão de que apesar de todas as mudanças e rupturas ocorridas na realidade recente, o historicismo havia se adaptado e mantido a sua capacidade de orientar e de esclarecer os contornos das individualidades históricas e de seu significado para a vida no século vinte.

Isso não significava, portanto, que ele deveria manter-se inerte em relação às demandas do momento, mas sim que a perspectiva e o princípio de vida historicista poderiam sempre ser mobilizados por historiadores comprometidos com as necessidades práticas de cada situação no presente.

Esse era o caso, por exemplo, da percepção que a historiografia de sua época possuía a respeito dos conceitos de história mundial (*Weltgeschichte*) e de história universal (*Universalgeschichte*). Meinecke notava que, apesar de terem sido utilizados de forma contínua e irrefletida ao menos desde o século dezenove, esses eram conceitos que teriam sofrido mudanças profundas a partir das novas experiências históricas trazidas pelo século vinte.

Era com o intuito de pensar os novos contornos desses conceitos que Meinecke escrevia o ensaio *Gedanken über Welt und Universalgeschichte* (Pensamentos sobre a história mundial e universal) presente no seu *Aforismos e esboços sobre a história* de 1942.

No texto, Meinecke lembrava que, após ter sido bastante difundido nos tempos de Ranke e da historiografia do início do século dezenove, o termo história universal teria caído em desuso com o surgimento de uma escrita histórica mais centrada no Estado e nas demandas nacionais do final do Oitocentos.

No entanto, lembrava o historiador, a própria necessidade de a perspectiva histórica relacionar o individual com um sentido de totalidade traria consigo a urgência de se

pensar o significado de um conceito de história universal para a historiografia (MEINECKE, 1965d, p. 140).

Parte dessa necessidade teria sido revelada de forma abrupta com a irrupção dos sentimentos imperialistas gerados a partir da Primeira Guerra Mundial. Entretanto, não seria difícil perceber que o conceito de história mundial mobilizado naquele momento possuía uma série de limitações elementares em sua maneira de enxergar a relação entre os distintos atores no cenário internacional. Basicamente, a busca por poder e dominação existente naquele momento teria contribuído para produzir uma maneira bastante limitada e autocentrada de entendimento da história mundial entre os intelectuais daquele tempo.

Dada a clareza dessas limitações, Meinecke se perguntava se seria ainda possível pensar um conceito geral de história capaz de abarcar parte da complexidade vivida pela civilização e pela cultura mundiais desde o início do século e o fim da Primeira Guerra.

Assim, em sua tentativa de reformulação conceitual, Meinecke apresentava três tipos principais de entendimento da noção de história mundial existentes e popularizados pela historiografia ao longo dos dois últimos séculos.

A primeira dessas noções seria aquela difundida por Ranke no Oitocentos e que diria respeito, sobretudo, ao Ocidente e à evolução histórica de sua cultura desde o Oriente próximo, da Grécia e da Roma antigas, até o advento do Cristianismo, da Idade Média e das monarquias europeias do século dezenove (MEINECKE, 1965d, p. 141).

A segunda dessas percepções de história mundial seria aquela defendida inicialmente pelos iluministas e propagada posteriormente por nomes como Herder e Hegel já no final do Setecentos e no início do século dezenove. Para Meinecke, a perspectiva histórica sustentada por esses intelectuais não se limitaria ao mundo ocidental, buscando produzir através de um sentido universal de humanidade, um amplo entendimento da evolução dos distintos povos e culturas existentes ao longo do desenvolvimento da história humana (MEINECKE, 1965d, p. 141).

A terceira dessas formas de interpretação da história mundial, por sua vez, seria aquela sustentada por nomes como Kurt Breysig, para quem não faria sentido falar em estágios de desenvolvimento comparado entre as civilizações, mas apenas na existência de

formas individuais de evolução das mais variadas nações e culturas pelo globo (MEINECKE, 1965d, p. 141-142).

Meinecke acreditava que cada uma dessas perspectivas possuía o seu valor e as suas limitações, contribuindo para se pensar um sentido total para a história das sociedades humanas. No entanto, se perguntava o historiador, teriam esses esforços realmente sido capazes de revelar um sentido de unidade histórica entre a humanidade como um todo?

Independente de velhos ou de novos resultados de pesquisas sobre sociedades antigas e pré-históricas em sua relação com a origem da espécie humana, Meinecke acreditava que um novo conceito de história universal deveria sim compreender a humanidade como uma unidade histórica singular, independente dos níveis de desenvolvimento das sociedades e grupos humanos analisados pelo historiador:

Mas independente disso, a humanidade enquanto tal, tanto povos da natureza quanto da cultura (*Natur- wie Kulturvölker*), representam fenômenos da vida, devendo ser tratados enquanto tal pelo historiador universal mesmo quando suas partes individuais tiverem vivido isoladas umas das outras por séculos (MEINECKE, 1965d, 143).

Isso não significava, entretanto, que as antigas noções otimistas de progresso e de causalidade histórica dos séculos dezoito e dezenove deveriam ser retomadas. Do mesmo modo, interpretações românticas e nostálgicas em relação a pontos específicos do passado deveriam ser deixadas de lado pelo historiador comprometido com uma nova noção de história universal.

No lugar dessas antigas percepções, Meinecke propunha que a história universal incorporasse a noção de "destino" (*Schicksal*) como categoria de análise da humanidade enquanto individualidade e unidade histórica:

A tarefa maior da história não é estabelecer o progresso ou o atraso, mas explorar o destino. Compreender o destino significa, antes de tudo, ter frente aos olhos todos os elementos externos e interiores que constituem o objeto a ser conhecido, bem como a força potencial que o constitui como um todo. Significa, além disso, perguntar pelo valor e pelo sentido daquilo que se vê, e significa finalmente, ponderar a respeito dos sempre abertos mistérios da existência humana. Esse tipo de compreensão, portanto, jamais chega a uma conclusão final já que sempre acaba por desembocar na esfera dos segredos metafísicos (MEINECKE, 1965d, p. 144).

Como destino e tragédia, completava Meinecke, essa seria a única interpretação possível para a história universal em um mundo no qual a crença – compartilhada por muito tempo tanto por positivistas, quanto por idealistas - em um sentido único e

positivo da história teria se esfacelado em meio aos trágicos acontecimentos dos séculos dezanove e vinte.

Se a compreensão do destino se mostrava compatível com a máxima rankeana segundo a qual "cada época é imediata a Deus", a tragédia seria o elemento capaz de revelar o aspecto cíclico da vida histórica - de um mundo real e de um mundo supra-real - que, entre a vida e a morte, o declínio e a vitória, moveria o sempre cambaleante desenvolvimento das sociedades humanas ao longo do tempo (MEINECKE, 1965d, p. 147).

Isso tinha a ver, de igual modo, com as possíveis perspectivas históricas apontadas por Meinecke desde o seu *História e presente*, já que o mundo real seguiria um curso vertical do desenvolvimento, ao passo que o mundo supra-real - associado à alma e à consciência - se mesclaria ao ponto de vista vertical defendido pelo historiador:

A relação imediata de cada estrutura histórica com o divino, da qual eu tratei no texto anterior entra aqui em vigor. No mundo real o sujeito pode sucumbir e ser eliminado. No mundo supra-real, contudo, algo ainda existe em termos de relação com o eterno. Mesmo o belo deve perecer, se diz, mas ele sobrevive como um lamento que retorna glorioso. Essa é a verdadeira tragédia em um sentido claro, sendo exemplar de um tipo das incontáveis metamorfoses do trágico na história humana. O outro tipo do trágico é ainda mais sombrio e excitante, já que nele o demoníaco presente no homem está envolvido em uma heterogeneidade de propostas, quando o mal pode servir o bem, e o bem pode servir ao mal de forma mesclada e complementar (MEINECKE, 1965d, p. 147).

Não haveria na história universal, portanto, a apoteose da razão ou de uma cultura em particular já que o triunfo de todo e qualquer processo histórico carregaria consigo também os traços de uma tragédia.

Dessa forma, independente da terminologia - história universal ou história global - Meinecke defendia que esse amplo conceito de história deveria se preocupar em demonstrar a relação das individualidades com o todo da humanidade, empenhando-se em apontar a sua proximidade ou a sua distância diante do divino, levando em consideração o caráter sempre incompleto, trágico e imperfeito dessa operação historiográfica (MEINECKE, 1965d, p. 148).

Preservando as individualidades históricas, os componentes trágicos dos seus destinos e a sua relação com o sagrado, Meinecke se distanciava, portanto, de antigas visões triunfalistas e totalizantes do processo histórico, propondo uma forma mais complexa de

entendimento dos muitos sentidos passíveis de serem atribuídos ao todo da história humana.

Como visto ao longo deste e dos dois últimos capítulos, essa reconsideração meineckeana de um dos mais fundamentais conceitos da tradição de pensamento histórico alemão apenas pode ser compreendida no contexto das inúmeras respostas produzidas pelo historiador em seu intuito de solucionar os problemas vividos pela concepção histórica alemã no final do século dezenove e na primeira metade do século vinte. Repensando o significado da história universal, no final de sua carreira, Meinecke deixava claro que, a depender de seu legado intelectual, a disciplina histórica alemã se encontraria aberta às mais plurais das formas de relação com a humanidade e de respeito às individualidades existentes no mundo histórico.

Para além do historicismo: Meinecke e a(s) crise(s) da concepção moderna de história

A segunda metade da década de 1920 foi para Meinecke um período de intensas reflexões teóricas e filosóficas, sobretudo, se considerarmos que foi a partir de então que ele passou a refletir diretamente sobre os problemas da moderna perspectiva histórica e sobre aquilo que convencionou-se chamar àquela época de historicismo.

As drásticas conclusões às quais ele havia chegado em *A ideia da razão de Estado*, fizeram com que o intelectual passasse a considerar as mais distintas questões ético-políticas e epistemológicas no trabalho do historiador e na própria tradição ocidental de pensamento histórico.

Apesar de uma grande abertura intelectual e de um intenso diálogo com Troeltsch, com Hintze e com representantes das mais distintas tendências de pensamento, em sua fase mais madura Meinecke buscou desenvolver a sua própria maneira de produzir respostas aos dilemas da vida e da história na Alemanha dos tempos de Weimar.

Como visto, boa parte das posições sustentadas por Meinecke naquele momento derivavam em grande medida dos seus contatos com o idealismo, com o neo-platonismo e em especial com elementos do protestantismo e da tradição alemã de pensamento teológico. Por isso, em seus próprios termos, Meinecke passou a realizar uma leitura panenteísta da realidade histórica, já que, afastando-se do monismo panteísta, ele passou

a enxergar o mundo como uma derivação imperfeita da imagem do criador, abrindo-se assim a uma leitura mais complexa e mais afeita à compreensão das imperfeições dos fenômenos e dos acontecimentos da realidade histórica.

Expressões claras dessa filosofia panenteísta adotada por Meinecke em seus últimos anos de vida podem ser encontradas no vocabulário dos textos teóricos publicados pelo intelectual entre as décadas de 1920, 1930 e 1940 e em especial em sua tentativa de conferir um sentido positivo ao conceito de historicismo durante esses anos.

Em *Causalidades e valores na história*, por exemplo, Meinecke visava contribuir com o debate acerca da relação entre ética e ciência, tratando em especial do papel dos historiadores no processo de espiritualização do Estado e no estímulo dos valores da vida no presente. Quando confrontado com a crítica do racionalismo neokantiano ou com o problema do relativismo histórico inerente ao seu conceito de historicismo, Meinecke não hesitava em - considerando uma separação elementar entre vida ativa e vida contemplativa - reafirmar o papel da personalidade do historiador como uma espécie de alicerce a partir do qual o Estado poderia ser eticizado.

Com o intuito de melhor esclarecer alguns dos principais pontos dessa reformulação teórica por ele operada àquela época, Meinecke escreveria o artigo *História e presente* (1930), em cujas linhas é possível identificar traços bastante claros de sua filosofia panenteísta e dos vínculos desta com a sua conceitualização positiva do historicismo. Como visto, uma das principais preocupações de Meinecke nesse texto era a de buscar um ponto sobre o qual os historiadores poderiam superar o fluxo horizontal do decurso histórico e encontrar uma perspectiva vertical, capaz de transpor a efemeridade da história moderna e de obter uma relação saudável entre passado e presente em seu trabalho intelectual e na conduta de suas vidas.

Vimos que essa perspectiva vertical buscada na filosofia histórica meineckiana baseava-se em uma espécie de mescla de elementos da estética de Goethe com a sensibilidade religiosa da teoria histórico-idealista dos trabalhos de Ranke sobre a política. Esses foram os subterfúgios filosóficos que o permitiram centrar a solução última dos dilemas éticos da vida moderna na consciência individual do historiador: aquilo que de mais próximo haveria de Deus e o ponto ideal a partir do qual os indivíduos poderiam tomar decisões e agir ativamente no mundo histórico.

Essa ética da consciência defendida por Meinecke apenas seria possível por pautar-se na capacidade de discernimento propiciada por aquilo que ele denominava como "historicismo dinâmico" - conceito cada vez mais livre de conotações negativas e por ele gradativamente associado não simplesmente à ciência, mas a um alto "princípio de vida".

Assim como Troeltsch, Meinecke acreditava que esse historicismo moderno possuía a sua própria história particular de desenvolvimento, devendo esta ser recuperada caso a cultura alemã almejasse refletir criticamente sobre de seu decurso e a respeito de formas mais saudáveis de relação com o mundo ocidental no século vinte.

Para além desses constituintes ético-políticos, entretanto, o presente capítulo visou explorar aquilo que entendemos como a reinterpretação da filosofia goetheana operada por Meinecke em *O surgimento do historicismo*.

Vimos que no longo capítulo dedicado ao poeta, Meinecke visava antes de mais nada expor como em sua relação com a história, Goethe teria logrado superar não apenas a distância entre o passado e o presente, o ideal e o real, como também os próprios limites inerentes ao Iluminismo e à perspectiva sustentada pelo historicismo na modernidade.

Em especial a partir de sua filosofia da natureza, Goethe teria sido capaz de romper com a rigidez das leis naturais do Iluminismo e de perceber em cada individualidade histórica a presença metamorfoseada de uma natureza divina. Ademais, completava Meinecke, situando Deus nas individualidades históricas e compreendendo os objetos do mundo como emanções do divino, Goethe transcendia a razão cartesiana do Iluminismo e abria as portas para uma perspectiva cíclica de história, preocupada com a contemplação, o fomento e a preservação dos estímulos da própria vida humana individual.

Mas se Goethe representava o ponto alto do historicismo como princípio de vida e como uma crítica velada ao pesadelo político vivido pela Alemanha naquele momento, Meinecke não podia deixar de considerar a fase subsequente de desenvolvimento do fenômeno historicista, isto, é a sua realização no pensamento histórico-científico de Ranke no início do século dezenove.

Em seu excerto sobre Ranke, escrito em 1936, Meinecke reiterava que, assim como Goethe, o historiador oitocentista teria sido apto a superar tanto as desvantagens de perspectivas históricas anteriores, quanto os problemas do historicismo subsequente.

Isso foi possível, pois, Ranke teria baseado toda a sua concepção histórica em uma ânsia pela preservação do potencial real-espiritual intrínseco às individualidades manifestas no mundo histórico. Enxergando a própria história universal - e as interações entre os Estados operadas em seu interior - como uma individualidade histórica dinâmica e indecifrável em termos absolutos, Ranke contribuía para o desenvolvimento de uma importante maneira de unir o singular e o universal a partir da sua tentativa de resguardar o mistério presente tanto nas interações, quanto no próprio sentido do preceito *individuum est ineffabile* inerente à história humana.

O pano de fundo elementar para a existência dessa premissa rankeana seria a sua inabalável crença na existência de um Deus que, longe de arbitrar de forma absoluta sobre o âmbito do mundano, garantiria a liberdade de suas criações, mantendo-se como um postulado transcendental impossível de ser decifrado em sua totalidade pelos homens.

Essa "religião da libertação" - na qual as coisas do mundo possuiriam uma centelha do divino em si, mas não seriam a ele idênticos - operava nos termos de um panenteísmo positivo e era o que permitia a Ranke - e ao próprio Meinecke - solucionar as aporias éticas existentes na história moderna.

Como pretendemos demonstrar anteriormente, Meinecke reconhecia que essa sua postura não teria sido possível caso elementos de sua própria visão de mundo não tivessem sido abalados pelos eventos que marcaram a entrada da Alemanha naquele século. Em sua última interpretação da crise do historicismo realizada no início dos anos 1940, o historiador reconhecia, por exemplo, a importância do que ele denominava como o momento de "correção de abordagens antigas" ocorrido no pós-1918 e que teria sido fundamental para que o historicismo irrompesse mais uma vez como uma referência apta a melhor esclarecer as complexidades de seu tempo.

Portanto, Meinecke não apenas reconhecia a existência de uma "crise do historicismo" na Alemanha do pós-guerra, como acreditava que ela teria tido um aspecto positivo na medida em que teria apontado para os equívocos da filosofia do progresso e de interpretações ingênuas e demasiado otimistas a respeito do significado da história.

Meinecke estava tão certo da capacidade do historicismo contribuir para um melhor entendimento e para a regeneração de aspectos da realidade contemporânea que naqueles últimos anos de vida ele proporia uma reformulação crítica de um dos conceitos mais caros à tradição alemã de pensamento histórico, isto é, a ideia de história universal.

No momento em que a Alemanha se lançava em mais um conflito mundial, quando os horizontes de outra catástrofe se tornavam cada vez mais evidentes, Meinecke propunha que o conceito de história universal (ou história mundial) passasse não mais a incorporar apenas os constituintes culturais do mundo ocidental, mas sim a humanidade - tanto os povos da natureza quanto os da cultura (*Natur- wie Kulturvölker*) - como um todo. Não mais atraso e progresso, mas sim o destino e os constituintes trágicos do desenvolvimento histórico deveriam compor uma forma nova e mais plural de compreensão da história universal.

No final de sua carreira, portanto, Meinecke passou a utilizar a premissa rankeana de que "cada época é imediata a Deus" com o intuito de desabonar concepções totalizantes de história e de situar o objetivo da escrita histórica no estímulo e na conservação da vida humana individual.

Como visamos demonstrar neste capítulo, essa visão liberal-humanista de história representou o corolário da solução encontrada por Meinecke para a crise vivida pelo pensamento histórico alemão desde os primórdios da historicização da teologia no século dezenove até o ápice da dissolução do sentido do Estado-nacional alemão nos anos da Primeira Guerra.

Diferente de Troeltsch, de Hintze e de Max Weber – e apesar do intenso diálogo com esses autores –, a resposta de Meinecke para essa crise existente da percepção moderna de história possuía elos bastante claros com o neo-platonismo, com a filosofia de vida (*Lebensphilosophie*), com o idealismo e com elementos da religião protestante bastante caros à tradição alemã de pensamento histórico desde o século dezenove.

Longe de terem se esgotado naquele momento, os debates sobre uma crise na história - e nas humanidades como um todo - continuaram a se expandir para muito além do espaço de língua alemã em discussões acadêmicas e extra-acadêmicas, ocidentais e não-ocidentais em diversos momentos desde o fim da Segunda Guerra Mundial em 1945 e da morte de Meinecke em 1954.

Dessa maneira e considerando que as discussões sobre uma crise continuam a habitar a concepção histórica de boa parte do mundo ocidental e de suas periferias no presente, seria talvez oportuno nos perguntarmos em que medida os diálogos suscitados nos tempos de Meinecke poderiam ainda contribuir para uma reflexão a respeito do significado e das possibilidades de superação desses problemas do pensamento histórico moderno – ou pós-moderno - no século vinte e um.

Uma tentativa de esboçar essa relação e as possíveis soluções para as velhas e as novas aporias do pensamento histórico contemporâneo será apresentada a seguir, nas considerações finais de nosso trabalho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apenas uma visão de mundo mais ou menos religiosa pode unir a fluidez e a firmeza em uma unidade mais elevada. Ranke foi capaz disso. Nós atualmente precisamos encontrar um novo caminho para tal. (Friedrich Meinecke, Aforismos e esboços sobre a história, 1942)

Seria tarefa praticamente impossível resumir em poucas palavras o conteúdo geral dos distintos debates que nos trouxeram até a escrita dessas considerações finais. De todo modo, essa se tornaria uma tarefa menos ingrata caso remetêssemos à nossa tese inicial e nos perguntássemos mais uma vez em tom retrospectivo: afinal, qual foi o elemento que uniu de maneira elementar as reflexões de todos os intelectuais debatidos nos capítulos anteriores?

Conforme pretendemos demonstrar ao longo de nossa análise, de Burckhardt a Meinecke, o que esteve em jogo nas reflexões dos autores acima debatidos foi um propósito fundamental: o de buscar respostas à crise da concepção de história que desde a segunda metade do século dezoito havia fornecido um sentido hegemônico à conduta de vida dos homens europeus.

Representada, em especial, pelo conceito de “história” (*Geschichte*) popularizado nos três últimos séculos, essa era uma concepção histórica derivada diretamente da maneira de se relacionar com o tempo na modernidade, quando amplas expectativas em relação ao advento do futuro aceleraram e contribuíram para tornar cada vez mais efêmera a experiência dos homens no presente.

Entendida tanto como um relato, quanto como um processo, essa visão de história pretendia abarcar o todo da humanidade em um sentido "singular coletivo", se utilizando para tanto das narrativas de significado absoluto vinculadas às filosofias da história e à noção de história universal sustentada pela historiografia profissional do século dezenove.

Totalizando o sentido da história e homogeneizando percepções temporais de forma assincrônica, essa história no singular legitimava e contribuía para a supressão de maneiras alternativas de se vivenciar o tempo, impondo categorias como "progresso" e "atraso" de modo aratificar os mais distintos conflitos e formas de dominação política.

Dado o caráter absoluto de suas pretensões e o tom quase salvífico de sua inclinação ao futuro, não é de se estranhar que nomes como Karl Löwith tenham destacado os elos

dessa percepção moderna de história com a dinâmica judaico-cristã de sacralização do tempo e das relações entre passado, presente e futuro (LÖWITZ, 1949, p. 19).

Por isso, fosse através da teodiceia hegeliana ou pela tentativa de Ranke em "decifrar o hieróglifo sagrado" existente na história, a consciência histórica que viveu o seu auge no Ocidente entre os séculos dezoito e dezenove possuía um claro vínculo com antigas concepções religiosas do mundo e de sua transcendência.

De qualquer forma, como notado por Herbert Schnädelbach, o problema dessa sistematização da história como história sagrada já se encontrava presente na percepção kantiana a respeito das contradições entre a sua *Crítica da razão pura* e o sentido de uma *Ideia para uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*: a pretensão absoluta de um sentido totalizante de história não poderia resistir por muito tempo ao escrutínio do método cartesiano (SCHNÄDELBACH, 1974, p. 17-18).

Mas se, com a razão absoluta hegeliana e com a historiografia rankeana, a filosofia e a história alemãs se resguardariam ainda dos efeitos colaterais dessa antinomia elementar entre consciência histórica e razão científica, o mesmo não pode ser dito a respeito da teologia protestante.

Empregando a metodologia histórica para o estudo dos milagres e da religião cristã, os teólogos alemães do fim do século dezoito e do início do dezenove passaram a conviver com os dilemas causados por esse difícil contato entre ciência histórica e crença religiosa: sob o escrutínio da ciência histórica, não seria mais possível sustentar da mesma forma o absoluto do Cristianismo, tampouco a sua relevância e superioridade sobre as demais religiões mundiais.

A historicização dos dogmas e da religião realizada por nomes como Wilhelm de Wette e David Friedrich Strauss no início do século dezenove geraria, portanto, sérios problemas não só para a teologia protestante, como também para as reflexões de vários intelectuais alemães que – impactados por essa crise religiosa – se dedicariam a pensar o sentido da história na segunda metade do Oitocentos.

Como entender a história em um mundo privado de sentidos absolutos foi, portanto, a pergunta que orientou praticamente toda a vida e todo o trabalho de intelectuais oitocentistas como Burckhardt, Nietzsche e Dilthey. Destituída da onisciência de um

Deus, far-se-ia necessário pensar a história a partir de suas possibilidades intramundanas.

Apesar de complexas e variadas, as respostas desses três autores para esse dilema convergiam para um importante diagnóstico elementar: com “a morte de Deus”, a consciência histórica europeia passava por uma crise profunda em seu significado, devendo a reflexão histórico-filosófica de seu tempo levar em consideração as consequências dessas aporias caso a cultura ocidental almejasse sobreviver à complexidade do mundo moderno.

Apesar do tom peremptório, as análises de Burckhardt, Nietzsche e Dilthey sobre a crise da história não encontrariam um número expressivo de interlocutores imediatos na historiografia de língua alemã.

Como visto anteriormente, no fim do século dezenove os historiadores profissionais pareciam mais preocupados em garantir o mito e o sentido da unidade nacional da Alemanha do que em dar ouvidos aos avisos de Cassandra proferidos por figuras como Burckhardt e Nietzsche.

De todo modo, mesmo com a insciência dos historiadores, alguns ecos daquele grave diagnóstico far-se-iam sentir em outras disciplinas do campo das humanidades alemãs. Entre economistas, juristas, filósofos e teólogos, passava a se falar naquelas que seriam as consequências dos excessos de um tipo danoso de saber histórico que, desmesurado e irrestrito, poderia resultar em uma série de desvantagens para a ciência e para a vida dos indivíduos no presente.

Historicismo era o termo que boa parte da intelectualidade alemã daquele período passaria a utilizar com o intuito de se referir aos problemas fundamentais por eles associados ao saber histórico. Remetendo a relativismo, paralisia, imobilidade e imprecisão, foi com esse significado ruim que o conceito de historicismo viveu um dos auge de sua utilização entre as últimas décadas do Oitocentos e o início do século vinte.

Mas se a confiança no sentido positivo da história – alicerçada na crença no Estado-nacional – serviu para manter os historiadores profissionais afastados da maior parte desses debates, o início da Primeira Guerra Mundial e a posterior derrota da Alemanha

no conflito jogariam parte da historiografia alemã no centro das principais discussões a respeito dos problemas da história e do significado do historicismo.

Isso ocorreu principalmente porque elementos consideráveis daquela antiga crença no sentido da história como um processo pleno de significado colapsaram nos anos que se seguiram ao pós-1918 na Alemanha. A confiança nutrida pela burguesia no progresso, na cultura e na formação cultural dos indivíduos foi obliterada pelos traumas da guerra, da revolução e da crise econômica dos anos de Weimar, de modo que as narrativas de sentido histórico produzidas até então pareciam não mais ser capazes de apreender a complexidade trazida por aquela nova experiência.

Não seria um exagero afirmar, portanto, que após esse colapso da crença no sentido tradicional da história, os intelectuais alemães do pós-1918 precisaram lidar com os mesmos problemas que haviam afligido a teologia protestante do início do século dezenove. Desprovida de seu antigo significado absoluto, a história precisaria agora repensar - a partir de uma consideração de suas contradições elementares - o seu significado, o adequando a uma nova realidade e às novas questões impostas de maneira abrupta pelo século vinte.

Não surpreende, desse modo, que tenham sido justamente intelectuais preocupados com a temática da religião e de sua importância para a emergência do mundo moderno aqueles que mais adquiriram proeminência nas discussões sobre a crise da história nos tempos da República de Weimar.

Assim, se Max Weber se dedicaria a pensar os impactos do "desencamento do mundo" para a história, Ernst Troeltsch passaria a defender uma filosofia da história capaz de superar os dilemas gerados por aquela perda de confiança no sentido da história universal. Em ambos os casos, através da separação entre ciência e valores ou da elaboração de uma "síntese cultural do europeísmo", o que estava em jogo era a tentativa de estabelecer novas bases de sentido para a consciência histórica ocidental.

Dada a importância dessas questões para a historiografia, não tardaria para que alguns historiadores profissionais entrassem também naqueles debates engendrados por Troeltsch e Weber no pós-guerra. Na realidade, figuras como Otto Hintze e Friedrich Meinecke já haviam desde o fim do século dezenove demonstrado a sua intenção de superar a ortodoxia da historiografia tradicional, propondo maneiras mais dinâmicas de se pensar o estudo e a escrita da história.

Ocupando cátedras na Universidade de Berlim, nos tempos de guerra, Meinecke e Hintze se juntariam a Troeltsch com o intuito de debater aquilo que eles passavam a enxergar como os problemas do historicismo. Defendendo pontos de vista distintos, assim como Troeltsch, os dois historiadores desenvolveriam as suas próprias definições do conceito como uma forma de buscar superar não só os problemas associadas ao termo, como as próprias contradições vividas pela consciência histórica na modernidade.

Hintze, por exemplo, discordava dos elementos religiosos existentes no entendimento troeltscheano do conceito, buscando definir o historicismo mais nos termos de uma metodologia científica do que de uma visão de mundo histórica. A partir da influência weberiana, o historiador tinha a intenção de, com essa noção de historicismo, separar subjetividade e saber científico com o intuito de obter uma percepção mais complexa da realidade e das possibilidades de afirmação dos valores da cultura ocidental.

Possuindo a mais longa entre essas três biografias e ocupando posições centrais para a historiografia profissional do período, o caso da definição do historicismo estabelecida por Meinecke é ainda mais revelador da maneira como alguns historiadores reagiram à crise da moderna consciência histórica na Alemanha daquele tempo.

Tendo sido criado em um lar protestante ortodoxo, o historiador experimentaria desde muito cedo os problemas inerentes a uma visão de mundo totalizante e incapaz de considerar as nuances existentes na natureza e na personalidade dos indivíduos. Frustrando-se com a filologia, ele encontraria na história - principalmente a partir da influência de Droysen e Dilthey - o "livre arbítrio" e a profundidade de compreensão necessários para preservar o caráter livre e espontâneo das individualidades históricas.

Essa sua ênfase na noção de individualidade e a sua crença na existência de um inexaurível aspecto individual presente na personalidade humana confeririam a Meinecke características de pensamento que o distinguiriam de boa parte da historiografia borussianista e ultra-anexionista de sua época.

Essas especificidades ficariam ainda mais evidentes na época da Primeira Guerra e nos anos que se seguiram ao conflito, quando Meinecke perderia boa parte de sua antiga confiança na contiguidade entre natureza e espírito, passando a enxergar as contradições existentes na prática do poder como um elemento a ser considerado no entendimento de seus contemporâneos sobre a história.

Em seus textos teóricos e em sua própria tentativa de definir o historicismo, é possível perceber os impactos que a problemática do poder - e da distância entre natureza e espírito - teriam sobre o pensamento de Meinecke nos anos de Weimar. Dualista e anti-sintética, a sua concepção de história passaria a se aproximar mais de uma defesa da consciência e dos constituintes da personalidade humana individual, do que de elementos do Estado e da vida política.

Definindo o historicismo como um "princípio de vida em seu mais amplo sentido", Meinecke manteria a sua antiga ênfase na noção de individualidade, destacando a necessidade da manutenção da consciência como a *conditio sine qua non* para a emergência de formas mais livres e plurais de entendimento da realidade e da história.

Essa era uma tentativa de romper com antigas tradições de pensamento histórico orientadas ao progresso e à instrumentalização dos indivíduos como meras peças de um amplo sistema histórico-filosófico. Esse intuito ficava ainda mais evidente nas interpretações das concepções de história de Goethe e de Ranke levadas a cabo por Meinecke em seus últimos anos de vida.

Se em Goethe, Meinecke encontrava uma percepção estética apta a superar a distância entre passado e presente e a converter a história em um espelho criativo direcionado a nutrir as demandas da vida, em Ranke ele encontrava a sensibilidade para o individual - derivada de sua percepção histórica real-espiritual - e a liberdade de uma percepção panenteísta do mundo, da história e da religião.

Além de constituírem a sua própria posição na contenda sobre o historicismo, essas eram formulações que o permitiam superar aquilo que ele próprio enxergava como a crise do pensamento histórico nos anos do pós-Primeira Guerra na Alemanha.

Demonstrando ter ciência das limitações de antigas noções e posturas intelectuais, Meinecke proporia no final de sua vida que a ciência histórica alemã revisse importantes conceitos e perspectivas teóricas com o intuito de melhor compreender a realidade e as demandas do século vinte.

Uma clara evidência dessa preocupação seria a sua tentativa de repensar o conceito de história universal, problematizando a sua amplitude e propondo a incorporação de novos e mais abrangentes significados ao termo. Por isso, Meinecke sugeria que aqueles povos e nações que haviam até então sido ignorados pelos historiadores fossem

finalmente levados em consideração como partes constituintes do todo da história humana e de um ideal renovado de história universal.

De igual modo, categorias como "atraso" e "progresso" deveriam ser abandonadas para dar lugar a noções como as de "destino" e "tragédia", isto é, formas mais adequadas de apreender os fenômenos do passado e de garantir o direito à existência das mais diversas individualidades históricas.

Portanto, ao negar um sentido único e absoluto para a história e admitir a existência de uma "heterogenia de propósitos" derivada da realidade histórica, Meinecke fornecia a sua própria contribuição para a dissolução do "singular coletivo" representado pelo moderno conceito de história que, àqueles tempos – de início da Segunda Guerra Mundial –, dava claros sinais de suas limitações e de seu amplo desgaste no imaginário do Ocidente.

Reveladas as dimensões catastróficas de mais um conflito mundial, o pós-1945 e os anos que se seguiram à morte de Meinecke em 1954, se caracterizariam como um período de profundas reflexões a respeito das aporias apontados desde o século dezenove pelos debatedores dos problemas da história e do historicismo.

Afinal, se as profecias de Burckhardt haviam se confirmado - não só na realidade histórica, como nas revisões dos postulados realizada por Meinecke ao longo de toda a sua carreira –, o que poderia se esperar da consciência histórica do mundo ocidental nos anos que se seguiram à Segunda Guerra Mundial? Iria a história no singular continuar a prevalecer hegemônica no imaginário do pós-guerra ou iria o mundo ocidental passar a acreditar em formas mais plurais de sentido para as possibilidades de relação entre passado, presente e futuro?

Finalmente, teria a crise da história do final do século dezenove e do início do vinte realmente sido superada ou seria ainda possível sentir ecos de seus efeitos no pós-1945 ou mesmo na concepção histórica do século vinte e um?

Algumas possibilidades de resposta a essas questões podem ser encontradas nos debates que nas últimas décadas visaram pensar a questão da temporalidade e da consciência histórica surgidas no Ocidente após os muitos traumas e rupturas vividos durante o século passado. Uma reflexão sobre esses pontos de vista se faz necessária no que segue.

Do historicismo ao presentismo: a crise da consciência histórica ocidental no pós-1945

No parágrafo final de *A catástrofe alemã* (1946) é possível encontrar algumas palavras de Meinecke a respeito de suas expectativas em relação ao futuro da Alemanha naqueles anos de reconstrução nacional do pós-Segunda Guerra:

Destruíram o Estado alemão e vários territórios alemães também se perderam. Por muito tempo teremos que suportar a dominação estrangeira. Conseguiremos salvar o espírito alemão? Jamais em sua história registrou-se algo semelhante. Não nos servem de grande coisa os exemplos históricos de acerto ou de fracasso. Cada vez que pensamos no problema, ele retorna de forma nova e individual. Para tentarmos resolvê-lo necessitamos juntar ao mesmo tempo uma fé profunda e um cuidado temeroso. Mas se contemplamos as altas esferas do eterno e do divino, ouviremos delas surgir uma voz que nos dirá: "os ordenamos que tenham esperança" (MEINECKE, 1947, p. 202)

Diferente dos seus escritos do pós-1918 ou de outros momentos de crise histórico-política, hesitantes e irresolutas, as ideias de Meinecke nos anos que se seguiram à queda de Hitler parecem apontar para uma espécie de imobilismo e para uma descrença na própria possibilidade de advento de um futuro para o mundo ocidental.

Aquela era uma situação inédita para espírito alemão e para o Ocidente como um todo. Exemplos históricos se mostrariam vãos e a capacidade de orientação derivada da história parecia limitada pela radicalidade daquela nova experiência. A cautela, o temor e a fé se colocavam como os únicos meios possíveis de atingir o reconforto e a possibilidade de acreditar em um porvir coerente para a sua nação e para a ideia de civilização como um todo.

Apesar de visarem a normalidade e a retomada do curso dos acontecimentos, as ideias do historiador não escamoteavam um tom de receio e de ceticismo diante das possibilidades apresentadas àquele momento pela história.

Mais do que a representação de um caso isolado, esse sentimento de Meinecke em relação ao curso dos acontecimentos no pós-1945 é revelador dos contornos assumidos pela consciência histórica no mundo ocidental após os traumas vividos durante a Segunda Guerra, o holocausto e os ataques nucleares a Hiroshima e a Nagasaki em 1945.

Descrevendo essa "atmosfera" (*Stimmung*) específica dos anos que se seguiram ao conflito mundial, Hans Ulrich Gumbrecht observa que "os ecos da guerra depois de 1945 e depois de 1918 foram inversamente proporcionais à devastação que cada uma provocou". Ainda que a dimensão da destruição e do alcance que atingiu tenha sido consideravelmente maior no caso da Segunda Guerra, se comparada à da Primeira, esta gerou um esforço de repensar a existência humana muito mais significativo. (GUMBRECHT, 2014 p. 36).

Depois de 1945, de forma bastante imediata, os sentimentos causados pela destruição irreversível cederam lugar a um intenso desejo de retornar à normalidade e ao curso natural dos acontecimentos históricos. Esse era um esforço de retomada de um tipo de consciência histórica que aspirava a superação do passado e a realização de um porvir diferente, no qual nexos poderiam ser restabelecidos com o intuito de se retomar as esperanças de advento do futuro.

No entanto, aquele era um momento em que os traumas reprimidos e silenciados pareciam desencorajar quaisquer possibilidades de ação e de construção de expectativas otimistas em relação ao futuro. Esse estado de "latência" - o trauma não dito ou não visto, mas cuja presença é sentida, porém escondida - teria, segundo Gumbrecht, sido predominante na Alemanha e no Ocidente do pós-guerra, sendo a sua principal característica uma espécie de enclausuramento dos indivíduos nos restritos horizontes de um presente denso e intransponível.

Essa latência que se seguiu à guerra, perceptível no silêncio daqueles que apoiaram ou que viveram sob a ditadura de Hitler, no genocídio, na destruição em massa e nas ruínas produzidas pelas bombas, gerou uma profunda mudança na relação dos homens ocidentais com o tempo. O futuro deixou de ser vivido no presente como aceleração e passou a ser entendido como uma ameaça a ser evitada. O passado, por sua vez, não foi simplesmente esquecido, continuando a reviver os traumas e a habitar o presente de forma incômoda. Desse modo, entre um passado denso e inescapável e um futuro ameaçador, a consciência histórica do pós-1945 seria marcada pelo alargamento do presente e pelo sentimento de impotência dos indivíduos diante da história (GUMBRECHT, 2015, p. 131).

Esse fenômeno de expansão da experiência do presente a partir do esgotamento da forma moderna de ordenar o tempo tornou-se um tema incontornável entre aqueles que

nas últimas décadas visaram se debruçar sobre os novos contornos e possibilidades da história desde a segunda metade do século vinte.

De maneira semelhante a Gumbrecht, François Hartog, por exemplo, passou a falar na existência de “regimes de historicidade” - jogos histórico-temporais, de combinações entre noções de passado, presente e futuro - capazes de revelar como a história é entendida nos mais variados grupos e contextos sócio-históricos.

Tomando de empréstimo a teoria koselleckiana dos tempos históricos, Hartog sustenta a tese de que após ter vivido o seu auge entre os séculos dezoito e dezenove, o regime de historicidade moderno passou a viver uma crise sem precedentes em seu significado especialmente após a queda do muro de Berlim e o fim do socialismo real em 1989.

Longe de concordar com a tese de Francis Fukuyama a respeito do “fim da história”, Hartog acredita que ao menos desde o final da Primeira Guerra Mundial o Ocidente tem passado por um processo de crise do tempo, com consequências radicais para a forma de entendimento das categorias de passado, presente e futuro (HARTOG, 2013, p. 20). Anteriormente orientada à futuridade do decurso histórico, a noção de história enquanto processo passou nas cinco últimas décadas por severas rupturas em seu significado, tendo as diversas convulsões do século vinte contribuído para a construção de uma consciência histórica na qual o presente teria se sobreposto de maneira ampla sobre as formas de compreensão do passado e sobre as próprias maneiras de conceber o advento do futuro.

O fim da utopia socialista, o boom memorialístico, os movimentos pós-colonialistas e o declínio das metanarrativas - anunciadas por Lyotard desde os anos 1970 - representariam, portanto, o início daquilo que Hartog denomina como o regime de historicidade “presentista”, no qual uma suspensão na produção do tempo histórico e uma separação radical entre experiência e expectativa marcariam a relação do homem ocidental com as limitadas possibilidades inerentes à história no final do século vinte e no início do século vinte e um.

O temor em relação ao futuro, a paralisia diante dos excessos do passado, as dúvidas em relação ao sentido da história e a prisão em um amplo presente seriam, portanto, marcas da crise vivida pela consciência histórica ocidental nas primeiras décadas do presente século.

Embora possua características próprias, as semelhanças que a crise atual possui em relação aos problemas debatidos no cenário intelectual de língua alemã, desde Burckhardt até Meinecke, parece-nos inegável.

Em alguns de seus aspectos básicos, o fenômeno do presentismo abordado por Gumbrecht e por Hartog, parece carregar consigo boa parte dos elementos que nutriram as discussões sobre a história e sobre o historicismo entre o fim do Oitocentos e a primeira metade do século vinte. Tanto àquela época quanto em dias atuais, o que parece estar em jogo é o esgotamento da noção moderna de história que, destituída de seu antigo caráter absoluto, parece não mais ser capaz de produzir uma confiança em seu significado, tampouco em uma relação coerente entre as dimensões do passado, do presente e do futuro.

Mas se nos tempos da discussão sobre o historicismo, os problemas e as contradições fundamentais do moderno conceito de história eram amplamente ignorados pela maior parte da historiografia profissional, os debates sobre o presentismo e sobre a atual crise da consciência histórica ocidental tornaram-se temas intransponíveis para todos aqueles que pretendem refletir de maneira séria sobre a tarefa do historiador no século vinte e um.

Com novas configurações e com um novo e mais vasto escopo, nas últimas décadas as questões que afligiram Meinecke e seus contemporâneos há mais de um século tornaram-se tópicos impossíveis de serem ignorados pelos historiadores e pelos representantes das humanidades como um todo. De forma ainda mais visível, os prejuízos da história apontados por Burckhardt e por Nietzsche no século dezenove, tomaram dimensões extremamente amplas no debate contemporâneo, passando a ocupar um lugar central nas discussões sobre a disciplina e sobre os próprios contornos da consciência histórica ocidental em dias atuais.

Dadas as semelhanças entre esses dois momentos vividos pela noção moderna de história, um exercício comparativo, de problematização e de sobreposição de sentidos torna-se praticamente inevitável. Afinal, teriam os debates sobre o historicismo do fim do Oitocentos e da primeira metade do século vinte alguma validade para se pensar a crise atual da história? Poderiam as soluções trazidas por nomes como Troeltsch, Weber, Hintze e Meinecke ainda ser úteis para uma reflexão sobre as possibilidades de

superação da latência e do presentismo existentes na consciência histórica contemporânea?

Boa parte do esforço por nós empreendido nas páginas anteriores seria vão caso não fôssemos capazes de, ainda que com alguns limites, responder afirmativamente a essas questões. A crise de ontem e os seus desdobramentos certamente são capazes de nos auxiliar a compreender parte dos problemas enfrentados hoje pela forma de se conceber a história em nossa realidade. Pensar esse tipo de relação e as possíveis reflexões dela derivadas como solução para a crise atual vivida pela história é o nosso objetivo no que segue.

Uma história para acreditar: a atual crise da história e os desafios do historiador no século vinte e um

É certo que apesar de bastante distintas em sua forma, as crises de ontem - do historicismo - e de hoje - do presentismo - resultaram do esgotamento do sentido que norteou a urdidura da história em tempos modernos.

Uma análise dos debates levados à cabo àquela época e em dias atuais não deixa dúvidas de que o que esteve e continua a estar em jogo nessas discussões é a capacidade de se acreditar na história - como processo e como narrativa -, em seus possíveis sentidos, e em seu potencial de estimular a ação e a possibilidade de intervenção dos indivíduos na realidade.

Nas antigas discussões sobre o historicismo ou nos atuais debates sobre o regime de historicidade presentista, o cerne do problema foi e continua a ser a capacidade de se pensar uma consciência histórica apta a superar os limites da antiga crença em uma história que, entendendo a si própria como um processo singular e inexorável, era capaz de guiar a humanidade rumo às benesses de um futuro qualitativamente superior.

Por isso, assim como Troeltsch, Hintze e Meinecke em sua época, nos últimos anos temos ouvido falar de muitas propostas que possuem por objetivo repensar aquilo que Zoltán Boldizsár Simon denominou recentemente como "a capacidade de agir sobre uma história na qual possamos acreditar" (SIMON, 2017, p. 2).

É na esteira dessa pretensão, portanto, que podemos compreender o objetivo de Rüsen em esclarecer a função orientadora da história através da ideia de matriz disciplinar,

assim como o último foco de Hayden White na dimensão prática – o “passado prático” – existente no estudo do passado (RÜSEN, 2005; WHITE, 2014). Mais recentemente, de igual modo, François Hartog visou também, dar um passo além em sua tese sobre o presentismo, engrossando as fileiras daqueles interessados em pensar possíveis bases para - voltar a - se acreditar "em - e na - história" (HARTOG, 2017, p. 9-10).

Em todos esses casos, a crença e o potencial de estímulo à ação derivados da história encontram-se no cerne de uma discussão preocupada em pensar as demandas políticas, sociais, culturais e ambientais existentes no século vinte e um. Não é de se estranhar, portanto, que todas essas agendas tenham direta ou indiretamente um elemento que as une: uma crítica ao moderno conceito de história e às consequências inerentes à sua forma de ordenar e de conceber o tempo.

Como reiterado em nossa introdução, poucos teóricos do século vinte foram aptos a dissecar de forma tão profunda essas bastante debatidas contradições provocadas pela temporalidade derivada da história moderna quanto a figura de Reinhart Koselleck. Em sua teoria dos tempos históricos, o historiador alemão foi capaz de esclarecer boa parte dos problemas oriundos da singularização das noções de tempo e de história na modernidade, figurando, portanto, como um ponto de partida essencial para pensarmos as possíveis soluções para a crise vivida atualmente pela história.

Em sua tese a respeito da existência de distintos "estratos do tempo", Koselleck pretendia esclarecer que, longe de representar uma substância massiva que se move de um período a outro, o entendimento dos homens sobre o passado e sobre a história seria constituído por uma multiplicidade de camadas temporais dotadas de durações próprias, exclusivas e impossíveis de serem mensuradas a partir de um padrão temporal apriorístico.

Utilizando uma metáfora geológica, os estratos do tempo representariam segundo Koselleck diversos planos, com durações diferentes e origens distintas, mas que, apesar disso estariam presentes e atuariam simultaneamente. Essa sensibilidade diante da dinâmica expressa por distintas temporalidades seria a chave para se destrinchar o fenômeno da simultaneidade do não simultâneo, revelando diacronias ou sincronias existentes em contextos históricos completamente heterogêneos (KOSELLECK, 2014, p. 9).

Assim, os estratos do tempo de Koselleck realizariam uma espécie de corte vertical através desse tempo geológico, sendo capazes de revelar as diacronias e as sincronias escamoteadas - quase sempre de forma violenta - pelo efeito da simultaneidade do não simultâneo. Não seria um exagero afirmar, dessa forma, que para Koselleck o objetivo maior da escrita história seria sempre o de revelar as tensões geradas a partir da sobreposição assincrônica e arbitrária desses distintos estratos do tempo.

Derivando do seu esforço em antropologizar as teses de Heidegger em *Ser e tempo* (1926), essa teoria koselleckiana dos estratos do tempo esteve presente em praticamente toda trajetória intelectual do historiador. Problematicando e desnaturalizando a temporalidade estabelecida pela experiência da modernidade, o trabalho de Koselleck representou uma importante contribuição para se desconstruir a percepção da história como um processo homogêneo e singular, favorecendo a emergência de formas mais plurais de compreensão da história e de suas possibilidades tanto no campo da teoria quanto nos termos de uma *práxis* histórico-política.

Consistindo naquilo que Frank Ankersmit recentemente identificou como o cerne da ontologia de Koselleck, essa teoria dos estratos do tempo possui a vantagem de ser orientada à alteridade, prezando pela compreensão de dinâmicas temporais distintas daquela estabelecida unicamente a partir da experiência europeia com a modernidade (ANKERSMIT, 2016, p. 5).

Sendo capaz de desconstruir e de estimular o entendimento e a emergência de temporalidades alternativas, a ontologia koselleckiana foi em grande medida responsável pelo surgimento nas últimas décadas de uma série de esforços pela superação da antiga maneira singular de conceber a história e a ideia de tempo no mundo ocidental.

A crítica ao eurocentrismo, a compreensão da complexa relação entre centros e periferias, a “provincialização” da Europa, além das distintas formas de se descolonizar o pensamento histórico surgidas nos últimos anos certamente encontram importantes subterfúgios na crítica da temporalidade estabelecida pela tese de Koselleck⁸³.

⁸³No que diz respeito à utilização da teoria koselleckiana dos tempos históricos para a problematização da experiência moderna ocidental, poderíamos mencionar historiadores como o mexicano Guillermo Zermeno Padilla, o brasileiro Valdeci Lopes de Araujo e os pesquisadores ligados de alguma forma ao projeto Iberoamericano de História Conceitual. No que diz respeito à historiografia pós-colonial, destacam-se autores indianos como Sanjay Seth, Sanjay Subrahmanyam e Dipesh Chakrabarty. Para um

Abrindo o pensamento histórico a novas e mais plurais maneiras de se conceber as categorias do tempo, esse tipo de ontologia certamente pôde se colocar como uma interessante via para se fugir das amarras causadas pelo esgotamento da antiga percepção temporal inerente ao moderno conceito de história.

Capaz de problematizar o tradicional ordenamento moderno entre as categorias de passado, presente e futuro, uma ontologia baseada na desconstrução da simultaneidade do não simultâneo coloca-se, portanto, como uma importante forma de superação ou mesmo de contestação da crise atual da história expressa através da tese do presentismo.

Afinal, desconstruídos os fundamentos do singular coletivo representado pelo conceito de história na modernidade e comprovada a pluralidade inerente à experiência humana com o tempo nos mais diversos lugares e realidades sócio-históricas do globo, seria ainda possível falar na construção coletiva de uma única experiência com o tempo no mundo - ocidental e não ocidental - nos últimos séculos? Ou serviria a insistência nessa narrativa apenas para reiterar a velha tendência eurocêntrica a se sobrepor a temporalidade moderna sobre concepções alternativas de tempo e de história?

Uma tentativa de oferecer respostas a esses questionamentos foi em grande parte o que norteou a escrita deste trabalho. Tendo exposto a nossa inclinação em concordar com o projeto koselleckiano, seria impossível, portanto, pregarmos um retorno à tese da história no singular ou à simples supressão de temporalidades alternativas em nome de uma defesa da velha matriz europeia de concepção histórica.

Essa abertura à diversidade das experiências não europeias com o tempo implicaria, deste modo, em pensar a história à contrapelo e de maneira descontínua, desconstruindo sua suposta universalidade, bem como a abrangência global dos seus inconvenientes e de sua crise.

Dito de outro modo, descolonizar a história e abri-la a uma leitura mais ampla da ideia de temporalidade poderia contribuir para a construção de uma multiplicidade de novas relações entre as culturas – ocidentais e não-ocidentais - que, livres da antiga hierarquia dos estratos do tempo - escamoteada pela simultaneidade do não simultâneo -, nos

panorama mais completo a respeito dessas tendências historiográficas de crítica ao eurocentrismo verificar o artigo *Historiografias periféricas em perspectiva global ou transnacional* (2017) de Pedro Afonso Cristovão dos Santos, Thiago Nicodemo e Mateus Pereira.

ofereceria novas agendas e novas formas de compreender os lugares do passado, do presente e do futuro em um – cada vez mais conectado - mundo do século vinte e um.

Mas se Koselleck foi capaz de identificar esse problema e de propor uma profícua resposta para os paradoxos da história em nosso tempo, seria um equívoco acreditar que o autor da história dos conceitos foi o primeiro a identificar essas fraturas e a propor, de forma inédita, uma solução para esses dilemas no século vinte⁸⁴.

Conforme o que o presente estudo visou demonstrar, a percepção das fragilidades existentes na moderna forma de entendimento da história já se encontrava presente nas discussões sobre as vantagens e as desvantagens da história - de Burckhardt, Nietzsche e Dilthey - no século dezenove, tendo encontrado forte expressão entre o fim do Oitocentos e o início do século vinte nos debates sobre o significado do historicismo fomentados por teólogos, filósofos, sociólogos e historiadores nos territórios de língua alemã.

Vimos que em Weber, Troeltsch, Hintze e Meinecke é possível encontrar uma ampla discussão a respeito das aporias da moderna noção de história, bem como uma série de importantes soluções para os dilemas de se viver em um mundo destituído de antigos dogmas ou de sentidos absolutos.

Na medida em que as reflexões daqueles intelectuais visavam superar o ceticismo e contribuir para a construção de novas formas de se acreditar na história, as suas propostas continuam a reverberar na historiografia, permanecendo como uma referência incontornável àqueles preocupados em solucionar os problemas da história no século vinte e um.

Além de resultarem nas mais diversas meditações epistemológicas, os *insights* de Weber, Troeltsch, Hintze e Meinecke em tempos de crise da história foram capazes de conduzi-los a uma profunda reflexão ontológica, na qual a experiência histórica de sua nação passou a ser entendida não mais apenas como o produto de um desenvolvimento orgânico e autossuficiente, mas sim a partir de sua integração com outras culturas e com interpretações renovadas sobre o significado do todo representado pela história universal.

⁸⁴ Niklas Olsen aponta que Koselleck não apenas estava ciente dos debates a respeito do historicismo do fim do Oitocentos e do início do século vinte, como o seu objetivo de desconstruir a história no singular derivava em grande medida de uma tentativa de solucionar os problemas - do relativismo e da ingenuidade teórico-metodológica - do historicismo (OLSEN, 2012, p. 58-63).

Fosse através do conceito de europeísmo em Troeltsch ou da perspectiva comparada proposta por Weber e Hintze, o que estava em jogo nos debates levados a cabo entre esses intelectuais àquele tempo era justamente a ideia de se adequar o conceito de história às consequências do desencantamento do mundo e da complexificação da realidade vivenciada pela Alemanha naquelas primeiras décadas do século vinte.

Que os conceitos e as proposições debatidas por essas figuras tenham ainda validade para se pensar a crise da história em nossa época, basta um breve olhar sobre a grande quantidade de estudos, traduções e monografias especializadas - em especial sobre Troeltsch e Hintze - surgidas nos últimos anos com o intuito de reinterpretar a obra desses autores à luz de questões pertinentes à historiografia do nosso século⁸⁵.

No caso de Meinecke e de sua participação no que ficou conhecida como a contenda do historicismo, a atualidade das soluções por ele sugeridas torna-se evidente na medida em que recapitulamos algumas das questões associadas à atual crise vivida pela história tanto no centro quanto nas periferias do mundo globalizado.

O atual apagamento da subjetividade dos sujeitos pela lógica do mercado, a negação da política e do papel do intelectual na esfera pública, o anti-intelectualismo, a crise das humanidades, além da supressão da espontaneidade dos indivíduos a partir de um elogio da técnica, do utilitarismo e da ultra-especialização são apenas alguns exemplos de temas que continuam a assombrar a historiografia e que encontraram, de forma direta ou indireta, algumas respostas nos escritos de Meinecke sobre a história e sobre o significado historicismo.

Ainda que incapaz de se adequar por completo à complexidade assumida por alguns desses problemas na atualidade, o legado intelectual de Meinecke certamente continuará a ser visitado por gerações futuras e por todos aqueles interessados em extrair do velho historiador a referência necessária para se compreender os limites e as possibilidades do pensamento histórico em tempos de crise dos mais básicos valores do humanismo e da democracia.

⁸⁵ Além dos inúmeros artigos e estudos especializados - citados em nosso segundo capítulo - a edição crítica dos trabalhos de Troeltsch (os *Kritische Gesamtausgabe*) começou a ser publicada em 1998, com encerramento previsto para o ano de 2018. Quanto aos trabalhos recentemente publicados sobre Hintze, destacamos a ampla abordagem realizada por Wolfgang Neugebauer no seu *Otto Hintze: Denkräume und Sozialwelten eines Historikers in der Globalisierung 1861-1940* de 2015.

Afinal, ao longo de sua vida e em todo o seu trabalho intelectual, a crença na história e em seu potencial transformador foi o principal fator motivador para a atuação de Meinecke como homem público e como historiador. Se no alvorecer do presente século, o imobilismo e a falta de confiança nas possibilidades da história continua a figurar como um desafio para os intelectuais e para o próprio futuro da democracia, o apelo meineckeano pelo entendimento das relações com o passado como um "espelho criativo" talvez possa servir como um marco àqueles interessados em estabelecer novas e cada vez mais plurais maneiras de se acreditar nas – atualmente tão depreciadas – histórias do século vinte e um.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes impressas:

Introdução

BRANISS, Christlieb Julius. *Die wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart als leitende Idee im akademischen Studium*. Hodegetische Vorträge, Gosohorsths Buchhandlung, Breslau, 1848.

DROYSEN, Johann G. *Grundriss der Historik*. Dritte Auflage, Verlag von Veit & Comp, 1882.

FEUERBACH, Ludwig. Kritik des Idealismus von F. Dorguth In: FEUERBACH, Ludwig. *Ludwig Feuerbachs sämtliche werke*. Druck und Verlag von Otto Wigand, Leipzig, 1846.

FICHTE, Immanuel Hermann. *System der Ethik*. Dyksche Buchhandlung, Leipzig, 1850.

HEUSSI, Karl. *Die Krisis des Historismus*. Verlag von JCB Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1932.

HINTZE, Otto. Troeltsch and the problems of historicism In: HINTZE, Otto. *The Historical Essays of Otto Hintze*. Oxford University Press, 1975.

KRAUSE, Karl Christian Friedrich. *Vorlesungen über das System der Philosophie*. In Commission der Dieterichschen Buchhandlung, 1828.

MANNHEIM, Karl. *Wissenssoziologie: Auswahl aus dem Werk*. H. Luchterhand, 1964.

MEINECKE, Friedrich. *Die Entstehung des Historismus*. 2 Bände. München/Berlin, 1936.

MEINECKE, Friedrich. Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus. In: *Schaffender Spiegel*, Stuttgart, 1948.

MEINECKE, Friedrich. *Historism: the rise of a new historical outlook*. Routledge & Kegan Paul, London, 1972.

MEINECKE, Friedrich. *Neue Briefe und Dokumente*. Gisela Bock und Gerhard A Ritter (ed.), R. Oldenbourg Verlag, München, 2012.

MEINECKE, Friedrich. Geschichte und Gegenwart. In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*. Werke IV, 2. Auflage, KF Koehler Verlag, Stuttgart, 1965.

MEINECKE, Friedrich. *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*. Koehler & Amelang, 2.ed, Leipzig, 1939.

PRANDTL, Carl. *Die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*: Festrede auszugsweise gelesen in der öffentlichen Sitzung der K. Akademie der Wissenschaften zur Vorfeier ihres dreiundneunzigsten Stiftungstages. K. Akademie der Wissenschaften, München, 1852.

TROELTSCH, Ernst. *Kritische Gesamtausgabe*. Friedrich Wilhelm Graf (Ed.), W. de Gruyter, 2008.

TROELTSCH, Ernst. *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902/1912): mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 5, Trutz Rendtorff; Stefan Pautler (Hrsg.), de Gruyter, Berlin; New York, 1998.

TROELTSCH, Ernst. *The social teaching of the Christian churches*. Westminster John Knox Press, 1992

TROELTSCH, Ernst. Die Krisis des Historismus. *Die neue Rundschau*, v. 33, n. 1922, p. 572-90, 1922.

SCHLEGEL, Friedrich. *Kritische-Schlegel-Ausgabe*. Paderborn, v. xvi, 1981.

WEBER, Max. *Ciência e política*: duas vocações. Editora Cultrix, 2004.

Capítulo I

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*: um ensaio. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

BURCKHARDT, Jacob. *Briefe*. Edited by Max Burckhardt. Basel: Benno Schwabe & Co, Bd. 1, 1949.

BURCKHARDT, Jacob. *Cartas*: Jacob Burckhardt. Alexander Dru (ed.). Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

BURCKHARDT, Jacob. História da cultura grega: introdução. In: MARTINS, E. C. R. (Org.). *A História pensada*. Teoria e método na historiografia europeia do século XIX. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2010.

BURCKHARDT, Jacob. História da Era da Revolução: introdução. In: MALERBA, Jurandir (Org.). *Lições de história*. Da história científica à crítica da razão metódica no limiar do século XX. 1ed.Porto Alegre; Rio de Janeiro: EdiPucRs; Ed. FGV, 2013.

BURCKHARDT, Jacob. *Reflexões sobre a história*. Zahar, Rio de Janeiro, 1961.

BURCKHARDT, Jacob. *The age of Constantine the Great*. University of California Press, 1983.

DE WETTE, Wilhelm. *Über Religion und Theologie*: Erlduterung zu seinem Lebrbuche uber Dogmatik. In der Realschulbuchhandlung, Berlin, 1815.

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Editora Unesp, 2010b.

DILTHEY, Wilhelm. *Briefwechsel: 1852-1882*. Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

DILTHEY, Wilhelm. *Der junge Dilthey*: Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern, 1852–1870, C. Misch, née Dilthey (ed.), 2nd ed., Göttingen, Germany: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.

DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*: Die geistige Welt - Einleitung in die Philosophie des Lebens.-Hälfte 1. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*: Weltanschauungslehre - Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. Vandenhoeck & Ruprecht; Bd. 8, 1991.

DILTHEY, Wilhelm. *Introdução às ciências humanas*. Editora Forense Universitária. Rio de Janeiro, 2010.

DILTHEY, Wilhelm. *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*: Aufsätze und Rezensionen aus Zeitungen und Zeitschriften, 1859-1874. Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.

HARNACK, Adolf von. *Das Wesen des Christentums: sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin* gehalten von Adolf v. Harnack. Mohr Siebeck, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. 2. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Niemeyer, 1901.

HUSSERL, Edmund. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

KÄHLER, Martin. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*. A. Deichertsche Verlagsbuch, Leipzig, 1892.

NIETZSCHE, Friedrich. *A origem da tragédia proveniente do espírito da música*. Erwin Theodor (trad.), Editora Cupolo, 1948.

NIETZSCHE, Friedrich. Considerações extemporâneas. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Coleção Os Pensadores: seleção de textos de Gérard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Der „Wille zur Macht“: kein Buch von Friedrich Nietzsche*. Bernd Jung (Ed.), 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e do inconveniente da história para a vida*. Antônio Calos Braga e Ciro Mioranza (trad.), Editora Escala, São Paulo, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Selected letters of Friedrich Nietzsche*. Doubleday, page & company, NY and Toronto, 1921.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Die fröhliche Wissenschaft*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Paulo César de Souza (trad.), Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Gesamtausgabe*. Vol. 1.4, W. de Gruyter, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich. Fado e História. In: MALERBA, Jurandir. *Lições de história: da história científica à crítica da razão metódica no limiar do século XX*. Porto Alegre: Edipucrs, FGV Editora, vol. 2, 2013.

MEINECKE, Friedrich. Ranke und Burckhardt In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Geschichte der Geschichtsschreibung*. Werke VII, R. Oldenbourg Verlag, München, 1968.

TROELTSCH, Ernst. *Der Historismus und seine Probleme*. Verlag von JCB Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1922.

RANKE, Leopold von. *Sämtliche Werke*. Alfred Dove (ed.). Duncker & Humblot, Leipzig, v. XV, 1877.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *The christian faith*. A&C Black, 1999.

STRAUSS, David Friedrich. *Das Leben Jesu*. Tübingen: CF Osiander, v. 1, 1835.

STRAUSS, David Friedrich; HOFFMANN, Wilhelm. *Das leben Jesu*: kritisch bearbeitet. P. Balzsche Buchhandlung, 1836.

SCHWEITZER, Albert. *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*. Trans. W. Montgomery and FC Burkitt, 1910.

Capítulo II

DELBRÜCK, Hans. *Erinnerungen, Aufsätze und Reden*. Verlag von Georg Stilke, Berlin, 1905.

DROYSEN, Johann Gustav. *Briefwechsel*. Hrsg. von Hudolf Hübner. Stuttgart : Deutsche Verlags-Anstalt, Bd. 2, 1929.

DROYSEN, Johann Gustav. *Grundriss der Historik*. Dritte, Umgearbeitete Auflage, Verlag von Veit&Comp, 1882.

EISLER, Rudolf. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Verlegt bei Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Berlin, Vol.1, 1910.

EUCKEN, Rudolf. *Geistige Strömungen der Gegenwart: Der Grundbegriffe der Gegenwart*. Veit & Comp, Leipzig, 1904.

HINTZE, Otto. Antrittsrede des Herrn. Hintze. In: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1914.

HINTZE, Otto. The formation of states and constitutional development: a study in history and politics In: HINTZE, Otto. *The Historical Essays of Otto Hintze*. Oxford University Press, 1975a.

HINTZE, Otto. Soziologische und geschichtliche Staatsauffassung. Zu Franz Oppenheimers System der Soziologie In: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, Bd. 86, Mohr Siebeck GmbH & Co, Tübingen, 1929.

HINTZE, Otto. Troeltsch and the problems of historicism In: HINTZE, Otto. *The Historical Essays of Otto Hintze*. Oxford University Press, 1975b.

HINTZE, Otto. Über individualistische und kollektivistische Geschichtsauffassung In: *Historische Zeitschrift*. Bd. 78, R. Oldenbourg, München und Leipzig, 1897.

HUMBOLDT, Wilhelm von. A tarefa do historiador. In: MARTINS, E. C. R. (Org.). *A História pensada*. Teoria e método na historiografia europeia do século XIX. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2010.

LAMPRECHT, Karl. Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft. In: *Deutsche Zeitschrift für Geschichts-wissenschaft*, v. 97, Paul Siebeck, Berlin, 1896.

LENZ, Max. *Die grossen Mächte*. Ein Rückblick auf unser Jahrhundert. Verlag von Gebrüder Paetel, Berlin, 1900.

MARCKS, Erich. *Wo stehen wir?* Die politischen, sittlichen und kulturellen Zusammenhänge unseres Krieges. Deutsche Verlags Anstalt, Stuttgart und Berlin, 1914.

MENGER, Carl. *Die Irrtümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie*. Alfred Hölder, KK Hof und Universitäts-Buchhändler, Wien, 1884.

RANKE, Leopold von. Die grosse Mächte. In: *Sämmtliche Werke*. Bd. 24, Duncker und Humblot, 1872.

SCHÄFER, Dietrich. *Aufsätze, Vorträge und Reden*. Fischer, Bd. 1, Jena, 1913.

SCHÄFER, Dietrich. *Unser Volk inmitten der Mächte*. Liebheit & Thiesen, 1915.

STAMMLER, Rudolf. *Über die Methode der geschichtlichen Rechtstheorie*. Festgabe zu Bernhard Windscheids fünfzigjährigem Doktorjubiläum, Halle a. d. Saale, 1888.

SYBEL, Heinrich von. Brief an Baumgarten In: HEYDERHOFF, Julius (Org.). *Die Sturmjahre der preußisch-deutschen Einigung 1859-1870*. Politische Briefe aus dem Nachlaß liberaler Parteiführer, v. 1. Bonn und Leipzig: Kurt Schroeder, 1925,

SYBEL, Heinrich von. Vorwort. In: SYBEL, Heinrich von (Org.). *Historische Zeitschrift*. v. 1, R. Oldenbourg, München, 1859.

TROELTSCH, Ernst. A crise atual da história. In: MALERBA, Jurandir. (Org.). *Lições de história: o caminho da ciência no longo século XIX*. Porto Alegre/Rio de Janeiro: Ed.PUCRS/FGV, 2010.

TROELTSCH, Ernst. Das Neunzehnte Jahrhundert. In: *Gesammelte Schriften*. Band 4, Hans Baron (Hrsg.), Tübingen, 1925.

TROELTSCH, Ernst. Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (1922). Friedrich Wilhelm Graf, Matthias Schlossberger (Hrsg.). *Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe* (Bd. 16), Walter de Gruyter, Berlin - New York, 2008.

TROELTSCH, Ernst. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. In: *Historische Zeitschrift*. Beihefte, v. 2, p. 3-103, 1928.

TROELTSCH, Ernst. Die Krisis des Historismus In: TROELTSCH, Ernst. *Schriften zur Politik und Kulturphilosophie* (1918-1923). Gangolf Hübinger, Johannes Mikuteit (Hrsg.), *Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe* (Bd. 15), Walter de Gruyter, Berlin - New York, 2002.

TROELTSCH, Ernst. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen, Verlag von JCB Mohr (Paul Siebeck), 1923.

TROELTSCH, Ernst. Der Kulturkrieg. In: *Deutsche Reden in schwerer Zeit*, vol. 3, Berlin, 1915.

TROELTSCH, Ernst. Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik. In: *Weltwirtschaftliches Archiv*, Bd. 18, 1922.

TROELTSCH, Ernst. *The absoluteness of Christianity and the history of religions*. Westminster John Knox Press, 1971.

TROELTSCH, Ernst. The Significance of the Historical Existence of Jesus for Faith (1911). In: MORGAN, Robert; PYE, Michael. *Ernst Troeltsch: Writings on Theology and Religion*. Atlanta: John Knox Press, 1977.

TROELTSCH, Ernst. *Protestantism and Progress: a historical study of the relation of Protestantism to the modern world*. Williams & Norgate, London - New York, 1912.

TROELTSCH, Ernst. Über historische und dogmatische Methode in der Theologie. In: TROELTSCH, Ernst. *Gesammelte Schriften II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen: J.C.B. Mohr, Paul Siebeck, p. 729-753, 1913.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Martin Claret, 4ª edição, São Paulo, 2011.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4ª reimpressão, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 2015.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. HH Gerth e C Wright Mills (Org.), 5ªed., LTC, Rio de Janeiro, 2013.

WEBER, Max. *Gesammelte Politische Schriften*. Drei Masken, München, 1921.

WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. Parte 1. Editora da Unicamp, Cortez Editora, 4ª Edição, 2001.

WEBER, Max. O sentido da "neutralidade axiológica" nas ciências sociais e econômicas In: WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. Parte 2. Editora da Unicamp, Cortez Editora, 4ª Edição, 2001b.

WEBER, Max. *Zur Politik im Weltkrieg: Schriften und Reden 1914-1918*. Wolfgang Mommsen; Gangolf Hübinger (hrsg.) Mohr Siebeck, 1988.

WENTSCHER, Max. *Ethik*. Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1902.

Capítulo III

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 8ª ed. Vozes, Petrópolis, 2013.

HEUSSI, Karl. *Die Krisis des Historismus*. Verlag von JCB Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1932.

MANN, Thomas. *Mario und der Zauberer/Unordnung und frühes Leid*. Nördlingen Einband: G. Lachenmaier, Reutlingen, 1990.

MEINECKE, Friedrich. Boyen und Roon. Zwei preussische Kriegsminister In: *Historische Zeitschrift*, Bd. 77, H. 2, : Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 1896b.

MEINECKE, Friedrich. *Das Leben des Generalfeldmarschalls Hermann von Boyen*. Erster Band (1771-1814). Cotta'schen Buchhandlung, Stuttgart, 1896a.

MEINECKE, Friedrich. *Das Leben des Generalfeldmarschalls Hermann von Boyen*. Zweiter Band (1814-1848). Cotta'schen Buchhandlung, Stuttgart, 1899.

MEINECKE, Friedrich. *Das Zeitalter der deutschen Erhebung 1795-1815*. Velhagen & Klasing, Bielefeld und Leipzig, 1906.

MEINECKE, Friedrich. Die Krisis des Historismus. Von Karl Heussi In: *Historische Zeitschrift*, Bd. 149, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, München, 1933.

MEINECKE, Friedrich. *Erlebtes: 1862-1901*. Koethler und Amelang, Leipzig, 1941.

MEINECKE, Friedrich. *La catástrofe alemana: comentarios y recuerdos*. Editorial nova, Buenos Aires, 1947.

MEINECKE, Friedrich. *Machiavelism: the doctrine of raison d'État and its place in modern history*. Transaction publishers, New Brunswick and London, 1998.

MEINECKE, Friedrich. Ranke und Burckhardt In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Geschichte der Geschichtsschreibung*. Werke VII, R. Oldenbourg Verlag, München, 1968.

MEINECKE, Friedrich. *Strassburg/Freiburg/Berlin, 1901-1919: Erinnerungen*. KF Koehler Verlag, Stuttgart, 1949.

MEINECKE, Friedrich. *Neue Briefe und Dokumente*. Gisela Bock und Gerhard A Ritter (ed.), R. Oldenbourg Verlag, München, 2012.

MEINECKE, Friedrich. Verfassung und Verwaltung der deutschen Republik In: MEINECKE, Friedrich. *Politische Schriften und Reden*. Toeche-Mittler Verlag, Werke Bd. 2, Darmstadt, 1958.

MEINECKE, Friedrich. *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*. Verlag von R. Oldenbourg, München und Berlin, 1908.

SCHMITT, Carl. *Dictatorship: from the origin of the modern concept of sovereignty to proletarian class struggle*. Polity Press, Cambridge, 2014.

BELOW, Georg von. Deutsche Geschichte. In: *Historische Zeitschrift*, Bd. 71, R. Oldenbourg Verlag, München und Leipzig, 1893.

DROYSEN, Johann G. Die Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft In: *Historische Zeitschrift*, bd. 9, Cotta'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1863.

HERDER, Johann Gottfried. Ideen zur Geschichte der Menschheit. HERDER, Johann Gottfried. *Sämmtliche Werke: zur Philosophie und Geschichte*. Siebenter Theil, JG Cotta'schen Buchhandlung, Stuttgart und Tübingen, 1828.

HERDER, Johann Gottfried. Ideias para a Filosofia da História da Humanidade In: GARDINER, Patrick. *Teorias da História*. Fundação Calouste Gulbenkian, 4ªed, Lisboa, 1995.

HERDER, Johann Gottfried. Philosophy of Language In: HERDER, Johann Gottfried. *Philosophical Writings*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

HINTZE, Otto. Über individualistische und kollektivistische Geschichtsauffassung In: *Historische Zeitschrift*. Bd. 78, R. Oldenbourg, München und Leipzig, 1897.

HUMBOLDT, Wilhelm von. A tarefa do historiador. In: MARTINS, E. C. R. (Org.). *A História pensada. Teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2010.

HUMBOLDT, Wilhelm von. Geschichte des Verfalls und Unterganges der Griechischen Freistaaten. In: HUMBOLDT, Wilhelm von. *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Albert Leitzmann (Hrsg.) Band III, Zweite Hälfte, B. Behrs Verlag, Berlin, 1904.

LAMPRECHT, Karl. *Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft*. R. Gaertners Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1896.

MEINECKE, Friedrich. *Ausgewählte Briefwechsel*. Werke, Bd. VI, KF. Koehler, Stuttgart, 1962.

MEINECKE, Friedrich. Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*. Werke IV, KF Koehler Verlag, Stuttgart, 1959d.

MEINECKE, Friedrich. Geleitwort zum 100. Bande der Historischen Zeitschrift. In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Geschichte der Geschichtsschreibung*. R. Oldenbourg Verlag, München, 1968b.

MEINECKE, Friedrich. Germanischer und romanischer Geist im Wandel der deutschen Geschichtsauffassung In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*. Werke IV, KF Koehler Verlag, Stuttgart, 1959b.

MEINECKE, Friedrich. Heinrich von Sybel: Nachruf. In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Geschichte der Geschichtsschreibung*. Werke VII, R. Oldenbourg Verlag, München, 1968.

MEINECKE, Friedrich. Karl Lamprecht: Zum Streit um die kollektivistische Geschichtsschreibung (1896 bis 1910). In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Geschichte der Geschichtsschreibung*. Werke VII R. Oldenbourg Verlag, München, 1968b.

MEINECKE, Friedrich. *Machiavelism: the doctrine of raison d'État and its place in modern history*. Transaction publishers, New Brunswick and London, 1998.

MEINECKE, Friedrich. Persönlichkeit und geschichtliche Welt In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*. Werke IV, KF Koehler Verlag, Stuttgart, 1959c.

MEINECKE, Friedrich. Rankes Grosse Mächte. In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Geschichte der Geschichtsschreibung*. Werke VII, R. Oldenbourg Verlag, München, 1968c.

MEINECKE, Friedrich. Willensfreiheit und Geschichtswissenschaft In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*. Werke IV, KF Koehler Verlag, Stuttgart, 1959a.

RANKE, Leopold von. *Die deutschen Mächte und der Fürstenbund*. Deutsche Geschichte von 1780 bis 1790, Werke 31 und 32, Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig, 1875.

RANKE, Leopold von. The young Ranke's vision of history and god. (Excerpts from a letter to his brother Heinrich from Frankfurt/Oder, end of March 1829) In: RANKE, Leopold von. *The Theory and Practice of History*: Edited with an introduction by Georg G. Iggers. Routledge, 2011.

RANKE, Leopold von. O conceito de história universal In: Estevão de Rezende Martins. (Org.). *A história pensada: teoria e método da historiografia europeia do século XIX*. 1ed.São Paulo: Contexto, 2010.

Capítulo IV

BELOW, Georg von. Deutsche Geschichte. In: *Historische Zeitschrift*, Bd. 71, R. Oldenbourg Verlag, München und Leipzig, 1893.

DROYSEN, Johann G. Die Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft In: *Historische Zeitschrift*, bd. 9, Cotta'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1863.

HERDER, Johann Gottfried. Ideen zur Geschichte der Menschheit. HERDER, Johann Gottfried. *Sämmtliche Werke: zur Philosophie und Geschichte*. Siebenter Theil, JG Cotta'schen Buchhandlung, Stuttgart und Tübingen, 1828.

HERDER, Johann Gottfried. Ideias para a Filosofia da História da Humanidade In: GARDINER, Patrick. *Teorias da História*. Fundação Calouste Gulbenkian, 4ªed, Lisboa, 1995.

HERDER, Johann Gottfried. Philosophy of Language In: HERDER, Johann Gottfried. *Philosophical Writings*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

HINTZE, Otto. Über individualistische und kollektivistische Geschichtsauffassung In: *Historische Zeitschrift*. Bd. 78, R. Oldenbourg, München und Leipzig, 1897.

HUMBOLDT, Wilhelm von. A tarefa do historiador. In: MARTINS, E. C. R. (Org.). *A História pensada*. Teoria e método na historiografia europeia do século XIX. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2010.

HUMBOLDT, Wilhelm von. Geschichte des Verfalls und Unterganges der Griechischen Freistaaten. In: HUMBOLDT, Wilhelm von. *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Albert Leitzmann (Hrsg.) Band III, Zweite Hälfte, B. Behrs Verlag, Berlin, 1904.

LAMPRECHT, Karl. *Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft*. R. Gaertners Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1896.

LEIBNIZ, G.W. *Sämtliche Schriften und Briefe*. German Academy of Sciences. Berlin: Akademie Verlag, 1923.

MEINECKE, Friedrich. *Ausgewählte Briefwechsel*. Werke, Bd. VI, KF. Koehler, Stuttgart, 1962.

MEINECKE, Friedrich. Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*. Werke IV, KF Koehler Verlag, Stuttgart, 1959d.

MEINECKE, Friedrich. Geleitwort zum 100. Bande der Historischen Zeitschrift. In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Geschichte der Geschichtsschreibung*. R. Oldenbourg Verlag, München, 1968b.

MEINECKE, Friedrich. Germanischer und romanischer Geist im Wandel der deutschen Geschichtsauffassung In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*. Werke IV, KF Koehler Verlag, Stuttgart, 1959b.

MEINECKE, Friedrich. Heinrich von Sybel: Nachruf. In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Geschichte der Geschichtsschreibung*. Werke VII, R. Oldenbourg Verlag, München, 1968a.

MEINECKE, Friedrich. Karl Lamprecht: Zum Streit um die kollektivistische Geschichtsschreibung (1896 bis 1910). In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Geschichte der Geschichtsschreibung*. Werke VII R. Oldenbourg Verlag, München, 1968a.

MEINECKE, Friedrich. *Machiavelism: the doctrine of raison d'État and its place in modern history*. Transaction publishers, New Brunswick and London, 1998.

MEINECKE, Friedrich. Persönlichkeit und geschichtliche Welt In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*. Werke IV, KF Koehler Verlag, Stuttgart, 1959c.

MEINECKE, Friedrich. Rankes Grosse Mächte. In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Geschichte der Geschichtsschreibung*. Werke VII, R. Oldenbourg Verlag, München, 1968c.

MEINECKE, Friedrich. Willensfreiheit und Geschichtswissenschaft In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*. Werke IV, KF Koehler Verlag, Stuttgart, 1959a.

RANKE, Leopold von. *Die deutschen Mächte und der Fürstenbund*. Deutsche Geschichte von 1780 bis 1790, Werke 31 und 32, Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig, 1875.

RANKE, Leopold von. The young Ranke's vision of history and god. (Excerpts from a letter to his brother Heinrich from Frankfurt/Oder, end of March 1829) In: RANKE, Leopold von. *The Theory and Practice of History*: Edited with an introduction by Georg G. Iggers. Routledge, 2011.

RANKE, Leopold von. O conceito de história universal In: Estevão de Rezende Martins. (Org.). *A história pensada: teoria e método da historiografia européia do século XIX*. 1ed. São Paulo: Contexto, 2010.

Capítulo V

KRAUSE, Karl Christian Friedrich. *Vorlesungen über das System der Philosophie*. Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Göttingen, 1828.

MEINECKE, Friedrich. *Erlebtes: 1862-1901*. Koethler und Amelang, Leipzig, 1941.

MEINECKE, Friedrich. Kausalitäten und Werte in der Geschichte In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*. Werke IV, 2. Auflage, KF Koehler Verlag, Stuttgart, 1965.

MEINECKE, Friedrich. Geschichte und Gegenwart. In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*. Werke IV, 2. Auflage, KF Koehler Verlag, Stuttgart, 1965b.

MEINECKE, Friedrich. Leopold von Ranke In: MEINECKE, Friedrich. *Historism: the rise of a new historical outlook*. Routledge & Kegan Paul, London, 1972b.

MEINECKE, Friedrich. *Machiavelism: the doctrine of raison d'État and its place in modern history*. Transaction publishers, New Brunswick and London, 1998.

MEINECKE, Friedrich. *Neue Briefe und Dokumente*. Gisela Bock und Gerhard A Ritter (ed.), R. Oldenbourg Verlag, München, 2012.

MEINECKE, Friedrich. Goethe In: MEINECKE, Friedrich. *Historism: the rise of a new historical outlook*. Routledge & Kegan Paul, London, 1972.

MEINECKE, Friedrich. Von der Krisis des Historismus In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*. Werke IV, 2. Auflage, KF Koehler Verlag, Stuttgart, 1965c.

MEINECKE, Friedrich. Gedanken über Welt- und Universalgeschichte In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*. Werke IV, 2. Auflage, KF Koehler Verlag, Stuttgart, 1965d.

MEINECKE, Friedrich. Zur Entstehungsgeschichte des Historismus und des Schleiermacherschen Individualitätsgedankens In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*. Werke IV, 2. Auflage, KF Koehler Verlag, Stuttgart, 1965e.

Considerações finais

MEINECKE, Friedrich. *Aphorismen und skizzen zur Geschichte*. Koehler& Amelang, Leipzig, 1942.

MEINECKE, Friedrich. *La catástrofe alemana: comentarios y recuerdos*. Editorial nova, Buenos Aires, 1947.

Bibliografia secundária

ADAMS, James Luther. Introduction. In: TROELTSCH, Ernst. *The absoluteness of Christianity and the history of religions*. Westminster John Knox Press, 1971.

ALBERT, Hans. *Ökonomische Ideologie und politische Theorie: das ökonomische Argument in der ordnungspolitischen Debatte*. Schwartz, 1972.

ANDERSON, Eugene N. Meineckes 'Ideengeschichte' and the Crisis in Historical Thinking In: CATE, James Lea; ANDERSON, Eugene N. *Medieval and Historiographical Essays in Honor of James Westphal Thompson*. University of Chicago Press, 1938.

ANDERSON, Benedict R. O'G. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANKERSMIT, Frank R. Historicism: an attempt at synthesis. *History and Theory*, p. 143-161, 1995.

ANKERSMIT, Frank R. Reply to Professor Iggers. *History and Theory*, p. 168-173, 1995B.

ANKERSMIT, Frank R. Koselleck on 'histories' versus 'History' or: historical ontology versus historical epistemology In: *2nd Conference of The International Network for the Theory of History - The Practical Past: on the advantages & disadvantages of history for life*, Ouro Preto, Brazil, 2016.

ASSIS, Arthur Alfaix. A didática da história de JG Droysen: constituição e atualidade1. *Revista Tempo*, v. 20, p. 1-18, 2014.

ASSIS, Arthur Alfaix . Friedrich Meinecke. In: Jurandir Malerba. (Org.). *Lições de história*. Da história científica à crítica da razão metódica no limiar do século XX. 1ed.Porto Alegre; Rio de Janeiro: EdPucRs; Ed. FGV, 2013.

ASSIS, Arthur Alfaix . Johann Gustav Droysen (1808-1884). In: Estevão de Rezende Martins. (Org.). *A História pensada*. Teoria e método na historiografia europeia do século XIX. São Paulo: Contexto, 2010.

BALAKRISHNAN, Gopal. *The Enemy: an intellectual portrait of Carl Schmitt*. Verso, London - New York, 2000.

BAMBACH, Charles R. *Heidegger, Dilthey, and the crisis of historicism*. Cornell University Press, 1995.

BARROS, José D'Assunção . *Teoria da História*, volume II. Os primeiros paradigmas: Positivismo e Historicismo. 1. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

BEISER, Frederick C. *The German historicist tradition*. Oxford University Press, 2011.

BENTIVOGLIO, J. C. . Leopold von Ranke. In: MALERBA, Jurandir. (Org.). *Lições de História*. 1ed.Rio de Janeiro: FGV, 2010.

BENTIVOGLIO, J. C. . A Historische Zeitschrift e a historiografia alemã do século XIX. *História da Historiografia*, v. 6, p. 81-101, 2011.

BERGER, Stefan. *The search for normality: national identity and historical consciousness in Germany since 1800*. Berghahn Books, 1997.

BERDING, Helmut. Leopold von Ranke. In: KOSLOWSKI, Peter (Ed.). *The discovery of historicity in german idealism and historism*. Springer Science & Business Media, 2006.

BESSON, Waldemar. Friedrich Meinecke und die Weimarer Republik: Zum Verhältnis von Geschichtsschreibung und Politik. In: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*. Heft 2, De Gruyter Oldenbourg, Berlin, 1959.

BIALAS, Wolfgang. *Die Historismusdebatte in der Weimarer Republik*. Peter Lang, Frankfurt am Main, 1996.

BIERNACKI, Loriliai; CLAYTON, Philip (Ed.). *Panentheism across the World's Traditions*. Oxford University Press, 2014.

BLANKE, Horst Walter. *Historiographieggeschichte als Historik*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1991.

BLANKE, Horst Walter; RÜSEN, Jörn. *Von der Aufklärung zum Historismus*. Zum Strukturwandel des historischen Denkens, Paderborn, 1984.

BLUMENBERG, Hans. *The legitimacy of the modern age*. Trans. Robert M. Wallace. Cambridge, MA: MIT Press, 1983.

BOCK, Gisela. Friedrich Meinecke und seine Briefe In: MEINECKE, Friedrich. *Neue Briefe und Dokumente*. Gisela Bock und Gerhard A Ritter (ed.), R. Oldenbourg Verlag, München, 2012.

BOCK, Gisela. Meinecke, Machiavelli und der Nationalsozialismus In: BOCK, Gisela; SCHÖNPFLUG, Daniel. *Friedrich Meinecke in seiner Zeit*. Franz Steiner Verlag, Pallas Athene - 19, Stuttgart, 2006.

BOCK, Gisela; RITTER, Gerhard A. Lebensstationen Friedrich Meineckes In: MEINECKE, Friedrich. *Neue Briefe und Dokumente*. Gisela Bock und Gerhard A Ritter (ed.), R. Oldenbourg Verlag, München, 2012.

BOCK, Gisela; SCHÖNPFLUG, Daniel. *Friedrich Meinecke in seiner Zeit*. Studien zu Leben und Werk. Pallas Athene, Bd. 19, Stuttgart, 2006.

BOLLNOW, Otto Friedrich. Dilthey, Wilhelm Christian Ludwig. In: *Neue Deutsche Biographie*, 3, 1957.

BOS, Jacques. Nineteenth-Century Historicism and Its Predecessors: Historical Experience, Historical Ontology and Historical Method In: BOD, Rens; MAAT, Jaap; WESTSTEIJN, Thijs. *The Making of the Humanities: Volume II-From Early Modern to Modern Disciplines*. Amsterdam University Press, 2012.

BULHOF, Ilsen. *Wilhelm Dilthey: a hermeneutic approach to the study of history and culture*. Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, Boston, London, 1980.

BOURDIEU, Pierre. *The political ontology of Martin Heidegger*. Stanford University Press, Stanford, 1991.

BURKE, Peter. Introdução: Jacob Burckhardt e o Renascimento italiano. In: BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

BROBJER, Thomas H. *Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography*. University of Illinois Press, 2008.

BRUCH, Rüdiger vom. Ein Gelehrtenleben zwischen Bismarck und Adenauer. In: BOCK, Gisela; SCHÖNPFLUG, Daniel. *Friedrich Meinecke in seiner Zeit*. Franz Steiner Verlag, Pallas Athene - 19, Stuttgart, 2006.

BUSSMANN, Walter. Friedrich Meinecke. Zum Gedenken an seinem 100. Geburtstag In: *Aus Parlament und Zeitgeschichte*, Societäts-Verlag, Bonn, 1963.

CAME, Daniel. The Aesthetic Justification of Existence. In: PEARSON, Keith Ansell (Ed.). *A companion to Nietzsche*. John Wiley & Sons, 2008.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press, 2000.

CHAPMAN, Mark. *Ernst Troeltsch and liberal theology: religion and cultural synthesis in Wilhelmine Germany*. Oxford, New York, 2001.

CHICKERING, Roger. *Karl Lamprecht: a German academic life (1856-1915)*. Humanities Press International, New Jersey, 1993.

CHO, Joanne Miyang. Historicism and Civilizational Discontinuity in Spengler and Troeltsch In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, vol. 51, No. 3, Brill, 1999.

CHO, Joanne Miyang. The crisis of historicism and Troeltsch's Europeanism. In: *History of European ideas*, v. 21, n. 2, p. 195-207, 1995.

COSTA LIMA, Luiz. Alguém para ser conhecido: Jacob Burckhardt. In: Jacob Burckhardt. (Org.). *Cartas: Jacob Burckhardt*. 1ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

CYMOREK, Hans. *Georg von Below und die deutsche Geschichtswissenschaft um 1900*. Franz Steiner Verlag, 1998.

D'AMICO, Robert. Historicism. In: TUCKER, Aviezer (Ed.). *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*. John Wiley & Sons, 2011.

DAVANEY, Sheila Greeve. *Historicism: the once and future challenge for theology*. Fortress Press, 2006.

DEHIO, Ludwig. *Friedrich Meinecke, der Historiker in der Krise: Festrede gehalten am Tage des 90. Geburtstages*. Colloquium-Verlag, Berlin-Dahlem, 1953.

DOERING-MANTEUFFEL, Anselm. Mensch, Maschine, Zeit. Fortschrittsbewußtsein und Kulturkritik im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. In: *Jahrbuch des Historischen Kollegs*, München, p. 91-119, 2003.

DOS SANTOS, Pedro A; NICODEMO, Thiago L; PEREIRA, Mateus Henrique. Historiografias periféricas em perspectiva global ou transnacional: eurocentrismo em questão In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, nº 60, 2017.

DWYER, Philip G. *The Rise of Prussia 1700-1830*. Routledge, London, 2014.

FAULENBACH, Bernd. *Ideologie des deutschen Weges: Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*. Beck, 1980.

FAULENBACH, Bernd. *Geschichte der SPD: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. CH Beck, München, 2012.

FERNANDES, C. S.. Jacob Burckhardt. História da Era da Revolução: introdução. In: MALERBA, Jurandir. (Org.). *Lições de História: Da história científica à crítica da razão metódica no limiar do século XX*. 1ed. Rio de Janeiro; Porto Alegre: Editora FGV; Editora PUC-RS, 2013a.

FERNANDES, C. S.. Jacob Burckhardt e o Renascimento na Itália. In: LOPES, Marcos A. & BENTIVOGLIO, Julio. (Org.). *A constituição da história como ciência: de Ranke a Braudel*. 1ed.Petrópolis: Vozes, 2013b.

FRANK, Manfred. Metaphysical foundations: a look at Schleiermacher's Dialectic. In: MARINHA, Jacqueline. *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Cambridge University Press, 2005.

FREI, Hans W. *The eclipse of biblical narrative: A study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics*. Yale University Press, 1974.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: Complemento e índices*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

GAY, Peter. *O estilo na história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GEISS, Imanuel. Kritische Rückblick auf Friedrich Meinecke In: GEISS, Imanuel. *Studien über Geschichte und Geschichtswissenschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972.

GERHARD, Dietrich. Otto Hintze: His Work and His Significance in Historiography In: *Central European History*, vol. 3, no. 1/2, Cambridge University Press, 1970.

GERTH, H.H; MILLS, C. Wright. Introdução: o homem e sua obra In: WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. HH Gerth e C Wright Mills (Org.), 5ªed., LTC, Rio de Janeiro, 2013.

GERTZ, René Ernani. Max Weber. In: Jurandir Malerba. (Org.). *Lições de História: da história científica à crítica da razão metódica no limiar do século XX*. 1ed.Porto Alegre: EDIPUCRS/Editora FGV, 2013.

GIACOA JUNIOR, O. Friedrich Nietzsche. Fado e História. In: MALERBA, Jurandir. *Lições de história: da história científica à crítica da razão metódica no limiar do século XX*. Porto Alegre: Edipucrs, FGV Editora, vol. 2, 2013.

GILBERT, Felix. Introduction: Otto Hintze (1861-1940). In: HINTZE, Otto. *The Historical Essays of Otto Hintze*. Oxford University Press, 1975.

GILBERT, Felix. Introduction In: MEINECKE, Friedrich. *Cosmopolitanism & the National State*. Princeton University Press, New Jersey, 1970.

GORDON, Peter E; MCCORMICK, John P. Introduction: Weimar thought: continuity and crisis In: GORDON, Peter E; MCCORMICK, John P (Ed.). *Weimar Thought: a contested legacy*. Princeton University Press, New Jersey, 2013. GRAF, Friedrich Wilhelm. *Fachmenschenfreundschaft: Studien zu Troeltsch und Weber*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2014.

GOSSMAN, Lionel. *Basel in the age of Burckhardt: a study in unseasonable ideas*. University of Chicago Press, 2002.

GRAF, Friedrich Wilhelm. Geschichte durch Übergeschichte überwinden. Antihistoristisches Ge-Schichtsdenken in der deutschen Theologie der 1920er Jahre. In: RÜSEN, Jörn; KÜTTLER Wolfgang; SCHULIN, Ernst. *Geschichtsdiskurs 4. Krisenbewußtsein: Katastrophenerfahrungen und Innovation 1880-1945*, Frankfurt am Main, 1997.

GRAF, Friedrich Wilhelm. Friendship between Experts: notes on Weber and Troeltsch. In: MOMMSEN, Wolfgang; OTERHAMMEL, Jürgen. *Max Weber and his contemporaries*. Routledge Library Editions, New York, 2006.

GRAF, Friedrich Wilhelm; SCHLOSSBERGER, Matthias. Einleitung. In: GRAF, Friedrich Wilhelm; SCHLOSSBERGER, Matthias. *Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe* (Bd. 16), Walter de Gruyter, Berlin - New York, 2008.

GREMMELS, Herbert. *Friedrich Meineckes Anschauung von Staat und Nation*. Phil. Diss. (masch), Marburg, 1950.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Depois de 1945: latência como origem do presente*. Editora Unesp, 2014.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea*. Editora Unesp, São Paulo, 2015.

HAMILTON, Paul. *Historicism*. London and New York: Routledge, 1996.

HARDTWIG, Wolfgang. Die Krise des Geschichtsbewusstseins in Kaiserreich und Weimarer Republik und der Aufstieg des Nationalsozialismus. In: HARDTWIG, Wolfgang. *Hochkultur des bürgerlichen Zeitalters*. Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

HARDTWIG, Wolfgang. Einleitung In: HARDTWIG, Wolfgang (Hrsg.). *Ordnungen in der Krise: zur politischen Kulturgeschichte Deutschlands (1900-1933)*. R. Oldenbourg Verlag, München, 2007.

HARDTWIG, Wolfgang. Geschichtsreligion-Wissenschaft als Arbeit-Objektivität. *Historische Zeitschrift*, v. 252, n. JG, p. 1-32, 1991.

HARDTWIG, Wolfgang. *Ordnungen in der Krise: zur politischen Kulturgeschichte Deutschlands 1900-1933*. Oldenbourg Verlag, 2007.

HARDTWIG, Wolfgang. *Geschichtskultur und Wissenschaft*. DTV, München, 1990.

HARDTWIG, Wolfgang. Von preußens Aufgabe in Deutschland zu Deutschlands Aufgabe in der welt. Liberalismus und Borussianisches Geschichtsbild Zwischen Revolution und Imperialismus In: *Historische Zeitschrift*, vol. 231, H. 2, Oct, 1980.

HARRINGTON, Austin. Ernst Troeltsch's concept of Europe. In: *European Journal of Social Theory*, v. 7, n. 4, p. 479-498, 2004.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Tradução de Andréa S. de Menezes, Bruna Breffart, Camila R. Moraes, Maria Cristina de A. Silva e Maria Helena Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

HARTOG, François. *Crer em história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

HARTSHORNE, Charles; REESE, William Reese (Ed.). *Philosophers Speak of God*. 2nd ed. Amherst, N.Y, Humanity Books, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Marco Antônio Casanova (trad.), 2.ed., Forense, Rio de Janeiro, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Vozes, Petrópolis, 2005.

HENNIS, Wilhelm. Max Webers Fragestellung. In: *Zeitschrift für Politik*. Vol. 29, nº 3, 1982.

HERF, Jeffrey. *O modernismo reacionário: tecnologia, cultura e política na República de Weimar e no Terceiro Reich*. São Paulo, Ensaios, Campinas, 1993.

HERZFELD, Hans. Friedrich Meinecke. Zu seinem 90. Geburtstage In: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*. Bd. 3, Klett-Verlag, Stuttgart, 1952.

HEUSS, Theodor. Ein Grusswort (an Friedrich Meinecke) In: *Historische Zeitschrift*, Bd. 174, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 1952.

HIDAS, Zoltán. *Entzauberte Geschichte: Max Weber und die Krise des Historismus*. Peter Lang, 2004.

HINDE, John R. *Jacob Burckhardt and the crisis of modernity*. McGill-Queen's Press-MQUP, Montreal, 2000.

HINRICHS, Carl. Introduction In: MEINECKE, Friedrich. *Historism: the rise of a new historical outlook*. Routledge & Kegan Paul, London, 1972.

HINTZE, Otto. Droysen, Johann Gustav. In: *Allgemeine Deutsche Biographie*. Bd. 48. Duncker & Humblot, Leipzig, 1904.

HINRICHS, Carl. *Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit*. Musterschmidt, 1954.

HINRICHS, Carl. Introduction In: MEINECKE, Friedrich. *Historism: the rise of a new historical outlook*. Routledge & Kegan Paul, London, 1972.

HOBBSAWM, Erich; RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HODGES, H.A. *The philosophy of Wilhelm Dilthey*. Routledge & Kegan Paul, 1952.

HOFER, Walther. *Geschichtschreibung und Weltanschauung: Betrachtungen zum Werk Friedrich Meineckes*. Oldenbourg, 1950.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Leopold Von Ranke*. História. São Paulo: Ática, 1979.

HOLLINGDALE, Reginald John. *Nietzsche: The man and his philosophy*. Cambridge University Press, 2001.

HOWARD, Thomas A. *Religion and the Rise of Historicism: W.M.L. De Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness*. Cambridge University Press, 2000.

HÜBINGER, Gangolf; TERWEY, Andreas. Einleitung. In: GRAF, Friedrich Wilhelm; ALBRECHT, Christian; DREHSEN, Volker; HÜBINGER, Gangolf; RENDTORFF, Trutz. *Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 17, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 2006.

IGGERS, Georg. Historicism: The History and Meaning of the Term In: *Journal of the History of Ideas*, vol. 56, No. 1, 1995.

IGGERS, Georg. Introduction. In: RANKE, Leopold von. *The Theory and Practice of History*: Edited with an introduction by Georg G. Iggers. Routledge, 2011.

IGGERS, Georg. *New directions in European historiography*. Wesleyan University Press, 1984.

IGGERS, Georg. *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. Rev. ed. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1983.

JAEGER, Friedrich. *Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung: Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber*, 1994.

JAEGER, Friedrich. Theorietypen der Krise des Historismus. In: BIALAS, Wolfgang; RAULET, Gérard. *Die Historismusdebatte in der Weimarer Republik*. Peter Lang, Frankfurt am Main, 1996.

JAEGER, Friedrich; RÜSEN, Jörn. *Geschichte des Historismus: eine einföhrung*. CH Beck, 1992.

JALBERT, John E. Husserl's position between Dilthey and the Windelband-Rickert school of Neo-Kantianism. *Journal of the History of Philosophy*, v. 26, n. 2, p. 279-296, 1988.

JARAUSCH, Konrad. The Institutionalization of History in Eighteenth-Century Germany. In: BÖDEKER, Hans Erich et al. *Aufklärung und Geschichte*. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert. Gottingen and Zurich, 1986.

JOAS, Hans. The contingency of secularization: reflections on the problem of secularization in the work of Reinhart Koselleck In: JOAS, Hans. *The Benefit of Broad Horizons: Intellectual and Institutional Preconditions for a Global Social Science: Festschrift for Bjorn Wittrock on the Occasion of His 65th Birthday*. 2010.

KÄMMERER, Wolfgang. *Friedrich Meinecke und das Problem des Historismus*. Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2014.

KAEGI, Werner. Jacob Burckhardt: eine Biographie. KAEGI, Werner. *Die Zeit der Klassischen Werke*. Vol. II, Schwabe Verlag, Basel, 1956.

KARADY, Viktor. La théorie de l'histoire et de la société selon Otto Hintze In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 20e Année, No. 6., 1965.

KESSEL, Eberhard. Einleitung des Herausgebers In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*. Werke IV, KF Koehler Verlag, Stuttgart, 1959.

KESSEL, Eberhard. Einleitung des Herausgebers In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*. Werke IV, 2. Auflage, KF Koehler Verlag, Stuttgart, 1965.

KESSEL, Eberhard. Einleitung des Herausgebers In: MEINECKE, Friedrich. *Zur Geschichte der Geschichtsschreibung*. R. Oldenbourg Verlag, München, 1968.

KLAPWIJK, Jacob. *Between historicism & relativism: Dynamics of Historicism and the Philosophical Development of Ernst Troeltsch*. VU University Amsterdam, 2013.

KLUETING, Harm. "Vernunftrepublikanismus" und "Vertrauensdiktatur": Friedrich Meinecke in der Weimarer Republik In: *Historische Zeitschrift*. Bd. 242, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, München, 1986.

KOCKA, Jürgen. Otto Hintze, Max Weber und das Problem der Bürokratie In: *Historische Zeitschrift*, Bd. 233, H. 1, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, München, 1981.

KOSELLECK, Reinhart. Crisis. In: *Journal of the History of Ideas*, v. 67, n. 2, p. 357-400, 2006b.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre a história*. Contraponto: Puc Rio, Rio de Janeiro, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KOSELLECK, Reinhart, MEIER, Christian, GÜNTHER, Horst & ENGELS, Odilo. *O conceito de História*. Autêntica, Belo Horizonte, 2013.

KOSLOWSKI, Peter (Ed.). *The discovery of historicity in German idealism and historicism*. Springer Science & Business Media, 2006.

KROL, Reinbert A. Friedrich Meinecke: Panentheism and the Crisis of Historicism. *Journal of the Philosophy of History*, v. 4, n. 2, p. 195-209, 2010.

KROL, Reinbert A. *Het geweten van Duitsland: Friedrich Meinecke als pleitbezorger van het Duitse historisme*. Groningen: s.n., 2013.

KROL, Reinbert A. Naturphilosophie and philosophy of history: The impact of Friedrich Meinecke In: *The Future of the Theory and Philosophy of History*, 10-13 July, International Network for Theory of History, Ghent, Belgium, 2013.

KROL, Reinbert A. Summary In: KROL, Reinbert A.. *Het geweten van Duitsland: Friedrich Meinecke als pleitbezorger van het Duitse historisme*. University of Groningen, 2013.

KREILING, Frederick C. *Friedrich Meinecke and the Problems of Historicism*. New York University, 1959.

KRIEGER, Leonard. *Ranke and the meaning of history*. University of Chicago Press, 1977.

LAUBE, Reinhard. *Karl Mannheim und die Krise des Historismus: Historismus als wissenssoziologischer Perspektivismus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2004.

LORENZ, Chris. Drawing the line: 'scientific' history between myth-making and mythbreaking. In: BERGER, Stefan; ERIKSONAS, Linas; MYCOCK, Andrew (Ed.). *Narrating the nation: Representations in History, Media and the Arts*. Berghahn Books, 2013.

LOSURDO, Domenico. *Nietzsche: o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico*. Tradução de Jaime A. Clasen, Rio de Janeiro, Revan, 2009.

LÖWITH, Karl. *Meaning in history*. The University of Chicago Press, Chicago, 1949.

LUCKMANN, Thomas. Säkularisierung - ein moderner Mythos. In: LUCKMANN, Thomas. *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn: Schöningh, 1980

LUCKMANN, Thomas. *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. Macmillan, 1967.

LUTZ, Ralph Haswell. *The German Revolution, 1918-1919*. Cambridge University Press, 1967.

MAKKREEL, Rudolf, Wilhelm Dilthey. In: ZALTA, Edward N. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012.

MARTINS, E. C. R. . Historicismo: o útil e o desagradável. In: VARELLA, Flávia F.; MOLLO, Helena M.; MATA, Sérgio R. da; ARAÚJO, Valdei L. de. (Org.). *A dinâmica do Historicismo*. Revisitando a historiografia moderna. 1ed.Belo Horizonte: Argumentum, 2008.

MASUR, Gerhard. Friedrich Meinecke: Historian of a World in Crisis In: ETHRIDGE, James J.; KOPALA, Barbara. *The Origins of Modern Consciousness*, Detroit, 1963.

MATA, Sérgio da. *A fascinação weberiana*. As origens da obra de Max Weber. 1. ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

MATA, Sérgio da. *História & religião*. Autentica, 2010.

MATA, Sérgio da. Religião e modernidade em Ernst Troeltsch. In: *Tempo Social*, v. 20, p. 235-255, 2008.

MATA, Sérgio da. Ernst Troeltsch. In: MALERBA, Jurandir. (Org.). *Lições de história: o caminho da ciência no longo século XIX*. Porto Alegre/Rio de Janeiro: Ed.PUCRS/FGV, 2010b.

MCCLELLAND, Charles E. Berlin historians and German politics. *Journal of Contemporary History*, v. 8, n. 3, p. 3-33, 1973.

MCGRATH, Alister E. *Christian theology: An introduction*. John Wiley & Sons, 2011.

MÉCHIN, B. História e poesia. DROYSEN, J. *Alexandre: o grande*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

MEGILL, Allan. *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Univ of California Press, 1987.

MEGILL, Allan. Why was there a crisis of historicism?. *History and Theory*, v. 36, n. 3, p. 416-429, 1997.

MEINEKE, Stefan. *Friedrich Meinecke: Persönlichkeit und politisches Denken bis zum Ende des Ersten Weltkrieges*. De Gruyter, Berlin-New York, 1995.

MOMMSEN, Wolfgang J. *Die Geschichtswissenschaft jenseits des Historismus*. Droste, 1971.

MOMMSEN, Wolfgang J. The Neglected (III) Jacob Burckhardt-Defender of Culture and Prophet of Doom. In: *Government and Opposition*, v. 18, n. 4, p. 458-475, 1983.

MOMMSEN, Wolfgang J.; STEINBERG, Michael S. *Max Weber and German Politics, 1890-1920*. University of Chicago Press, 1990.

MORGAN, Robert. Introduction: Ernst Troeltsch on theology and religion. In: MORGAN, Robert; PYE, Michael. *Ernst Troeltsch: Writings on Theology and Religion*. Atlanta: John Knox Press, 1977.

NAGEL, Anne Chr. Droysen als Protestantischer Bürger und Historiker. In: REBENICH, Stefan; WIEMER, Hans-Ulrich (Ed.). *Johann Gustav Droysen: Philosophie und Politik-Historie und Philologie*. Campus Verlag, 2012.

NEAL, Aubrey. *How skeptics do ethics: a brief history of the late modern linguistic turn*. University of Calgary Press, 2007.

NEUGEBAUER, Wolfgang. *Otto Hintze: Denkräume und Sozialwelten eines Historikers in der Globalisierung 1861-1940*. Schöningh Paderborn; Paderborn, 2015.

NEUGEBAUER, Wolfgang. Otto Hintze und seine Konzeption der Verfassungsgeschichte In: *Zeitschrift für Historische Forschung*, v. 20, n. 1, p. 65-96, 1993.

NIPPEL, Wilfried. *Johann Gustav Droysen: ein Leben zwischen Wissenschaft und Politik*. CH Beck, 2008.

NIPPERDEY, Thomas. *Deutsche Geschichte 1800-1866: Bürgerwelt und starker Staat*. CH Beck, 1983.

NIPPERDEY, Thomas. *Germany from Napoleon to Bismarck: 1800-1866*. Princeton University Press, 2014.

NIPPERDEY, Thomas. Historismus und Historismuskritik heute. *Die Funktion der Geschichte in unserer Zeit*, hrsg. v. E. Jäckel u. E. Weymar, Stuttgart, p. 82-95, 1975.

NIX, Echol Lee. *Ernst Troeltsch and comparative theology*. Peter Lang Publishing, New York, 2010.

NOWAK, Kurt. Die „antihistoristische Revolution“. Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland. In: RENZ, Horst; GRAF, Friedrich Wilhelm (Ed.). *Umstrittene Moderne: die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs*. Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1987.

NOWAK, Kurt. Historische oder dogmatische methode? Protestantische Theologie im Jahrhundert des Historismus. In: KÜTTLER, Wolfgang; RÜSEN, Jörn; SCHULIN, Ernst. *Geschichtsdiskurs: Die Epoche der Historisierung*, Bd. 3. Frankfurt a. M, 1997.

OAKES, Guy. Weber and the Southwest German School: The Genesis of the Concept of the Historical Individual In: MOMMSEN, Wolfgang; OTERHAMMEL, Jürgen. *Max Weber and his contemporaries*. Routledge Library Editions, New York, 2006.

OESTREICH, Brigitta. Hedwig und Otto Hintze. Eine biographische Skizze. In: *Geschichte und Gesellschaft*, v. 11, n. H. 4, p. 397-419, 1985.

OESTREICH, Gerhard. Hintze, Otto In: *Neue Deutsche Biographie*, Duncker und Humblot, Berlin-Steglitz, 1972.

OEXLE, Otto Gerhard. *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus: Studien zu Problemgeschichten der Moderne*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

OEXLE, Otto Gerhard. *Krise des Historismus – Krise der Wirklichkeit*. Wissenschaft, Kunst und Literatur 1880-1932, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

OLSEN, Niklas. *History in the Plural: an introduction to the work of Reinhart Koselleck*. Berghahn Books, 2012.

PALTI, Elías J. Historicism as an Idea and as a Language. *History and Theory*, v. 44, n. 3, p. 431-440, 2005.

PARET, Peter. Introduction In: MEINECKE, Friedrich. *The age of German liberation, 1795-1815*. University of California Press, Los Angeles, 1977.

PAUL, Herman J. A collapse of trust: Reconceptualizing the crisis of historicism. *Journal of the Philosophy of History*, v. 2, n. 1, p. 63-82, 2008.

PAUL, Herman. Religion and the Crisis of Historicism: Protestant and Catholic Perspectives. *Journal of the Philosophy of History*, v. 4, n. 2, p. 172-194, 2010.

- PEARSON, Keith Ansell. Friedrich Nietzsche: An Introduction to his Thought, Life, and Work. In: PEARSON, Keith Ansell (Ed.). *A companion to Nietzsche*. John Wiley & Sons, 2008.
- PETERSEN, Jens. *Wilhelm von Humboldts Rechtsphilosophie*. Walter de Gruyter, 2007.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: Todos os passos do conceito em Max Weber* (2a. edição). São Paulo: Editora 34, 2005.
- POIS, Robert A. *Friedrich Meinecke and German politics in the twentieth century*. University of California Press, 1972.
- QUIGLEY, Michael A. Ernst Troeltsch and the Problem of the Historical Absolute. *The Heythrop Journal*, v. 24, n. 1, p. 19-37, 1983.
- QUILLIEN, Jean. *L'anthropologie philosophique de G. de Humboldt*. Presses Univ. Septentrion, 1991.
- RAULET, Gérard. Strategien des Historismus. In: BIALAS, Wolfgang; RAULET, Gérard. *Die Historismusdebatte in der Weimarer Republik*. Peter Lang, Frankfurt am Maim, 1996.
- REBENICH, Stefan; WIEMER, Hans-Ulrich (Ed.). *Johann Gustav Droysen: Philosophie und Politik-Historie und Philologie*. Campus Verlag, 2012.
- REILL, Peter Hanns. *The German Enlightenment and the rise of historicism*. Univ of California Press, 1975.
- REIS, J. C. . *História & Teoria: Historicismo, Modernidade, Temporalidade e Verdade*. 1. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003.
- REIS, José Carlos. *Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais*. Eduel, 2003.
- RICKMAN, Hans Peter. *Wilhelm Dilthey: pioneer of the human studies*. University of California Press, 1979.
- RINGER, Fritz. *Max Weber: an intellectual biography*. University of Chicago Press, 2004.

RINGER, Fritz K. *O declínio dos mandarins alemães: a comunidade acadêmica alemã, 1890-1933*. Edusp, 2000.

RITTER, Gerhard A. *Friedrich Meinecke: akademischer Lehrer und emigrierte Schüler: Briefe und Aufzeichnungen 1910-1977*. Oldenbourg Verlag, 2006.

RITTER, Gerhard A. Friedrich Meinecke, die Gründung der Freien Universität Berlin und das Friedrich-Meinecke-Institut In: BOCK, Gisela; SCHÖNPFLUG, Daniel. *Friedrich Meinecke in seiner Zeit*. Franz Steiner Verlag, Pallas Athene - 19, Stuttgart, 2006.

RITTER, Gerhard A. *German Refugee Historians and Friedrich Meinecke: Letters and Documents, 1910-1977*. Brill, Leiden - Boston, 2010.

ROBERTS, David D. *Nothing but History: Reconstruction and Extremity After Metaphysics*. University of California Press, 1995.

RÜSEN, Jörn. *Konfigurationen des Historismus*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1993.

RÜSEN, Jörn. *Geschichte im Kulturprozess*. Böhlau Verlag Köln Weimar, 2002.

RÜSEN, Jörn. *History: Narration – Interpretation – Orientation*. Berghahn, New York, 2005.

SAUTER, Michael J. *Visions of the Enlightenment: The Edict on Religion of 1788 and the Politics of the Public Sphere in Eighteenth-century Prussia*. Brill, 2009.

SCHIEDER, Theodor. Droysen, Johann Gustav Bernhard. In: *Neue Deutsche Biographie*, 4, 135-137, 1959.

SCHIEDER, Theodor. Otto Hintze und die moderne Geschichtswissenschaft. In: *Historische Zeitschrift*, Bd. 239, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, Berlin, 1984.

SHINER, Larry. The Meanings of Secularization. In: CHILDRESS, James F. *Secularization and the Protestant prospect*. Westminster Press, 1970.

SHINER, Larry. The Meanings of Secularization. In: CHILDRESS, James F; HARNED, David *Secularization and the Protestant prospect*. Westminster Press, 1970.

SCHLOSSBERGER, Matthias. Ernst Troeltsch und Max Scheler. "Kultursynthese des Europäismus" oder "Weltalter des Ausgleichs". In: BERMES, Christian; HENKMANN,

Wolfhart; LEONARDY, Heinz (Hrsg.). *Solidarität: Person & Soziale Welt*, Königshausen & Neumann, 2006.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *O desencantamento do mundo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *Paradoxes of modernity: culture and conduct in the theory of Max Weber*. Stanford University Press, 1996.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *The rise of Western rationalism: Max Weber's developmental history*. Univ of California Press, 1985.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Geschichtsphilosophie nach Hegel: Die Probleme des Historismus*. Verlag Karl Alber Freiburg, München, 1974.

SCHOLTZ, Gunter. O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX. *História da Historiografia*, n. 6, p. 42-63, 2011.

SCHULIN, Ernst. Das Problem der Individualität: Eine kritische Betrachtung des Historismus-Werkes von Friedrich Meinecke In: *Historische Zeitschrift*, Bd. 197, h. 1, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 1963.

SCHULIN, Ernst. Friedrich Meinecke In: WEHLER, Hans-Ulrich (Hrsg.). *Deutsche Historiker*. Bd. 1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971.

SELL, Carlos Eduardo. *Max Weber e a racionalização da vida*. Petrópolis: Vozes, 2013.

SIGURDSON, Richard Franklin. *Jacob Burckhardt's social and political thought*. University of Toronto Press, 2004.

SIMON, Zoltán Boldizsár. *(The Impossibility of) Acting Upon a Story That We Can Believe*. Draft Version, 2017.

SINCLAIR, Mark. Nietzsche and the Problem of History. *Richmond Journal of Philosophy*, v. 8, p. 18-23, 2004.

SMITH, Leonard S. *Religion and the Rise of History: Martin Luther and the Cultural Revolution in Germany, 1760-1810*. James Clarke & Co, Cambridge, 2010.

SOUTHARD, Robert. *Droysen and the Prussian school of history*. University Press of Kentucky, 1995.

STAHL, Ernst Ludwig. *Die religiöse und die humanitätsphilosophische Bildungsidee und die Entstehung des deutschen Bildungsromans im 18. Jahrhundert*. Bern, 1934.

STATEN, Henry. A Critique of the Will to Power. In: PEARSON, Keith Ansell (Ed.). *A companion to Nietzsche*. John Wiley & Sons, 2008.

STARK, Werner. Editor's introduction In: MEINECKE, Friedrich. *Machiavelism: the doctrine of raison d'État and its place in modern history*. Transaction publishers, New Brunswick and London, 1998.

STERLING, Richard W. *Ethics in a world of power: the political ideas of Friedrich Meinecke*. Princeton University Press, 1958.

STERN, Fritz. Positivist history and its critics: Buckle and Droysen In: STERN, Fritz. *Varieties of History*. Second edition, The World Publishing Company, 1970.

STOLLEIS, Michael. Friedrich Meineckes Die Idee der Staatsräson und die neuere Forschung. In: ERBE, Michael (Hg.). *Friedrich Meinecke heute: Bericht über ein Gedenk-Colloquium zu seinem 25. Todestag am 5. und 6. April 1979*. Colloquium Verlag, Berlin, 1981.

SUKALE, Michael. *Max Weber, Leidenschaft und Disziplin: Leben, Werk, Zeitgenossen*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2002.

SWEDBERG, Richard; AGEVALL, Ola. *The Max Weber dictionary: key words and central concepts*. Stanford University Press, 2005.

TESSITORE, Fulvio. Meinecke in Italien In: BOCK, Gisela; SCHÖNPFLUG, Daniel. *Friedrich Meinecke in seiner Zeit*. Franz Steiner Verlag, Pallas Athene - 19, Stuttgart, 2006.

TESSITORE, Fulvio. *Kritischer Historismus: gesammelte Aufsätze*. Böhlau, 2005.

TESSITORE, Fulvio. *La «religione dello storicismo»*. Morcelliana, 2010.

TOEWS, John Edward. *Becoming historical: Cultural reformation and public memory in early nineteenth-century Berlin*. Cambridge University Press, 2004.

VAINFAS, R. (Org.) ; CARDOSO, C. F. (Org.) . *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

VIERHAUS, Rudolf. Bildung. In: BRUNNER, Otto; CONZE, Werner; KOSELLECK, Reinhart. *Geschichtliche Grundbegriffe*. Historisches Lexikon zuer politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart: Klett-Cotta, 1972.

VIERHAUS, Rudolf. Formacion (Bildung). In: *Revista Educación y Pedagogía*. Medellín. 2ª época, v. 14, p. 8, 2002.

VILLACANAS, José Luis. Crisis: ensayo de definición In: *Vínculos de Historia*, núm. 2, 2013.

VOGT, Peter. Why We Cannot Make History. Some Remarks on a Lesson from Early Historicism. *Journal of the Philosophy of History*, v. 4, n. 2, p. 121-137, 2010.

VON LAUE, Theodore H. *Leopold Ranke: the formative years*. Princeton University Press, 1950.

WEBER, José Fernandes. *Formação (Bildung), Educação e Experimentação em Nietzsche*. 1. ed. Londrina: Edue, 2011.

WEBER, Wolfgang. *Priester der Klio*. Historisch-sozialwissenschaftliche Studien zur Herkunft und Karriere deutscher Historiker und zur Geschichte der Geschichtswissenschaft, v. 2, 1970.

WEHLER, Hans-Ulrich. *The German Empire 1871-1918*. Berg publishers, Oxford, 1993.

WEHLING, Arno. *A invenção da história: estudos sobre o historicismo*. EdUGF, Rio de Janeiro. 1994.

WEHRS, Nikolai. Demokratie durch Diktatur? Friedrich Meinecke als Vernunftrepublikaner in der Weimarer Republik. In: BOCK, Gisela; SCHÖNPFLUG, Daniel. *Friedrich Meinecke in seiner Zeit*. Franz Steiner Verlag, Pallas Athene - 19, Stuttgart, 2006.

WHITE, Hayden. *Meta-história: a imaginação poética do século XIX*. Trad. José Laurênio de Melo. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

WHITE, Hayden. *The practical past*. Northwestern University Press, 2014.

WITTKAU, Annette H. *Historismus: zur Geschichte des Begriffs und des Problems*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

WOLFSON, Philip J. Friedrich Meinecke (1862-1954) In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 17, N. 4, 1956.

YOUNG, Julian. *Friedrich Nietzsche: uma biografia filosófica*. Editora Forense, Rio de Janeiro, 2014.