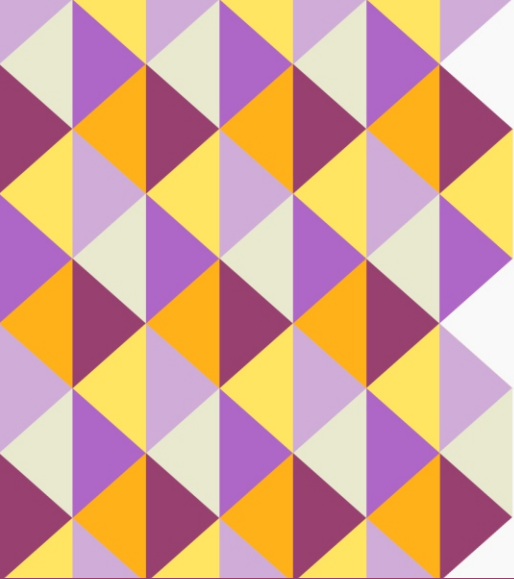




O HISTORIADOR É O PROTETOR DA *BILDUNG*

FRIEDRICH GUNDOLF E A DIMENSÃO
FORMATIVA DA HISTÓRIA (1890-1930)

Walkiria Oliveira Silva

O HISTORIADOR É O PROTETOR DA *BILDUNG*

FRIEDRICH GUNDOLF E A DIMENSÃO
FORMATIVA DA HISTÓRIA (1890-1930)

WALKIRIA OLIVEIRA SILVA

O HISTORIADOR É O PROTETOR DA *BILDUNG*

FRIEDRICH GUNDOLF E A DIMENSÃO
FORMATIVA DA HISTÓRIA (1890-1930)

Coleção Concurso SBTHH
Volume 8



Edição revisada segundo o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa. A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação do copyright (Lei nº 9.610/98).

Os conceitos emitidos neste livro são de inteira responsabilidade dos autores.

Editoração e projeto gráfico

João Carlos Furlani

Capa

Flávia Florentino Varella

Imagem da capa

Vetor Triangle Pattern (<http://dryicons.com/free-graphics/preview/triangle-pattern>)

Revisão e normas

Os autores

Diretoria (2018-2021)

Presidente:

Temístocles Cezar (UFRGS)

Vice-Presidente:

Karina Anhezini (UNESP)

Secretária Geral:

Flávia Florentino Varella (UFSC)

Secretário Adjunto:

Rodrigo Perez Oliveira (UFBA)

Tesoureira:

Arthur Oliveira Alfaix Assis (UnB)

Conselho fiscal

Evandro dos Santos (UFRN)

Mateus Henrique de Faria Pereira (UFOP)

Rebeca Gontijo (UFRRJ)

Diretor de publicações

André de Lemos Freixo (UFOP)

Conselho científico e editorial de publicações

Presidente:

Durval Muniz de Albuquerque Jr. (UFRN)

Membros:

Alexandre Avelar (UFU)

Beatriz Vieira (UERJ)

Carlos Fico (UFRJ)

Cássio Fernandes (UNIFESP)

Durval Muniz de Albuquerque Júnior (UFRN)

Estevão de Rezende Martins (UnB)

Hans Ulrich Gumbrecht (Stanford University)

Helena Mollo (UFOP)

Henrique Estrada Rodrigues (PUC-Rio)

João Paulo G. Pimenta (USP)

Julio Bentivoglio (UFES)

Lucia Maria Paschoal Guimarães (UERJ)

Luiz Costa Lima (PUC-Rio)

Mara Cristina Rodrigues (UFRGS)

Marcelo Gantus Jasmin (PUC-Rio)

Marcia Barbosa Mansor D'Alessio (UNIFESP)

Marcia de Almeida Gonçalves (UERJ)

Maria da Glória de Oliveira (UFRRJ)

Pedro Spinola Pereira Caldas (UNIRIO)

Sérgio da Mata (UFOP)

Valdei Lopes de Araujo (UFOP)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Eliete Marques da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9380

Silva, Walkiria Oliveira.

O historiador é o protetor da *Bildung*: Friedrich Gundolf e a dimensão formativa da História (1890-1930) [livro eletrônico] / Walkiria Oliveira Silva. -- Mariana, MG: Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia, 2021. -- (Coleção Concurso SBTHH ; 8).

310 p. ; 23 cm; PDF

Bibliografia

ISBN: 978-85-69703-09-9

1. Gundolf, Friedrich, 1880-1931 2. História - Teoria 3. Historiografia - História I. Título. II. Série.

SUMÁRIO

	APRESENTAÇÃO: SOCIEDADE BRASILEIRA DE TEORIA E HISTÓRIA
7	DA HISTORIOGRAFIA: DUAS CARTAS E ALÉM... <i>Andre de Lemos Freixo</i>
21	PREFÁCIO <i>Estevão C. de Rezende Martins</i>
27	INTRODUÇÃO
37	CAPÍTULO I: DE GUNDELFINGER A GUNDOLF: OS ANOS DE FORMAÇÃO
37	Do Círculo de Stefan George a Heidelberg
60	A <i>Kulturkritik</i> e a crise do conhecimento histórico
75	A <i>Kulturkritik</i> no Círculo de Stefan George
89	Gundolf e a Primeira-Guerra: a resistência da <i>Kultur</i>
101	CAPÍTULO II: SOBRE O CONHECIMENTO HISTÓRICO
101	O historicismo em crise
113	O problema do relativismo para Friedrich Gundolf
134	O problema do relativismo a partir de uma nova <i>Geistesart</i>
145	CAPÍTULO III: SOBRE AS POSSIBILIDADES DO CONHECIMENTO HISTÓRICO
145	<i>Gestalt</i> : o indivíduo movimenta a História
148	<i>Gestalt</i> ou como dar sentido ao passado

174	<i>Kräftegeschichte</i> como mito
193	CAPÍTULO IV: AS INFLUÊNCIAS TEÓRICO-CONCEITUAIS
193	A <i>Erlebnis</i> como princípio metódico fundamental
226	Do outro lado do Reno: as ressonâncias da filosofia de Henri Bergson
251	CAPÍTULO V: O HISTORIADOR É O PROTETOR DA <i>BILDUNG</i>
251	<i>Bildung</i> e <i>Kultur</i> : uma questão alemã
262	A <i>Bildung</i> neo-humanista e o conhecimento histórico
272	Friedrich Gundolf: conhecimento histórico para reconstrução da <i>Bildung</i>
291	CONSIDERAÇÕES FINAIS: CONHECIMENTO HISTÓRICO PARA REENCANTAR O MUNDO
297	REFERÊNCIAS
297	Fontes
299	Bibliografia

APRESENTAÇÃO:

SOCIEDADE BRASILEIRA DE TEORIA E HISTÓRIA DA HISTORIOGRAFIA: DUAS CARTAS E ALÉM...

Para o Prof. Me. José Lúcio Nascimento Júnior.
Em memória das vítimas de um desgoverno genocida; da
COVID-19; e do egoísmo “desumanitário” que nos consome.

E escrever sobre a Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia (SBTHH) é um exercício que se assemelha ao da redação de um memorial acadêmico para mim. Evidentemente, a história desta sociedade científica não se confunde com minha trajetória (nem eu sou, de maneira alguma, central para essa história!). Mas o fato é que minha trajetória acadêmica está quase integralmente contida nos eventos, nos diálogos com as pessoas e na atuação nas instituições que, desde fins de agosto de 2009, vêm dando corpo a esta bela história desde a cidade histórica de Mariana - MG e além. Ali, na condição de um entusiasmado espectador, pude testemunhar a Assembleia Geral na qual foi lida e aprovada a *Carta de Mariana*, da qual sou orgulhoso signatário ao lado de muitas pessoas que fizeram (e fazem) essa história. Observei de perto o estabelecimento dos estatutos e objetivos desta sociedade.¹ Tudo aconteceu durante o 3.º Seminário Nacional de História da Historiografia (SNHH).

¹ Signatários da Ata de Fundação, em 25 de agosto de 2009: Estevão Chaves de Rezende Martins, Fernando Felizardo Nicolazzi, Valdei Lopes de Araujo, Helena Miranda Mollo, Bruno Franco Medeiros, Thamara Oliveira Rodrigues, Felipe Charbel Teixeira, Rodrigo Turin, Pedro Spinola Pereira Caldas, Maria de Fátima Novaes Pires, Janaína Pereira de Oliveira, Raimundo Nonato Araújo da Rocha, Taíse Tatiana Quadros, Fábio Muruci dos Santos, Alexandre Pacheco, Andréa Sannazzaro Ribeiro, Maria Ávila Franzoni, Luiz César de Sá Júnior, Pedro Torres da Silveira, Sabrina Magalhães Rocha, Amanda da Silva Martins, Camila Aparecida Braga Oliveira, Rodrigo Lima Ferreira, Paulo Alberto da Silva Mendes, Gisela Morena de Souza, Piero di Cristo

Este é o ponto: a SBTHH é central na minha trajetória formativa e profissional até hoje. É uma aproximação metonímica, claro. E creio que esse percurso possa ser (de algum modo) análogo ao de muitas pessoas que, assim como eu, contribuem hoje para a vida da instituição. À época do seu nascimento, eu era um “jovem” pesquisador no início do meu Doutorado, sob orientação do saudoso Manoel Salgado Guimarães.² O tema da minha pesquisa era a história da historiografia de José Honório Rodrigues. Rodrigues foi homenageado na *Carta*, assinada também por Manoel Salgado no Auditório Francisco Iglésias (importante historiador mineiro, amigo e admirador de José Honório Rodrigues), no Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto (ICHS/UFOP). Coincidências? Bem...

Mais uma vez: a história da SBTHH não começa comigo, ela nem começa com o Seminário ou “no seminário”.³ A SBTHH deu continuação ao fortalecimento do campo cujo marco fundamental data de 2003, no Simpósio Nacional da Associação Nacional de História - ANPUH de João Pessoa - PB, com o Grupo de Trabalho em Teoria da História. Em 2007, logo depois do Simpósio da ANPUH de São Leopoldo - RS, os corredores e salas de aula do ICHS/UFOP foram cenário dos simpósios temáticos, minicursos e das muitas conversas que, mais tarde, desenvolveram-se pelos cafés, bares e restaurantes das cidades de Mariana e Ouro Preto. Nascia assim o Seminário Nacional de História da Historiografia (SNHH), posteriormente rebatizado como Seminário Brasileiro de Teoria e História da Historiografia, com seus encontros anuais entre 2007-2014.⁴ Nesse

Carvalho Detoni, Rebeca Gontijo Teixeira, Marcia de Almeida Gonçalves, Tatiana Mol Gonçalves, Camila Kézia Ribeiro Ferreira, Henrique de Oliveira Fonseca, Rodrigo Machado da Silva, Bruno Diniz Silva, Dalton Sanches, Vitor Claret Batalhone Júnior, Inigh Freire Furtado, Eduardo Wright Cardoso, Moema Vergara, Mateus Henrique de Faria Pereira, Sérgio Ricardo da Mata, Daniel Pinha Silva, Flávia Florentino Varela, Arthur Oliveira Alfaix Assis, João Paulo Garrido Pimenta, Fábio Franzini, Manoel Luiz Salgado Guimarães, Hans Ulrich Gumbrecht, Virgínia Albuquerque de Castro Buarque, Marco Antônio Silveira, Júlio Cesar Bentivoglio, Andre de Lemos Freixo, Lucia Maria Paschoal Guimarães, Lucia Maria Bastos Pereira das Neves, Tânia Maria Tavares Bessone da Cruz Ferreira.

⁴ O I Seminário de História do ICHS (2006), com o tema “Caminhos da Historiografia Brasileira Contemporânea”, é considerado pela comunidade da SBTHH como uma

sentido, vale ainda lembrar que o SNHH também deu impulso aos esforços de criação de um periódico importantíssimo da área: a revista *História da Historiografia*. Criada em 2008, ela reúne contribuições valiosas e alcança, hoje, o nível mais alto de avaliação da CAPES (Qualis A1), como um verdadeiro patrimônio da nossa comunidade reconhecido tanto nacional quanto internacionalmente.⁵ Dessa forma, a SBTHH se tornou um espaço institucional de congregação dos pesquisadores dos campos da teoria e história da historiografia. Seu propósito era (e segue sendo) o de contribuir, fomentar e fortalecer esses campos irmanados nos cenários intelectuais brasileiro e internacional. Com a SBTHH criou-se um espaço de proporções inéditas no país (e na América Latina) para a cooperação e o diálogo entre historiadores e historiadoras dedicados(as) à teoria da história e à história da historiografia, um fórum de atuação que opera no interior da ANPUH congregando pesquisadores e pesquisadoras de várias gerações, instituições e perspectivas teóricas.

O local por excelência dessas trocas e intercâmbios foi o nosso SNHH, inicialmente promovido pelo Núcleo de Estudos em História da Historiografia e Modernidade (NEHM) e pela linha de pesquisa “Ideias,

espécie de edição “zero” do SNHH. Tratou-se de um evento pequeno, para poucos convidados, que felizmente germinou, dando origem ao SNHH. Após 2014, o SNHH tornou-se bianual, e foi apresentada a proposta de o evento se tornar itinerante. Em 2016, o 9.º SNHH aconteceu na Universidade Federal do Espírito Santo - UFES, organizado pela equipe do Laboratório de Estudos de Teoria da História e História da Historiografia - LETHIS, sob a orientação de Júlio Bentivoglio e apoio do Núcleo de Estudos em História da Historiografia - NEHM. Em 2018, para a 10.ª edição, o evento foi realizado novamente em Mariana, no ICHS da UFOP.

⁵ Para saber mais, ver: <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/index>>. Cabe mencionar também a *HH Magazine – Humanidades em Rede*, uma iniciativa da Revista *História da Historiografia* e da Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia (SBTHH). Trata-se de um portal público científico no qual é incentivada a experimentação de formatos dinâmicos para a divulgação das pesquisas dos campos contemplados. O projeto integra a extensão universitária da UFOP (*HH Magazine: Humanidades em Rede – história pública democrática*), sendo coordenado pelo Prof. Dr. Valdei Lopes de Araujo (UFOP) e contando com apoio do Programa de Pós-Graduação em História da UFOP. O objetivo do portal é expandir o conhecimento das Humanidades na sociedade por meio da comunicação digital; mobilizando informações que reafirmem o caráter transdisciplinar, educativo, científico, existencial e público do conhecimento acadêmico em conformidade com os valores democráticos. Ver: <<https://hhmagazine.com.br/>>.

Linguagens e Historiografia” do Programa de Pós-Graduação em História da UFOP. Posteriormente, esse grupo passou a contar com o apoio do LETHIS, do Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), e também da SBTHH.

O histórico do Seminário evidencia a abrangência dos campos de estudos que a SBTHH cobre. O evento contribui imensamente para a ampliação desses campos por meio da constante renovação dos temas estudados e dos quadros de pesquisadores e pesquisadoras atuantes no país. Em 2007, o tema do Seminário foi “Historiografia Brasileira e Modernidade”, com foco na relação entre a historiografia e a constituição dos Estados Nacionais. Na edição seguinte, a temática abordada foi “A Dinâmica do Historicismo: tradições historiográficas modernas”, sendo debatidos os legados do(s) chamado(s) “historicismo(s)” na constituição da escrita historiadora ocidental e moderna (VARELLA; MOLLO; MATA; ARAUJO, 2009). Em 2009, *pari passu* à consolidação do campo no Brasil, no evento era lançada uma provocação sobre os compromissos da história com a sua suposta capacidade de ensinar (e ensinar o quê?), sendo, assim escolhido o tema “Aprender com a História?” (NICOLAZZI; MOLLO; ARAUJO, 2012; SILVA; NICOLAZZI; PEREIRA, 2012). Com o nascimento da SBTHH, o Seminário tornou-se parte fundamental da agenda, vitalidade e força do campo. Um ano depois, os diagnósticos acerca da experiência do tempo contemporâneo e sua relação com a pluralidade dos usos do passado foram colocados sob o olhar crítico do campo com o tema: “Tempo Presente e Usos do Passado” (VARELLA; MOLLO; PEREIRA; MATA, 2013). Em 2011, o tema “Biografia e História Intelectual” trouxe para o debate esses dois campos de estudo e produção da historiografia (AVELAR; FARIA; PEREIRA, 2012; MOLLO, 2012; ARAUJO; OLIVEIRA, 2013). “O giro linguístico e a historiografia: balanço e perspectivas” foi o convite à reflexão realizado pelo SNHH de 2012 (MEDEIROS; SOUSA; BELCHIOR; RANGEL; PEREIRA, 2015),⁶ no qual a SBTHH convocava a pensar sobre o impacto do chamado *linguistic turn* (e da obra seminal de

⁶ Ver também o dossiê sobre giro linguístico e giro ético-político em *História da Historiografia*, organizado por RANGEL; ARAUJO, 2015.

Hayden White, *Metahistory*, próxima de completar 40 anos na ocasião) para a historiografia e as ciências humanas de um modo geral.⁷

A partir da 6ª edição, em 2012, a organização do seminário da SBTHH sinalizou para a crescente internacionalização, o que correspondeu ao movimento mais geral da área de teoria da história e história da historiografia no sentido de integrar esforços como o da criação da International Network for Theory of History (INTH), em 2012, e o da expansão da International Commission for History and Theory of History (ICHTH). Esse caminho foi necessário para o desenvolvimento do debate, uma vez que articulava, efetivamente, culturas historiográficas diferentes, possibilitando a constituição de agendas de pesquisa que ultrapassam as fronteiras nacionais.

Na edição de 2013, ampliou-se a inserção da SBTHH no debate internacional. Coincidindo com o “ano Brasil-Alemanha”, a Diretoria da SBTHH sugeriu um tema relacionado ao legado da reflexão histórica alemã sobre a historiografia: “Teoria da História e História da Historiografia: diálogos Brasil-Alemanha” (FERNANDES; PEREIRA; MATA, 2015). É preciso notar que ao longo dos anos o seminário da SBTHH ganhou projeção nacional e internacional, dada a qualidade de suas conferências, mesas-redondas, minicursos e simpósios. Além disso, a reflexão desenvolvida no âmbito do Seminário é colhida em publicações que ora reúnem as contribuições dos conferencistas ou são organizadas a partir de um simpósio temático. Nesta mesma edição foi lançada uma nova iniciativa de incentivo e estímulo aos trabalhos monográficos, dissertações de Mestrado e teses de Doutorado: o Concurso de Monografias, Dissertações e Teses da Sociedade. Os(as) vencedores(as) figuram no primeiro volume da *Coleção Concurso de Teses da SBTHH* (MARTINS; MOLLO, 2015).

⁷ Sediado em Vila Velha e Vitória (ES) e realizado de 8 a 11 de outubro de 2013, o evento “40 anos de Meta-História – Hayden White” contou com a presença do próprio homenageado, infelizmente falecido em março de 2018, e de pesquisadores com contribuições significativas sobre o tema. O evento foi organizado pelo LETHIS, da UFES, em parceria com a SBTHH. Ver: BENTIVOGLIO; TOZZI, 2020. Ver também: WHITE, 1993.

Em 2014, a internacionalização ampliou-se ainda mais com a participação de membros da INTH e da ICHTH. O 8.º SNHH teve como tema as “Variedades do discurso histórico: possibilidades para além do texto” e contou com a presença de destacados historiadores de várias partes do mundo, reforçando-se, assim, a integração dos pesquisadores brasileiros no campo com interlocutores de outros países. A discussão refletiu a multiplicação dos interesses e abordou diferentes formas de reconstrução do passado que ultrapassavam os limites da escrita, indicando outras maneiras de se pensar e apresentar a história e o tempo. Exatamente nesse sentido, a nona edição do Seminário (2016) teve como provocação inicial o mote “O historiador brasileiro e seus públicos hoje. Esta escolha se justifica pela sensível ampliação dos espaços e mídias nos quais a história tem passado a circular e ser veiculada. Da escola à universidade; do centro comunitário à empresa; do sindicato aos movimentos sociais; das ONGs aos governos municipais, estaduais ou federais; nas polêmicas sobre estátuas e monumentos públicos; e nos debates sobre se os museus devem ou não retornar peças de suas coleções aos países e culturas de origem dos artefatos; os muitos canais de *streaming*, páginas de redes sociais, seja através de vídeos ou *podcasts*; plataforma *wiki*; entre outros lugares sociais, virtuais ou não. São diversas as instituições públicas ou privadas, iniciativas individuais ou coletivas, que mobilizam a história na contemporaneidade. A história como um saber capaz de produzir orientação subsidiando e apontando uma direção, um sentido, reivindicando dívidas ou legados por meio de pesquisas, ações políticas e em divulgações que se ampliam radicalmente em diferentes formas, direções e possibilidades. Pela primeira vez, o SNHH ocorreu fora da Universidade Federal de Ouro Preto. Com efeito, foi realizado em agosto de 2016, em Vitória - ES, no belo campus da UFES. Nesta edição foram premiadas as teses do Concurso de Teses da SBTHH (MARTINS; MOLLO, 2013).

Também em 2016, ocorreu a Segunda Conferência Internacional da INTH, no Centro de Convenções da UFOP, em Ouro Preto. Organizada por essa rede internacional e a SBTHH entre 23 e 26 de agosto de 2016, a conferência também contou com os esforços de um comitê local do

NEHM/UFOP. O evento congregou profissionais de todo o mundo dedicados à história da historiografia, teoria da história, filosofia da história, filosofia, teoria literária e campos afins das humanidades em torno de uma provocação: “A história deveria servir à vida atual e à ação, e poderia ela o fazer?”.⁸

Em 2018,⁹ a décima edição do SNHH retornou à UFOP. Em parte, tratava-se de uma comemoração. Afinal, culminava mais de uma década de trabalhos incessantes tanto da comunidade local, do NEHM/UFOP, como da Sociedade e seus muitos membros e grupos de pesquisa. Mas esse evento foi mais do que isso. Muitas coisas mudaram no Brasil e no mundo nesse período de pouco mais de uma década (nem sempre para melhor). No início de 2018, o comitê organizador do X SNHH decidiu que faria uma consulta on-line a todos os membros da SBTHH com o objetivo de democratizar o processo de escolha do tema/provocação do SNHH. A repercussão e o engajamento foram impressionantes. Os muitos *topoi* mobilizados por uma ampla seleção de propostas, colocadas por pesquisadores e pesquisadoras de todo o país, evidenciaram para o nosso comitê uma preocupação central com: 1) problemas ainda marginais ou não contemplados pelas agendas de pesquisa nos campos da teoria e filosofia da história e história da historiografia; e 2) os usos do passado e da história (local, nacional e mundial) no contexto de emergência de populismos da extrema-direita. À luz dos eventos que se acercavam em termos políticos, o rico campo de sugestões oferecido pela comunidade de membros da SBTHH, em particular no que se refere aos desafios atuais

⁸ Estas questões há muito tempo interessam aos historiadores e filósofos da história. Elas eram centrais na famosa crítica de Friedrich Nietzsche sobre o excesso de história, que teria, segundo ele, paralisado intelectualmente seus contemporâneos (uma febre histórica). Elas também foram levantadas pelo criticismo de Hannah Arendt sobre a história e a consciência histórica, que, conforme a autora, em geral, pertenceriam à *vita contemplativa* em vez de servirem à *vita activa*, fortemente preferida por ela. Na esteira destas reflexões, a ideia de uma divisão estrita entre o “passado prático” e o “passado histórico” foi promovida por Michael Oakeshott e recentemente apropriada por Hayden White – servindo de mote para a Conferência.

⁹ Os premiados no terceiro concurso de teses da SBTHH foram anunciados no evento de 2018 e publicados em: VARELLA; ANHEZINI, 2016.

e futuros da historiografia, poderia ser resumido e sintetizado sob a categoria de *emergências*.

“Emergência” pode significar algo como uma erupção; crescimento ou brotar do solo; uma força que irrompe de suas amarras ou limites. Muitos sentidos figurados também podem ser evocados, como: agência; urgência; ou uma situação de perigo. Quando articulado com a experiência da história, o termo pode indicar o aparecimento de algo das profundezas ou do interior de uma situação particular, abertura pelo movimento da história. Tempos se rearticulam nas emergências permitindo que pensemos história e historiografia de pontos de vista diferentes, particularmente diante dos desafios da contemporaneidade que nos interpela, desafios de ordem ética, política, epistemológica, estética, ontológica, entre outros (FREIXO; BOLDRINI; RAMALHO, 2021).¹⁰

Por ocasião da trágica pandemia de COVID-19 não foi possível a realização do 11.º SNHH, no ano de 2020 (PEREIRA; MARQUES; ARAUJO, 2020). O evento aconteceria na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), em Porto Alegre. Até o fechamento deste texto, a pandemia que mudou o mundo e as histórias de milhões de pessoas, países e continentes segue relativamente estável em sua letalidade; no Brasil, lamentavelmente, ela é muito mais letal devido também ao fator (des)humano. Por ora, nossa esperança é a de que a Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) seja o endereço da próxima edição do Seminário da SBTHH, em 2022. Oxalá!

Por fim, este texto de apresentação da SBTHH termina um pouco como ele começou. Com *ego-história*? Não. Com esperança! Toda a esperança do mundo? Não, mas alguma esperança. Eu defendi minha tese “sobre José Honório Rodrigues” em 2012. Ingressei na UFOP e no NEHM em 2014. Fui coordenador do NEHM e participei de muitas comissões, eventos, parcerias e comitês organizacionais. Participei da Conferência da INTH e de praticamente todos os SNHH, chegando mesmo a presidir o Comitê do X SNHH. Ajudei a redigir a *Segunda Carta de Mariana*. Integrei a Diretoria de Publicações da SBTHH (2018-2021), coordenando o

¹⁰ Ver também: KLEM; PEREIRA; ARAUJO, 2020.

Concurso de Monografias, Dissertações e Teses da Sociedade. Mas tudo isso só foi possível porque existia a SBTHH. Exatamente por isso, como eu disse, esse texto não é sobre mim. Não pode ser sobre uma única pessoa. Este texto é sobre um grupo imenso de profissionais (mestres e mestras, doutores e doutoras) dedicados(as) ao bom debate, à valorização dos trabalhos de pesquisa dos campos de teoria da história e história da historiografia de ontem, hoje e amanhã. É sobre todos e todas que fazem do empenho desta sociedade científica uma realidade: desde as presidências, passando pelo corpo técnico, comitês, diretorias, até nossos secretários(as), bolsistas, monitores(as). A SBTHH é um espaço de cooperação e diálogo, de aprendizado e acolhida, de generosidade e trocas que formou centenas de pesquisadores e pesquisadoras e viu nascer e se multiplicarem diversos grupos de pesquisa por todo o Brasil. Ela conquista interlocutores para além de nossas fronteiras nacionais por meio de seus eventos, atividades, grupos de trabalho e da constante injeção de ânimo e renovação de interesses e conhecimentos nestes campos com novos trabalhos de nossos orientandos e orientandas. Eu sou apenas um entre muitos e muitas cujas esperanças foram nutridas e recompensadas pela existência da SBTHH.

A *Segunda Carta de Mariana* nasceu do desejo de não apenas relembrar o percurso já transitado e os compromissos já assumidos (que têm sido honrados com rigor e competência graças à reunião de pesquisadores de várias gerações, latitudes geográficas, variadas instituições e convicções teóricas). Diante de mudanças trágicas no país e no mundo, ela visa a renovar nossa esperança de proporcionar um ambiente estimulante e acolhedor, de trocas honestas, democrático, palco para convergências e mesmo discordâncias (sempre respeitadas), bem como de fomento ao diálogo no espaço público de modo que todas e todos possam tomar a palavra e participar cada vez mais da tarefa urgente de compreender o mundo em que estamos à luz daqueles que nos antecederam. Neste espaço, a valorização da pluralidade guia nossas tarefas, principalmente no que se refere à história. Buscamos dar acolhida às muitas vozes e corpos que emergem do silêncio, da indiferença e da opressão para compor e reforçar os quadros desta Sociedade e seus interesses, bem

como auxiliar à autocompreensão dos campos representados por ela. A autoconsciência crítica se inicia com uma evidenciação da urgência e necessidades de direcionamento de nossas agendas de pesquisa para a compreensão das imperiosas condições de possibilidade daquilo que fazemos quando pensamos sobre história, escrita histórica e ensino de história. É fundamental pensar sobre os lugares sociais e de enunciação que ocupamos em meio à área na qual nos formamos, cujo compromisso com a democratização se soma à luta das humanidades contra as ações covardes e as muitas formas da violência, sejam elas políticas ou econômicas, promovidas pelo obscurantismo, a pseudociência, os negacionismos, ou a falsificação da história. Acreditando na reciprocidade e no respeito, procuramos oferecer maior visibilidade aos diferentes sujeitos, epistemologias e ecologias do conhecimento que compõem os conhecimentos produzidos em diferentes latitudes e longitudes, além de propormos repensar e redimensionar nossos intercâmbios a partir dessa autoconsciência crítica dos problemas envolvidos. O que importa, portanto, é expandir o rol de referências sobre o que definimos como conhecimento histórico no sentido de combater, inclusive por princípio estatutário, práticas discriminatórias de toda sorte.¹¹

¹¹ Eis as novas sugestões (aprovadas unanimemente em Assembleia Geral, em 27 de outubro de 2018): a) incentivar o estudo, o ensino e a pesquisa brasileira no âmbito da teoria e filosofia da história, história da historiografia, ensino de história e divulgação histórica; b) promover reuniões (presenciais ou a distância) de Grupos de Trabalho (GTs), objetivando trocas de propostas e informações que auxiliem a compor as agendas de pesquisa nestes campos tanto entre associados desta Sociedade como com aquelas associações congêneres em solo latino-americano e em quaisquer outros espaços; c) dedicar esforços à edição da revista *História da Historiografia* e da *H.H. Magazine* – valorizando o apoio a publicações de natureza análoga desde que coerentes com os campos de atuação e os princípios desta Sociedade; d) dedicar reflexões especiais sobre as inovações introduzidas na era digital (redes sociais, *podcasts*, *blogs*, vídeos e plataformas de *streaming*), incorporando-as, também, como veículos alternativos de comunicação e divulgação dos resultados de pesquisas incentivadas por esta Sociedade; e) agir no interesse dos(as) associados(as) e representá-los(as) junto a órgãos públicos e privados; f) promover o Seminário Brasileiro de Teoria e História da Historiografia; g) apoiar a realização de eventos regionais e nacionais nos campos de atuação da SBTHH; h) promover o intercâmbio e a cooperação com associados(as) e entidades nacionais, estrangeiras e internacionais da mesma natureza – procurando, na medida do possível, orientar-se pelo princípio da representatividade, que preconiza a busca por equilíbrio democrático entre gêneros, etnias e nacionalidades; i) apoiar o

Nestes dias sombrios, de imensa tristeza pelas vidas tiradas de nós, em tempos marcados por ares profundamente distópicos, um horizonte fiado na esperança, que se abre por e pelas coletividades representadas no acrônimo “SBTHH”, em nome da amizade, da democracia, da solidariedade, da cientificidade, do conhecimento, da diversidade e do respeito, pode ser pensado como um ato *revolucionário*. Que essa vocação apresentada na *Carta de Mariana* (2009) e renovada pela *Segunda Carta de Mariana* (2018) seja o farol da esperança que ilumina com diversidade nossos trabalhos aqui e agora e para além...

Até o próximo evento da SBTHH!

Prof. Dr. Andre de Lemos Freixo
Flamengo, primavera de 2021.

desenvolvimento de instrumentos ética e politicamente antidiscriminatórios (tendo como base fundamental os Direitos Humanos); j) estimular iniciativas e práticas inclusivas nos eventos apoiados por esta Sociedade; k) incentivar políticas de ação afirmativa nos eventos, promoções e atividades patrocinadas por esta Sociedade.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval M. de. “Um mestre do rigor: Manoel Luiz Salgado Guimarães e a delimitação do campo de estudos da historiografia no Brasil”. Ouro Preto, *História da historiografia* (13): 144-153.
- ARAUJO, Valdei Lopes de.; OLIVEIRA, Maria da Glória (Orgs). *Disputas pelo passado: história e historiadores no Império do Brasil*. Ouro Preto: Editora da UFOP, 2013.
- AVELAR, Alexandre; FARIA, Daniel; PEREIRA, Mateus H. de F. (Orgs.). *Contribuições à história intelectual do Brasil Republicano*. Ouro Preto: Editora da UFOP, 2012.
- BENTIVOGLIO, Júlio; TOZZI, Verónica. *Do passado histórico ao passado prático: 40 anos de Meta-História*. Vitória, ES: Editora Milfontes, 2020.
- CEZAR, Temístocles; KNAUSS, Paulo. “O historiador e o viajante: itinerário do Rio de Janeiro a Jerusalém” (Prefácio). In: GUIMARÃES, M. L. L. Salgado. *Historiografia e Nação no Brasil (1838-1857)*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2011.
- CEZAR, Temístocles e TURIN, Rodrigo (Orgs.). “A história em questão: diálogos com a obra de Manoel Luiz Salgado Guimarães” (Dossiê), Ouro Preto, *História da Historiografia*, 2013.
- FERNANDES, Luiz Estevam O.; PEREIRA, Luisa Rauter; MATA, Sérgio Ricardo da (Eds.). *Contributions to Theory and Comparative History of Historiography: German and Brazilian Perspectives*. Berlin: Peter Lang GmbH, 2015.
- FREIXO, Andre de Lemos; BOLDRINI, Aguinaldo M.; RAMALHO, Walderez (Orgs.). *Emergencies: race, gender and decoloniality*. Vitória, ES: Editora Milfontes, 2021.

- FREIXO, Andre; PEREZ, Rodrigo; LAURANDI, Fábio. *Experiências de formação: um tributo ao Professor Manoel Salgado*. Rio de Janeiro: Autografia, 2019.
- KLEM, Bruna S.; PEREIRA, Mateus H. de F.; ARAUJO, Valdei Lopes de. (Orgs.). *Do fake ao fato: (des)atualizando Bolsonaro*. Vitória, ES: Editora Milfontes, 2020.
- MARTINS, Estevão C. de Rezende Martins; MOLLO, Helena (orgs.). *Desafios e caminhos da teoria e da história da historiografia*: 2013. Mariana: SBTHH, 2016. ISBN: 978-85-69703-01-3.
- MARTINS, Estevão C. de Rezende Martins; MOLLO, Helena M. (Orgs.). *Desafios e caminhos da teoria e da história da historiografia*: 2012. Mariana: SBTHH, 2015. ISBN: 978-85-69703-00-6.
- MEDEIROS, Bruno F.; SOUSA, Francisco G. de.; BELCHIOR, Luna H.; RANGEL, Marcelo de M.; PEREIRA, Mateus H. de F. (Orgs.). *Teoria e historiografia: debates contemporâneos*. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2015.
- MOLLO, Helena de M. (Org.). *Biografia e História das Ciências: debates com a história da historiografia*. Ouro Preto: Editora da UFOP, 2012.
- NICOLAZZI, Fernando; MOLLO, Helena de M.; ARAUJO, Valdei L. de (Orgs.). *Aprender com a história? O passado e o futuro de uma questão*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2012.
- PEREIRA, Mateus H. de F.; MARQUES, Mayra; ARAUJO, Valdei Lopes de. *Almanaque da Covid-19: 150 dias para não esquecer. A história do encontro de um presidente fake com um vírus real*. Vitória, ES: Editora Milfontes, 2020.
- RANGEL, M. de M.; ARAUJO, V. L. de. *História da Historiografia*, Ouro Preto, v. 8, n. 17, 2015.
- SILVA, Ana Rosa Clacet da.; NICOLAZZI, Fernando; PEREIRA, Mateus H. de F. (Orgs.). *Contribuições à história da historiografia Luso-Brasileira*. São Paulo: Hucitec Editora/FAPEMIG, 2012.

- VARELLA, Flávia F.; ANHEZINI, Karina (Orgs.). *Desafios e caminhos da teoria e da história da historiografia*: 2016. Mariana: SBTHH, 2018. ISBN: 978-85-69703-03-7.
- VARELLA, Flávia F.; MOLLO, Helena de M. PEREIRA, Mateus H. de F.; MATA, Sérgio da (Orgs.). *Tempo presente & usos do passado*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2013.
- VARELLA, Flávia F.; MOLLO, Helena Miranda; MATA, Sérgio da; ARAUJO, Valdei Lopes de (Orgs.). *A Dinâmica do historicismo: revisitando a historiografia moderna*. Belo Horizonte: Editora Fino Traço, 2009.
- WHITE, Hayden. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo: Edusp, 1993.

PREFÁCIO

Der wahre Zweck des Menschen ... ist die höchste und proportionirlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen.

Wilhelm von Humboldt

Formar, educar, cultivar – enfim: *bilden* – é cunhar em si, pelo sujeito emergente, pelo agente racional humano, a marca libertadora da autonomia crítica, da consciência de si e dos outros, da cultura histórica que preenche o tempo de gente e de ação. Vale-se o sujeito, para tal excelsa autopromoção a indivíduo significativo, do incomensurável legado de saber e de cultura em que nasce e evolui, interagindo com os outros agentes, em sociedade.

O termo alemão *Bildung*, que se encontra no cerne do presente livro, é um conceito racional e iluminista que inspira a formação e a consolidação da identidade, da existência dos seres humanos como agentes independentes e críticos, em um mundo entregue ao turbilhão das transformações que, não raro, desestabilizam certezas e abalam convicções longamente consolidadas.

Walkiria Oliveira Silva, fundada em sua vasta e articulada cultura histórica, escrutina com rigor e vagar os ambientes da Alemanha da virada do século 19 para o século 20, imersos em incertezas e inseguranças, cuja sociedade se via confrontada com crises e choques, gerando a percepção de perda de rumo e de sentido.

As pesquisas da autora, de amplo domínio do tema, solidez metódica e arquitetura teórica notáveis, remontam ao cuidadoso exame dos projetos salvíficos, de cunho marcadamente estético, do Círculo Stefan George, e da historiografia normativa de Ernst Kantorowicz, que resultaram em sua dissertação de mestrado, defendida em 2013 na Universidade de Brasília,

e publicada em 2016 sob o título *Alemanha Secreta: Biografia e História no Círculo de Stefan George*.

O presente livro emerge de sua tese de doutoramento, defendida em 2018 também na UnB, e dissecar, a partir da obra de Friedrich Gundolf (1880-1931), o entretecimento entre História e Literatura, entre vida concreta e esperança utópica, entre tentação totalitária e formação libertadora na sociedade alemã do início do século 20, sacudida por convulsões e perturbações, geradoras de apreensão e desassossego.

Seu tema é ver como, para Gundolf e sua geração, a formação (*Bildung*) das pessoas, como indivíduos e como cidadãos, poderia ser assegurada e preservada de manipulação e de desvio. Com efeito, passada a *belle époque*, a catástrofe-mestra da 1ª Guerra Mundial, a derrocada do império alemão, a desestruturação social, econômica e política dos anos 1920, o surgimento de movimentos manipuladores acarretaram temor e desesperança na sociedade.

Viver com plenitude e independência, ser senhor de si, lidar com o passado de que provém, atuar livremente no presente, poder projetar seu futuro – são anéis intrínsecos à existência humana, que se deve preservar com denodo.

Como anuncia a autora em sua introdução, “o cerne deste trabalho ... foi entender a relação entre conhecimento histórico e a ideia alemã de *Bildung*, que ... pode ser entendida como a autoformação do indivíduo racional, a fim de expandir suas capacidades individuais com base na ideia de humanidade.”

Esse objetivo é alcançado ao longo dos cinco capítulos do livro, em que os protagonistas do discurso literário e histórico são meticulosamente estudados, descritos, analisados e interpretados: a humanidade como referência, a formação como valor, a História como experiência e fonte, o historiador como seu guardião, a cultura como legado e Gundolf como seu porta-voz.

No século 19, a *nação cultural* alemã se definia pela educação. Pensava-se assim estabelecer uma diferenciação com relação a outras

nações - como a Inglaterra e a França. Até meados do século 20, *formação alemã* e *civilização ocidental* eram expressões utilizadas como critérios de qualificação das nações da Europa. A *formação* era vista como algo valioso, humano, pelo qual valia a pena lutar. *Formação* (*Bildung*) tornou-se uma das palavras-chave da história alemã, espalhando-se gradualmente para outros espaços sociais, como essencial ao ideal de humanidade.

Formação, educação, são modos pessoais e sociais de todo indivíduo crescer e tornar-se autônomo no contexto histórico em que se origina, em que se encontra e que pode conformar, no futuro, por seu pensar e agir. Formação é, pois, um processo contínuo de aprendizagem, em meio à cultura histórica, das experiências, dos valores e das normas presentes nas tradições sociais.

Concebida a partir da perspectiva do indivíduo, a formação é percebida e efetivada como uma atividade constante e amplamente autorresponsável. No final do século 18, no auge do Iluminismo, as ideias religiosas foram definitivamente deixadas de lado como parâmetro; o ser humano passou a ser entendido como um ator consciente, autônomo, crítico e responsável no mundo, com direitos e deveres por ele enunciados, assumidos e exercidos. O ideal da pessoa ‘bem formada’, com pensamento bem informado e independente, tem aqui seu ponto de partida. A educação - considerada pré-requisito imprescindível para a maturidade - atingiu nisso seu valor central: a determinação do ser humano passou a ser vista na liberdade e na autodeterminação, crescendo como um processo em que o ser humano se apropria do mundo de forma independente, molda a si e ao mundo ao mesmo tempo, constituindo assim sua identidade e tornando-se ‘educado’ (‘instruído’, ‘cultivado’, ‘formado’).

Wilhelm von Humboldt (1767-1835) deu o tom para a unidade da filosofia e da política na educação. Seu ideal educacional tornou-se clássico, como se lê na epígrafe: “O verdadeiro propósito do ser humano é formar, em um todo o mais elevado e proporcional possível, suas faculdades”.

A formação tem de ser completa e harmoniosa. Para isso contribui a História como fonte da experiência e fomentadora de expectativas,

como cultura acumulada, definidora do meio social e mental a que cada indivíduo pertence. Esse pertencimento se concebe em dois planos: o da sociedade imediata (ser alemão, ser brasileiro, etc.) e o da humanidade, universal e igualitária.

Para que a formação se possa efetivar de modo equânime, a liberdade é um requisito essencial e uma qualidade substantiva. O trato estético da liberdade, como se encontra desde o romantismo até Gundolf, como além dele e de seus contemporâneos, continua a ser relevante até os dias de hoje. O século 21 carece prementemente de dar-se conta do valor intrínseco da liberdade e de sua vivência, como se pode encontrar nos estudos históricos. A História abarca na realidade, que a historiografia investiga em suas pesquisas, a incontável diversidade de situações, a cada tempo e a cada lugar, de que o agente racional humano tem de assenhorear-se para garantir sua formação e seu agir.

O ideal humanista perpassa o quadro de inserção da formação, inserida no contexto amplo e multitemporal da cultura histórica. O conhecimento histórico – teórica, metódica e empiricamente consolidado – assegura a robustez da formação. O historiador é quem, por força de seu mister, dispõe das melhores condições para assegurar o bom êxito da formação.

Como bem o sintetiza a autora em seu capítulo final:

Uma vez que a *Bildung* esteve unida à absorção de uma *Kultur* nacional, ela se transformou em elemento indispensável de orientação para uma possível projeção do futuro. Mediante o conceito de *Bildung* é possível interpretar a experiência temporal. A partir do conceito se organiza a interpretação das experiências dos homens as quais, transformadas em passado e articuladas ao presente e ao futuro pela consciência histórica, assumem funções de orientação na vida prática.

Bildung constitui uma chave interpretativa para a análise do presente e para fundamentar a ideia de continuidade diante das transformações sociais significativas.

Essa passagem evidencia o quanto a pesquisa historiográfica situada em um passo marcante do passado recente – cento e poucos anos, em História, são um fugidio átimo – tem valor relevante na atualidade, em que a formação tanto parece debilitada e em que o espírito cívico e moral faz imensa falta à humanidade em geral.

O livro de Walkiria Oliveira Silva demonstra, ademais, como História e Literatura, rigor científico e criatividade estética, dão-se as mãos. O livro nos guia com uma escrita escorreita, rica em informação e em análise, uma organização conceitual sólida e sofisticada, um conhecimento ímpar do universo alemão do final do século 19 e no início do século 20. Não se confina, contudo, no mundo da cultura alemã, pois apresenta e sustenta a razoabilidade de estender a formação, a cultura e a ação humanas para toda sociedade de outrora como de hoje.

Já em suas considerações finais, a autora resume, com limpidez, esse alcance:

Pode-se afirmar que Gundolf buscou redefinir a prática historiográfica mediante a ideia de vida. A história é o movimento da vida e a ela se une na via pragmática. Ao historiador cabia a tarefa, não simples, de escolher mediante os problemas do seu próprio tempo e, a partir do seu conjunto de valores, o quê do passado era vivo, força para o presente. O historiador não podia negar a existência factual do passado e tinha que organizar os vestígios do passado a fim de poder escolher aqueles que poderiam responder às suas inquietações e desempenhar uma função pragmática de orientação no presente. A análise da obra do indivíduo significativo não coincide com uma veneração pura e simples dos grandes homens. Não se tratava de uma adoração atemporal sem ligá-los ao presente. O que se devia venerar no indivíduo significativo era sua força para o presente.

Esta obra é um marco analítico no exame de um autor relevante da primeira metade do século 20, de cuja obra se obtém uma admirável síntese entre saber historiográfico e inteligência literária, de valor paradigmático

para outros estudos do gênero e de interesse relevante para o leitor e o estudioso em História, Literatura, Política e Antropologia.

Prof. Dr. Estevão C. de Rezende Martins

Brasília, setembro de 2021.

INTRODUÇÃO

A biblioteca do conhecido historiador da Arte, Aby Warburg, partiu para o exílio nos últimos dias de 1933. Eram tempos sombrios e suas consequências maléficas começavam a se espalhar pelo território alemão, atingindo as universidades. Quando partiu, a biblioteca de Warburg pegou pela mão uma pequena irmã, porém não menos importante: a biblioteca pessoal de Friedrich Gundolf. Sua biblioteca pessoal, sobretudo devido à sua coleção de livros acerca da figura de César, era amplamente conhecida em Heidelberg, onde Gundolf foi aluno e professor durante toda a sua vida de atividades acadêmicas. Desde então, grande parte de sua coleção e correspondência encontra-se no arquivo da Universidade de Londres.

No entanto, se hoje o nome de Friedrich Gundolf fosse pronunciado entre historiadores, possivelmente seriam raros aqueles que teriam, em algum lugar, lido ou ouvido seu nome. Algo diferente ocorre nos estudos literários, mas ainda assim, seria permitido dizer que Gundolf continua um desconhecido. Uma das razões para esse desconhecimento foi a fissura ocorrida após 1933. Os debates culturais e filosóficos que tinham dominado o espaço intelectual a partir do final do século 19, alongando-se pelas primeiras décadas do século 20, foram interrompidos diante da urgência em entender aqueles tempos nebulosos que a Alemanha havia passado.

Essa tese configura um desdobramento da minha dissertação de mestrado cujo tema englobava o Círculo de Stefan George e a biografia de Ernst Kantorowicz, *Kaiser Friedrich: der Zweite*. No decorrer da dissertação tive um contato pequeno com a obra de Gundolf, devido a alguns de seus ensaios que eram fundamentais para o entendimento da estrutura do Círculo de George. Quando me voltei com mais atenção para as obras de Gundolf, percebi que suas considerações sobre o conhecimento histórico dialogavam diretamente com os debates que me eram já conhecidos como historiadora: a crise do historicismo mediante uma perda da capacidade da História em orientar a vida prática.

Antes de tudo, essa tese tem por objetivo trazer novamente o nome de Gundolf para o debate e fazê-lo conhecido entre nós, que nos dedicamos a pesquisar História, principalmente o campo da Teoria da História, história das ideias e história intelectual. De alguma maneira causa alguma surpresa que, mesmo diante do crescimento vertiginoso dos estudos sobre historiografia alemã, não somente Gundolf, como o Círculo de George em geral, permaneçam ainda muito desconhecidos.

Os estudos sobre o Círculo de Stefan George podem ser divididos, heurísticamente, em três grupos desde a segunda metade do século 20. Até 1970, as pesquisas contemplaram o aspecto lírico e estético, sem se atrelar a uma análise de cunho sociológico que teria início nos anos 70. Nos anos de 1980, a lírica deu espaço às análises com base na história social e cultural. Desde então, tem crescido o interesse pelo significado do Círculo para as *Geisteswissenschaften* e para a crítica da cultura e da ciência a partir do final do século 19. Estudos dedicados especificamente às obras dos membros do Círculo são recentes e atualmente se encontram publicados em artigos, revistas especializadas e coletâneas organizadas e se concentram, sobretudo, nos estudos literários e na Germanística.

O trabalho da pedagoga Carola Groppe, *Die Macht der Bildung: das deutsche Bürgertum und der George-Kreis 1890-1933* [O poder da Bildung: a burguesia alemã e o Círculo de Stefan George 1890-1933] se destaca e, atualmente, é o trabalho de referência para as discussões acerca das relações entre a burguesia culta alemã, seu ideal de *Bildung* e a formação dos ideais do Círculo. A autora propõe um trabalho amplo e descentralizado, ao analisar o Círculo de maneira geral, sem se concentrar em um autor específico, embora seu livro dê vulto a eles.

Groppe salientou a importância social do Círculo para a burguesia culta e a atrelou à ciência mediante o problema das gerações de Karl Mannheim. Neste caminho, Groppe delineou os diálogos intelectuais travados entre o Círculo, enquanto formação social, e outros intelectuais, no sentido de evidenciar conotações geracionais que explicam as diferentes posições acerca da ciência no período analisado. De acordo com Groppe, os intelectuais ligados a George estavam em contraposição à

geração anterior, para a qual a ciência e a visão de mundo se encontravam em espaços separados. Assim, para a autora, as propostas sobre e a ciência e a história dos membros do Círculo, independentemente de suas especificidades, buscavam o mesmo ideal e iam ao encontro da crítica à ciência que salientava a distância cada vez maior entre ciência e vida.

Na sua análise, Groppe considerou que Gundolf se esforçou em averiguar o significado de uma ideia no processo histórico e assim construir uma memória linguística na qual a tarefa do intelectual era compreender o próprio discurso como elemento central do seu ofício. Em Gundolf, a *Geistesgeschichte* não dizia respeito ao desenvolvimento do pensamento de um indivíduo no desenrolar da História, mas ao significado do espírito criativo para a vida nacional e a do indivíduo, o qual renovava a vida mediante a mensagem do indivíduo significativo.

O germanista Rainer Kolk, ao analisar o Círculo e sua relação com a crise das *Geisteswissenschaften* no início do século 20, destacou a importância de seu *Shakespeare und der deutsche Geist* enquanto uma concepção alternativa de ciência em oposição à crescente especialização e ao pensamento materialista. Para Kolk, Gundolf sobressaltou o momento criativo e a compreensão dos aspectos filosóficos, religiosos e artísticos enquanto elementos fundamentais de uma época da história nacional. Contudo, para Kolk, não se tratava de uma opção metódica para a ciência, mas a tentativa de destacar a literatura nacional como elemento imprescindível da identidade cultural alemã.

O sociólogo Stefan Breuer analisou o Círculo de George mediante o conceito de “fundamentalismo estético”. Sua biografia intelectual do Círculo *Ästhetischer Fundamentalismus: Stefan George und der deutsche Antimodernismus* [Fundamentalismo estético: Stefan George e o antimodernismo alemão] tem por princípio analítico a teoria psicanalítica do narcisismo. Breuer insere o Círculo no contexto de secularização da sociedade alemã que se iniciou no final do século 19. Neste sentido, Breuer transferiu o fundamentalismo de cunho religioso, tendo por base o desencantamento do mundo weberiano, para a arte. O fundamentalismo estético diz respeito a uma postura decididamente antimoderna. Ao

insistir no fundamentalismo estético e na relação narcísica criada por George em relação aos seus jovens, Breuer não analisou com precisão a importância do Círculo para os debates sobre a ciência do seu tempo. Breuer não atrelou à sua análise a crise identitária da burguesia culta associada à crise da identidade nacional. É notável que Breuer tenha discutido brevemente a preocupação do Círculo com respeito às questões identitárias no período pós Primeira-Guerra. Entretanto, sua reflexão não ganhou amplitude, uma vez que não era o objetivo central da sua obra.

Das biografias intelectuais, cabe a Michael Winkler a realização da primeira biografia sobre o Círculo, intitulada apenas como *George-Kreis*. Winkler analisou cronologicamente a formação do Círculo anterior à primeira publicação das *Blätter für die Kunst*, revista oficial veiculada pelo Círculo de George. Winkler não se ateve às especificidades, mas teceu uma breve e competente biografia do Círculo de George, destacando principalmente suas publicações. Sua obra termina com uma breve discussão acerca da posição do Círculo diante da eclosão da Grande Guerra. A biografia do germanista Robert Norton, *Secret Germany: Stefan George and his Circle*, é, até hoje, a mais completa descrição do processo de formação do Círculo de George. A biografia de Norton é totalmente centrada na figura de Stefan George e seu recorte cronológico é a vida do poeta, de 1868, seu nascimento, até 1933, sua morte.

A biografia de Norton está dividida em quatro partes. A primeira engloba a infância e a primeira juventude de George, descreve sua vida familiar e seu círculo de sociabilidade. A segunda diz respeito à primeira fase de formação do Círculo e o contato de George com os poetas franceses. A terceira procura analisar os aspectos políticos do Círculo com base na sua postura antimoderna e nas discussões acerca do desenrolar da Primeira Guerra e por fim, Norton analisa a figura mítica e profética de George e as novas reconfigurações do Círculo a partir do afastamento ou morte de seus principais membros. Para Norton, o Círculo objetivou desde muito cedo influenciar a sociedade alemã. Uma das tensões de sua obra recai na constatação do autor de que George e seus jovens, ao procurar a redenção

para o presente nos heróis do passado, acabou por pavimentar o caminho para o nacional-socialismo.

As publicações que se dedicaram especificamente ao pensamento de Friedrich Gundolf são raras. A primeira delas, *Gundolf: eine Einführung in sein Werk* [Gundolf: uma introdução à sua obra] provém de um ex-aluno de Gundolf, Victor Schmitz, e foi publicada em 1965. Schmitz faz uma análise concentrada nas principais obras de Gundolf, sem trilhar diálogos intelectuais, embora investigue a influência de sua participação no Círculo para seu pensamento e destaque alguns pensadores imprescindíveis para Gundolf. Enquanto um trabalho introdutório, a análise de Schmitz é competente em destacar a centralidade da ideia de vida para toda a reflexão de Gundolf.

A mais recente análise sobre Gundolf vem do campo dos estudos literários, como a maioria dos estudos acerca do Círculo. *Mensch und Werk in kritischen Publikationen des George-Kreises: zu Friedrich Gundolfs Goethe und zu Ernst Bertrams Nietzsche – Versuch einer Mythologie* [Homem e obra nas publicações críticas do Círculo de George: sobre *Goethe* de Friedrich Gundolf e *Nietzsche – tentativa de mitologia* de Ernst Bertram], foi publicado em 2008. Como o título sugere, Anna Maria Arrighetti concentrou sua análise em *Goethe*, obra de Gundolf publicada em 1916. No capítulo dedicado a Gundolf, a autora dividiu sua reflexão em seis partes. As três primeiras tratam das características gerais do pensamento de Gundolf, destacando alguns conceitos e alguns diálogos intelectuais como o travado com Dilthey. Arrighetti toca na questão da *Bildung* ao considerar que Gundolf viu na história da literatura uma forma de construção de uma nova formação para o espírito. Nas partes restantes, Arrighetti se centrou em pesquisar minuciosamente questões ligadas à teoria e aos estudos literários, realizando comparações significativas com estudos acerca de Goethe e do romantismo.

Uma das grandes virtudes do trabalho de Arrighetti é o escrutínio de uma única obra que lhe proporcionou um estudo pormenorizado, mais rico em detalhes. Contudo, ao colocar a lupa sobre uma única obra, a autora tende a homogeneizar conceitos utilizados por Gundolf e que

sofreram modificações ao longo de sua obra. O excelente trabalho de Arrighetti é profícuo em reconstruir o pensamento de Gundolf a partir de sua obra maior, *Goethe*, mas perde de vista uma análise mais ampla da sua obra e, de modo geral, não há a vinculação de Gundolf à realidade social e às discussões acadêmicas maiores.

Até onde esta pesquisa conseguiu chegar, não foi encontrado um trabalho significativo cujo objetivo fosse analisar o pensamento de Gundolf atrelando-o aos estudos históricos. Não parece existir historiadores que tenham pesquisado a obra de Gundolf. Quando a narrativa de Gundolf é analisada de um ponto de vista histórico, essa análise é elaborada pelos estudos literários. É o caso de um artigo já não muito recente, publicado em 2004, parte de uma coletânea sobre os intelectuais do Círculo. Klaus Reichert, anglicista, nela publicou um artigo, *Gundolfs Geschichtsschreibung als Lebenswissenschaft* [A historiografia de Gundolf como ciência da vida]. De modo geral, para a ciência histórica, pode-se dizer que Gundolf permanece bastante desconhecido.

Se fosse facultado a Gundolf a leitura desta tese, muito provavelmente não a aprovaria. Talvez, hipoteticamente, argumentaria que se trata de uma tentativa de sistematização que se perdeu sem alcançar a vivência da sua obra. Sem vivência não se chega a lugar nenhum. Esta tese é, de maneira geral, uma tentativa de sistematizar o complexo labirinto do pensamento de Friedrich Gundolf, sublinhando seus diálogos intelectuais e seu intrincado construto conceitual. De maneira geral, os trabalhos, ou melhor, os poucos trabalhos que se dedicaram de alguma forma a analisar o pensamento de Gundolf, tenderam a homogeneizar suas ideias, bem como a não observar suas transformações conceituais.

Isso ocorre por duas razões centrais. A primeira razão é atrelar diretamente o pensamento de Gundolf ao Círculo. Claro que isso é uma tarefa necessária e indispensável. No entanto, acredito que ao fazer tal ligação diretamente, de forma condicionante, deixa-se de perceber seus distanciamentos e sua autonomia intelectual em relação ao Círculo. Ademais, quando se cai nessa mecanização, acaba-se por se esquecer que

o Círculo era muito heterogêneo, e que ele nunca se constituiu como um grupo homogêneo.

A segunda delas é o fato de que, geralmente, os trabalhos acerca de Gundolf se concentram apenas em uma das suas obras ou no conjunto dos artigos publicados e vinculados às publicações do Círculo. É compreensível. Gundolf produziu obsessivamente e constitui trabalho de uma vida analisar sua obra completa. Seu linguajar arcaico e complicado, tal como indicado pelos seus próprios contemporâneos, acaba também por ser um complicador. De alguma maneira, abarqueei três obras completas – embora tenha acrescentado uma – que demarcam três fases de sua vida.

Shakespeare und der deutsche Geist [Shakespeare e o espírito alemão] é a tese de livre-docência que Gundolf defendeu na Universidade de Heidelberg, em 1911. A publicação no ano seguinte fez de Gundolf um intelectual reconhecido entre os pares no espaço acadêmico alemão. Sua primeira obra é marcada por uma aproximação maior com os ideais do Círculo de George. *Goethe*, sua obra maior, de 1916, fez de Gundolf um intelectual reconhecido para além da Alemanha. *Goethe* evidencia o desenvolvimento e fundamentação de novos conceitos com os quais Gundolf já trabalhava. É, de maneira geral, sua obra fundamental e indispensável a qualquer estudo sobre Gundolf. A última obra de Gundolf, de tamanho monumental tal como *Goethe*, publicada em dois volumes, em 1928, consiste em uma reflexão completa acerca da obra de William Shakespeare. Esse trabalho foi considerado por Gundolf como o livro da sua vida, como relatou a Wolfskehl, em correspondência de setembro de 1925. No ano de sua publicação, Gundolf estava afastado de George, embora o livro tenha sido publicado vinculado ao Círculo.

O cerne deste trabalho sempre foi entender a relação entre conhecimento histórico e a ideia alemã de *Bildung*, que, na melhor tradução, pode ser entendida como a autoformação do indivíduo racional a fim de expandir suas capacidades individuais com base na ideia de humanidade. Para entender e, consequentemente, explicar a correlação existente entre conhecimento histórico e *Bildung* no pensamento de Gundolf, foi necessário percorrer e destrinchar, obra a obra, seu complexo construto

conceitual. Essa tese está dividida em cinco capítulos interconectados. De maneira geral, estes capítulos foram organizados mediante a ideia da função pragmática de orientação da vida prática desempenhada pelo conhecimento histórico. Assim, a investigação conceitual, bem como a tentativa de mapeamento dos diálogos intelectuais de Gundolf foram pensadas em razão dessa pragmática.

Grande parte deste trabalho consiste, portanto, em compreender os conceitos que Gundolf utilizou para empreender suas análises. Gundolf criou conceitos novos, alguns ele operacionalizou conforme convinha ao seu pensamento. O mesmo acontece com os diálogos intelectuais que travou. Eis a parte mais difícil desta tese. Uma vez que suas obras – como muitas do mesmo período, Gundolf não era uma exceção – não possuem notas de rodapé ou bibliografia, mostrou-se tarefa árdua trilhar suas influências intelectuais. Salvo raríssimas citações de nomes, como o de Henri Bergson, suas conexões com outros intelectuais ficaram um pouco mais visíveis em sua correspondência.

Gundolf escrevia cartas compulsivamente. Não apenas por sorte, mas por mérito de sua esposa que tratou de as conservar, grande parte da sua correspondência sobreviveu. As correspondências ganharam importância para esta tese à medida que se mostraram imprescindíveis para adentrar o universo intelectual de Gundolf. Sem acesso a elas, este trabalho estaria certamente incompleto.

O primeiro capítulo deste trabalho abarca os anos de formação de Gundolf. Nesse sentido, apresenta-se seu caminho até a formação acadêmica, bem como sua raiz familiar. Num segundo momento, mostra-se a aproximação de Gundolf com o Círculo de Stefan George até seu rompimento definitivo com o poeta. Além disso, discute-se a inserção de Gundolf em seu espaço social e sua relação com a crítica da sociedade moderna, com a crítica da cultura e seu posicionamento claramente antimoderno. Seu envolvimento na Primeira Guerra, bem como suas ponderações acerca do conflito, encerra este capítulo.

A partir do segundo capítulo, a análise se volta para as reflexões de Gundolf acerca do conhecimento histórico. A primeira parte é dedicada

ao contexto intelectual no qual se insere a ciência histórica no final do século 19 e nas primeiras décadas do século 20. Discute-se a crise do paradigma então dominante, o historicismo. A começar por esta crítica, as colocações de Gundolf sobre o problema do relativismo – questão central na crise do historicismo – são apresentadas, bem como as respostas que o germanista se esforçou em formular.

Explorar os conceitos criados e operacionalizados por Gundolf é um dos objetivos do terceiro capítulo. *Gestalt* foi o principal conceito utilizado por Gundolf a fim de explicar o desenrolar dos processos históricos e sua função pragmática em conexão com a ideia pungente do período: a vida. A construção do conceito se apresenta mapeada, desde a influência imprescindível de Friedrich Wolters até seu uso na obra de Gundolf. Na última parte, analisa-se o que Gundolf denominou por *Kräftegeschichte*, sua história das forças e como Gundolf a atrelou à construção de imagens míticas do passado com função formativa para o presente.

No quarto capítulo discute-se duas das principais influências intelectuais de Gundolf. Uma delas advém do trabalho do filósofo Wilhelm Dilthey e de seu conceito de *Erlebnis*, imprescindível às ciências humanas no início do século 20. Na segunda parte, atravessou-se o Reno para tentar mapear como Gundolf inseriu o pensamento do filósofo Henri Bergson em seu próprio trabalho. Poderia-se dizer facilmente que Bergson foi a grande surpresa durante o processo de pesquisa do qual esta tese é resultado. Bergson quase nunca é mencionado – salvo raríssimas exceções – nas análises acerca de Gundolf, embora o próprio Gundolf o tenha mencionado em algumas passagens.

O quinto capítulo se concentra na questão da *Bildung*. Organizado em três partes, a primeira delas se centra na relação entre *Bildung* e *Kultur*, importante para entender o debate sobre a *Bildung* no espaço alemão. Além disso, *Bildung* existe para Gundolf à medida que se interconecta com a questão da cultura e a crítica que teceu sobre sua crise. A segunda parte discute como o conceito neo-humanista alemão de *Bildung* se vinculou ao conhecimento histórico. E por fim, a terceira parte é um esforço de

compreender como Gundolf atrelou sua vontade de uma renovação da *Kultur* alemã e procurou fundamentá-la na ideia de formação.

Passagens significativas desta tese brotaram das sábias orientações do professor Estevão Martins em nossas reuniões. Infelizmente, elas não podem ser numeradas em notas de rodapé. As traduções do alemão foram feitas por mim que, diante de dúvidas e necessidade de desambiguação, teve o auxílio do professor Estevão Martins. Todas as citações no corpo do texto se encontram traduzidas. Nas notas de rodapé, as citações seguem no original em alemão. Nessas notas, o alemão segue conforme redigido nas cartas, como era de hábito em algumas correspondências do Círculo, com substantivos grafados com a inicial minúscula e, em alguns casos, com a pontuação duplicada.

Em um de seus livros, Dostoiévski escreveu que nosso pensamento, por mais absurdo ou tolo que seja, é inequivocamente mais profundo e claro enquanto permanece em nós, no nosso interior, sendo a cada dia refletido mais pormenorizadamente. Uma vez que é expresso, independente do formato, apresenta-se sempre mais pobre, ridículo e desleal. No entanto, nutro a esperança de que, mesmo incompleto e desleal, este trabalho reflita o esforço que lhe é intrínseco e torne claros aspectos fundamentais do pensamento de Gundolf.

CAPÍTULO I:

DE GUNDELFINGER A GUNDOLF: OS ANOS DE FORMAÇÃO

Do Círculo de Stefan George a Heidelberg

Em alguns momentos, algumas cidades apresentam um fervor intelectual que lhes é peculiar. Nelas se encontram intelectuais que marcam uma época, em razão deles estudantes se deslocam, grupos se formam. De maneira geral respira-se uma atmosfera de liberdade e pluralidade intelectuais. Esse é o ambiente da pequena e romântica cidade de Heidelberg, nas primeiras décadas do século 20. No alto, as ruínas do pomposo castelo que fora destruído pelas tropas de Luís XIV, na outra margem do rio Neckar, o caminho dos filósofos que proporciona uma vista privilegiada do conjunto arquitetônico da cidade antiga e que tanto encantou autores como Goethe e Hölderlin. Ainda muito jovem, aos 31 anos, Friedrich Gundolf foi nomeado *Privatdozent* na faculdade de Filosofia da Universidade de Heidelberg. Durante o decorrer da Primeira Guerra, Gundolf se tornou professor extraordinário e ocupou o cargo de professor de Literatura Alemã Moderna até a sua morte, em 1931.

Toda a trajetória intelectual de Gundolf foi perpassada por sua experiência, como aluno e docente, na Universidade de Heidelberg. Nessa universidade, com exceção dos semestres que passou em Munique em 1899, e em Berlim, em 1900, Gundolf cursou Filosofia e História da Arte e da Literatura. Tornou-se amigo e interlocutor dos casais Marianne e Max Weber, Gertrud e Georg Simmel e Marie Luise e Eberhard Gothein, sucessor de Weber em Heidelberg, além de ter sido muito próximo de Alfred Weber que foi, anos mais tarde, supervisor da tese de doutoramento de sua esposa. Ao longo de sua carreira docente, Gundolf esteve em diálogo com intelectuais significativos. Sua extensa correspondência – não totalmente publicada – evidencia seu, por vezes intermitente, diálogo

com importantes pensadores como, além dos já citados, o historiador e teólogo Adolf von Harnack, o filólogo e especialista em literatura Ernst Robert Curtius, o filósofo da cultura, Erich von Kahler, o germanista Herbert Cysarz, dentre outros.

As correspondências de Gundolf permitem mapear, em parte, as aulas que o jovem estudante frequentava durante seus anos de formação. Embora a informação não seja vasta, cabe mencionar sobretudo seus professores em Berlim, universidade que Gundolf frequentou no segundo semestre de 1900.¹ Na universidade de Berlim, Gundolf frequentou as aulas do filósofo e pedagogo Friedrich Paulsen (1846-1908)², do professor de filologia clássica Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf (1848-1931)³, e do historiador da arte Heinrich Wölfflin (1864- 1945) cuja veneração pela arte e cujo refinamento intelectual Gundolf admirava.⁴ Wölfflin foi um dos poucos professores que despertou entusiasmo no jovem estudante que o considerava um “artista da ciência” e “uma sorte para gerações de estudantes em Berlim”⁵. Foi aluno também de Simmel com quem manteve intenso contato e correspondência.⁶ Frequentou os seminários

¹ Gundolf frequentou as aulas de literatura moderna de Max von Waldberg, cujas aulas Gundolf considerou paradoxalmente “sólidas e insignificantes”. Foi às aulas “enfadonhas” do linguista Hermann Osthof sobre gramática gótica e às aulas do anglicista e medievalista Johannes Hoops e às aulas do filósofo Paul Hensel sobre o “problema da filosofia da história”. Gundolf a Karl e Hannah Wolfskehl. 1 de maio de 1900 (KLUNKER, 1977: 73 Bd. 1). Hensel publicou uma biografia de Thomas Carlyle, dedicada a Wilhelm Windelband, em 1901. Possui um trabalho publicado em 1903 sobre o problema da ética e as relações com a *Kultur*.

² Pausen fora professor de Edmund Hüsserl e Ferdinand Tönnies com o qual manteve contato por longo período.

³ Willamowitz-Möllendorf escreveu o panfleto *Zukunftsphilologie*, em 1872, no qual teceu uma crítica ao *Nascimento da Tragédia* de Nietzsche, acusando-o de falta de cientificidade. Em 1919, publicou *Der griechische und der platonische Staatsgedanke* no qual intentou mostrar lições a partir da antiga cultura grega, especialmente de Platão. Sua obra diz respeito a uma reação antimoderna diante do esfacelamento do ideal humanista de *Bildung* (RINGER, 2000: 269).

⁴ Gundolf a Wolfskehl, 5 de maio de 1901 (KLUNKER, 1977: 106).

⁵ Gundolf a Wolfskehl, 14 de julho de 1901 (KLUNKER, 1977: 124).

⁶ A correspondência entre Gundolf e Simmel não está publicada. Ambos se corresponderam entre 1910 e 1917. Na perspectiva de Gundolf, Simmel participou do Círculo de Stefan George. Para Gundolf, Simmel fez parte da terceira etapa do Círculo a partir de 1896. Gundolf a Wolters. Junho de 1913 (FRICKER, 2009: 89).

de Gustav von Schmoller (1838-1917)⁷ que parecia admirar. Gundolf foi aluno de Gustav Roethe (1859-1926)⁸ considerado por Gundolf “desnecessário e pouco influente”⁹ e com ele se correspondeu entre 1903 e 1917, com algumas interrupções. Frequentou aulas do filósofo Max Dessoir (1867-1974), que se encontrou com George e muito falou sobre o poeta em suas aulas.¹⁰ Em Berlim, Gundolf doutorou-se com o trabalho *Caesar in der Deutschen Literatur* [César na Literatura Alemã] sob orientação do historiador da literatura Erich Schmidt (1853-1913), reitor da universidade de Berlim entre 1909 e 1910. Em carta a Wolfskehl, Gundolf mencionou que esperava poder contar ainda com o auxílio de Wölfflin¹¹, um dos avaliadores do trabalho final, em 20 de junho de 1903. Depois do seu exame de doutoramento, Berlim não ocupou um lugar significativo na vida de Gundolf.

Germanista respeitado pelos intelectuais, suas *Vorlesungen* estavam sempre lotadas, embora Gundolf fosse, de modo geral, um professor pouco carismático. Ao adentrar a sala de aula, caminhava rapidamente e ao ocupar o púlpito, baixava os olhos e lia suas anotações religiosamente sem, quase nunca, olhar para aqueles que ali se encontravam (SALIN, 1948: 99). O próprio Gundolf afirmou ter recebido reclamações acerca das dificuldades de entendimento de sua *Vorlesung* sobre o romantismo que proferiu na universidade de Heidelberg para cerca de 200 ouvintes¹². Não era incomum que Gundolf fosse convidado a palestrar em outras universidades com reconhecido prestígio acadêmico.¹³ Após a publicação

⁷ Schmoller, fundador da escola de economia histórica alemã, professor em Berlim entre 1882- 1913.

⁸ Gustav Roethe foi professor de Germanística e Literatura alemã, a partir de 1902, em Berlim.

⁹ Gundolf a Wolters, 21 de maio de 1909 (FRICKER, 2009: 41).

¹⁰ Gundolf a George. 10 de janeiro de 1901 e 25 de janeiro de 1901 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 70;74).

¹¹ Gundolf a Wolfskehl, 21 de dezembro de 1901 (KLUNCKER, 1977:144).

¹² Gundolf a Wolters. 9 de maio de 1919 (FRICKER, 2009: 199).

¹³ Exemplos são as palestras na Universidade de Göttingen (1913) sobre a lírica de Stefan George, em 1920 em Basel e Bern sobre “Os fundamentos espirituais da literatura barroca”, em Hamburgo (1930) sobre Immelman, em Essen (1931) acerca de Rainer Maria Rilke, em Frankfurt (1931) sobre “a infância de Goethe”. Gundolf fora convidado para palestrar na Sorbonne, em 1932, acerca de Goethe, entretanto sua

de seu *Goethe* de 1916, Gundolf tornou-se definitivamente uma referência para os estudos de literatura alemã.

Havia, portanto, uma presença inestimável que, vez ou outra, causava um enorme frenesi entre os alunos do jovem professor: o poeta Stefan George (1868-1933). Dândi, adentrava o auditório da universidade de Heidelberg, seu olhar marcante fitava seu discípulo. Seus cabelos grisalhos, sua aparência envelhecida para além da sua idade real, suas vestimentas que faziam lembrar um homem do início do século 19, seu olhar estático, davam a sua presença um ar de mistério e sedução. Figura enigmática, profeta de uma “Alemanha Secreta”¹⁴, reuniu em torno de si um grupo de intelectuais que, ao longo das primeiras décadas do século 20, ocupou os cargos de docência das universidades alemãs. Existem, portanto, duas esferas intercomunicáveis que marcam a vida intelectual de Gundolf: a Universidade de Heidelberg e o poeta Stefan George e seu Círculo, *Der George-Kreis*.

Antes de se encontrar com o poeta Stefan George, o jovem natural de Darmstadt assinava Friedrich Gundelfinger. Nascido em 1880, no seio de uma família judia, Gundolf era filho de Amalie (1857-1922), nascida Gunz, e do matemático Sigmund Gundelfinger (1846-1910). Seu pai, filho de um comerciante, Salomo Gundelfinger, foi o primeiro da família a trilhar um caminho acadêmico. Em 1867 concluiu seu doutorado na Universidade de Gießen e, em 1868, foi professor particular em Stuttgart. Um ano depois, tornou-se professor ordinário de Matemática, na Universidade de Tübingen e em 1873 foi promovido a professor extraordinário. A partir de 1879, Sigmund Gundelfinger ocupou o cargo

prematura morte o impediu de realizar tal tarefa (SCHMITZ, 1965: 17).

¹⁴ A expressão “Alemanha Secreta” foi usada Círculo de George por Wolfskehl em seu artigo “*Die Blätter für die Kunst und die neueste Literatur*” publicado no primeiro *Jahrbuch* de 1910. Wolters usou a expressão ao retomar a importância das *Blätter*. O termo diz respeito a uma postura comum aos Georgeanos, a ideia de viver entre uma comunidade de poetas e escolhidos. A expressão dizia respeito a um grupo de indivíduos que acreditavam representar uma determinada ideia de Alemanha com base em um *Kultur* correta e que se conectava a partir de uma unidade interna mediante o ideal de comunidade (GRÜNEWALD, 1982: 76).

de professor ordinário na faculdade técnica de Darmstadt, onde atuou até 1907, quando se tornou professor emérito.

Seu único irmão, Ernst (1882-1945), cujo sobrenome também passou a ser Gundolf, foi igualmente membro do Círculo de Stefan George.¹⁵ Por fim, Gundolf foi um sobrenome sugerido por George e que veio a prevalecer e ser legalizado como sobrenome definitivo para ambos.¹⁶ Há apenas três obras de Gundolf que foram assinadas com Gundelfinger. A primeira delas foi sua tese de doutoramento *Caesar in der Deutschen Litteratur* [César na Literatura Alemã], defendida em 1903, na Universidade de Berlim, e publicada no ano seguinte. As duas outras obras constituem coletâneas organizadas por Gundelfinger. A primeira, *Goethe im Gespräch* [Goethe em diálogo], vinda a público em 1906, e as *Romantikerbriefe* [Cartas dos românticos], publicadas no ano seguinte. A mudança definitiva do sobrenome ocorreu, como indica a série de publicações de Gundolf, próximo ao ano de 1910, ano crucial para as relações entre o Círculo de Stefan George e a cultura acadêmica alemã. Já no ano de 1908, Gundelfinger deixará de aparecer nos artigos publicados por Gundolf.

Gundolf e George encontraram-se pela primeira vez por volta de 1899, possivelmente em meados de abril.¹⁷ Durante o semestre de inverno de 1898-1899, quando o estudante Gundelfinger transferiu seus estudos para Munique, conheceu Karl Wolfskehl (1869-1948), o qual tratou de apresentar o jovem a George.¹⁸ Ao pedir autorização aos pais de Gundolf

¹⁵ Ernst Gundolf publicou ensaios nos *Jahrbücher*. No primeiro número publicou “Über Stil” e no terceiro seu ensaio sobre Bergson. Com Kurt Hildebrandt publicou *Nietzsche als Richter*, em 1923. Seus estudos de Direito foram interrompidos em razão de sua frágil saúde. Ernst Gundolf atuava como conselheiro do Círculo. Morou em Darmstadt até sua imigração para a Inglaterra, em 1939 (KARLAUF, 2008: 371-373).

¹⁶ Não parece existir uma razão específica para a troca, ou abreviação, do sobrenome de Gundelfinger para Gundolf.

¹⁷ Em 15 de abril de 1899, Wolfskehl escreveu a Gundolf avisando-o que o “mestre” estava em Munique (KLUNCKER, 1977: 38 Bd 1). Em carta a Wolters Gundolf relata: “Eu encontrei George pela primeira vez em abril de 1899 por meio de Wolfskehl em Munique, no natal do mesmo ano fiz uma visita rápida a Bingen, o contato mais próximo data de fevereiro de 1900. As poesias, sobretudo *Das Jahr der Seele*, conheci na primavera de 1898”. Gundolf a Wolters. Junho de 1913 (FRICKER, 2009: 83).

¹⁸ O conhecimento entre Gundolf e Wolfskehl deu-se através da comunidade judaica de Darmstadt, cidade natal de ambos. O pai de Gundolf mantinha contato com o pai

para apresentá-lo ao poeta, Wolfskehl ouviu destes que o filho finalizasse antes o *Abitur*, o que aconteceu ao final de 1898. Durante os 20 anos seguintes, Gundolf foi o principal discípulo de George e companheiro de viagens.¹⁹ Entre os anos de 1900 e 1903, quando o jovem Gundolf estudava em Heidelberg e Berlim, George era hóspede frequente na casa de sua família em Darmstadt, sua cidade natal. As visitas de Gundolf a George na cidade natal deste, Bingen am Rhein, eram usuais. A primeira dessas visitas ocorreu em 21 de agosto de 1899, em razão de um convite do poeta.²⁰

Gundolf manteve uma relação afetiva com George nomeado em sua correspondência, tanto com George como com outros interlocutores, sempre por *Meister* [mestre]. Em um primeiro momento, o jovem Gundolf assimilou seu encontro com o poeta como “uma nova época” em sua vida, possivelmente “a mais bela delas”.²¹ Considerado um momento epifânico, Gundolf foi um entusiasta porventura mais de George que do próprio Círculo. Nos primeiros anos, Gundolf mostrou o que poderíamos chamar de uma admiração de cunho religioso e filial por George. As palavras do poeta lhe soavam como revelações e o jovem

de Wolfskehl, o banqueiro Otto Wolfskehl. Karl Wolfskehl provinha de uma bem-sucedida família de banqueiros. Estudou História, Arqueologia e Ciências da Religião na Universidade de Giessen. Encontrou-se com George por intermédio de Carl Rouge, amigo de infância do poeta. Foi colaborador de George entre 1890 e o início da primeira década do século 20. Manteve contato com Gundolf até a morte deste.

¹⁹ George cultivava o espírito romântico e era um poeta viajante. Vivia entre Berlim, Munique, Heidelberg, além de fazer outras viagens pela Europa para encontrar poetas como Albert Verwey, na viagem que realizou ao sul da Holanda, primeiro em 1900, depois em 1901 na qual Gundolf o acompanhou. Paris era uma cidade para a qual sempre retornará. Antes de iniciar seu próprio Círculo, George frequentou as “terças” do poeta francês Stéphane Mallarmé. Pode-se dizer que George inspirou-se no grupo de Mallarmé para dar início ao seu Círculo. Em março de 1900, George e Gundolf fizeram sua primeira viagem juntos à Itália. Gundolf mostrou-se encantado com sua viagem junto ao poeta. Gundolf escreveu a George, em 3 de abril de 1900: “Jetzt nähre ich mich von der Liebe zu Ihnen und rufe die hohen Stunden zurück Verona! Vicenza! Padova! und sehe, dass alles ein sicheres Bild und ein ewiger Besitz werde. Ich harre auch mit glühender Sehnsucht neuer schooner Tage am Rhein [...]” (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 48).

²⁰ Gundolf a George. 18 de agosto de 1899.

²¹ Gundolf a Wolfskehl. 2 de setembro de 1899 (KLUNCKER, 1977: 55).

se sentia abençoado pelo poeta e, assim como ele, deveriam se sentir igualmente “a Alemanha e a Europa”.²²

No início, George apareceu a Gundolf como um guia, tanto para sua produção poética quanto para sua vida. Em carta a George de agosto de 1899, Gundolf requisitou ao poeta que acompanhasse todas as suas produções a fim de avaliar se ele trilhava o caminho correto. Gundolf dizia ser “muito jovem” para reconhecê-lo sem o auxílio de George. Ao final, Gundolf rogou a George que fosse seu mestre: “Você deseja, tais como já o são há tempos sua obra e palavra, agora pessoalmente ser meu guia, ninguém seria, venerado *Meister*, mais do que eu, seu fiel adorador.”²³ No início, uma relação de profunda admiração foi delineada. Gundolf acreditava que havia passado por uma transformação vital.

O chamado Círculo de Stefan George começou a tomar forma na última década do século 19. De maneira geral, o Círculo se constituiu enquanto um movimento cultural caracterizado pela reunião de poetas e intelectuais em torno do poeta simbolista alemão Stefan George. O Círculo pode ser entendido dentro de uma tendência do período como um movimento voltado para a crítica da cultura moderna. Colocaram-se contrários à sociedade de massas, ao processo sombrio de industrialização da Alemanha pós-unificada. Enxergaram o advento da sociedade moderna industrial como nefasto à formação cultural e ao cultivo do espírito. George e todos os membros do seu Círculo faziam parte do que poderíamos denominar como uma elite culta, eram todos provenientes do mesmo estrato social, a *Bildungsbürgertum*, a burguesia culta alemã.

Ernst Troeltsch realizou uma análise axiológica do Círculo de George ligando-o diretamente a um sistema de valores. O sistema de valores que seria característico do Círculo de George e por ele veiculado foi organizado por Troeltsch em quatro pontos principais. O primeiro deles centrava-se na aproximação do Círculo com a ideia de uma escola platônica e do aristocratismo nietzschiano. O segundo dizia respeito ao distanciamento em relação às ideias democráticas, ao socialismo, ao

²² Gundolf a Wolfskehl. 22 de setembro de 1899 (KLUNCKER, 1977: 61)

²³ Gundolf a George. 8 de agosto de 1899 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 33).

racionalismo e ao individualismo. Assim como a aristocracia helênica, o Círculo buscou a junção entre o espírito e o corpo em uma convivência harmônica, o terceiro ponto elencado por Troeltsch. A ideia da unidade harmônica se relacionava, de acordo com Troeltsch, com a ideia romântica germânica de *Gefolgschaft* [seguidores], heroísmo e com a noção católica de uma comunhão mística coletiva. Por fim, o inegável aspecto antimoderno que circundava o Círculo. Opunham-se sobremaneira à massificação da sociedade, ao trabalho industrial desprovido de sentido, mecânico, aos tentáculos opressores do capitalismo e, ao mesmo tempo, ao ideal igualitário do socialismo (TROELTSCH, 1925: 659).

É possível distinguir três fases na trajetória do Círculo de George. A primeira delas abrange seus primeiros anos, a partir do final do século 19, e se caracterizou pela reunião de um grupo de poetas que se reuniram e publicaram na revista vinculada ao Círculo, as *Blätter für die Kunst*. Desta forma George foi mencionado pela primeira vez, no âmbito acadêmico, no pronunciamento do germanista Richard Meyer, em março de 1897, perante a Sociedade para Literatura Alemã (MEYER, 1980). Nesse período, George esteve em contato com poetas como Hugo von Hofmannsthal (1874-1929), Paul Gerardy (1885-1983) e intelectuais como Ludwig Klages (1872-1956)²⁴. Editada pelo próprio George, e por Carl August Klein²⁵, as *Blätter für die Kunst* foram publicadas de modo irregular entre 1892 e 1919, com uma longa interrupção no decurso da Primeira Guerra. Um número para 1914 foi planejado, entretanto devido ao decorrer da guerra, acabou por não ser publicado.²⁶

O editorial do primeiro número deixava claro a intenção do grupo de apenas “servir à arte, especialmente à poesia e à escrita, separando-se

²⁴ Klages era filósofo e grafologista e com Alfred Schuler, Wolfskehl e George formaram um grupo cujo objetivo era a crítica da cultura moderna entre 1893-1903. O *Kosmiker Kreis* pode ser considerado um protótipo do Círculo de George. O grupo dissolveu-se em razão do antissemitismo de Klages e Schuler contra Wolfskehl.

²⁵ George o conheceu Klein entre 1889-1890, em Berlim. Klein cuidava dos trâmites das publicações, sendo um tipo de secretário para George. A adição de Carl ao primeiro nome foi decidida por George, que considerava sua função semelhante à do Duque Carl August na vida de Goethe (KARLAUF, 2008: 108-112).

²⁶ Gundolf a George. 2 de outubro de 1914 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 262).

de todo o político e social. Ela aspira a uma *GEISTIGE KUNST* ²⁷[...] uma arte pela arte [...] não comprometida com a melhoria do mundo e com o sonho de felicidade” (GEORGE; KLEIN, 1899:10).²⁸ É questionável se a ideia de Círculo pode ser usada para caracterizar essa primeira geração. O Círculo de Stefan George se definiu como um grupo centrado em torno de um líder e de uma prática pedagógica formativa que o caracterizava. Essa configuração de Círculo não existia para este primeiro grupo que ainda se encontrava assentado sobre uma relação horizontal. A ideia de discípulo e mestre ainda não estava presente nesta primeira geração. Não é exagerado dizer que o Círculo de George, enquanto um grupo de intelectuais centrados na figura de George e fundamentado numa relação vertical entre mestre e discípulo, se inicia com a entrada de Gundolf, o primeiro *Jünger* de George.²⁹

Uma segunda fase se delimita entre 1900 e 1910 e demarca a formação de um Círculo organizado com base na relação vertical entre mestre-discípulo. Desenvolve-se uma relação de fundo religioso e místico entre George e seus jovens. Este é o período inicial da participação de Gundolf no Círculo. Foi Gundolf, inclusive, quem tratou de tecer um ensaio acerca da relação mestre-discípulo no oitavo número das *Blätter*, publicado em 1908. *Gefolgschaft und Jüngertum* [Seguidor e Juventude], estabeleceu as bases para a relação mestre e discípulo fundamentada em

²⁷ Cabe aqui uma observação sobre o estilo narrativo dominante nas *Blätter* e nos *Jahrbücher*. Não há a característica da língua alemã: a grafia da letra inicial dos substantivos em maiúscula. As maiúsculas em destaque, como no caso acima, não possuem explicação evidente. É possível dizer que as maiúsculas destacam ideias que unificam a publicação.

²⁸ Grifo dos autores. Em seu *Shakespeare und der deutsche Geist*, Gundolf esclareceu o que seria *l'art pour l'art*. Não era uma separação ou independência total em relação à vida cotidiana. Inspirado em Friedrich Schlegel, Gundolf diz que a arte é um poder vital absoluto que não pode estar submetida a outra forma da vida, seja ela a religião, o estado, a razão ou a moral (GUNDOLF, 1947: 306).

²⁹ É o que sugere Salin ao afirmar que Gundolf tornou-se o primeiro discípulo de George. Gundolf, ao contrário de Hoffmansthal não aprovou a uma relação subordinada entre mestre e discípulo (SALIN, 1947: 102). Hofmannsthal contribuiu para o primeiro número das *Blätter* com um fragmento de *Der Tod des Tizian*. Breuer coloca Hoffmansthal como o contraponto de George, de quem foi próximo até cerca do ano de 1893. Hoffmansthal não teria cedido à ideia de ter um mestre. George encontrou Hofmannsthal em outubro de 1891 em Viena (BREUER, 1995: 128-148).

uma relação afetiva. O artigo buscou fortalecer os laços da comunidade mediante uma ligação espiritual. O líder enquanto a presença do “eterno no homem mortal” (GUNDOLF, 1965: 79), deve ser reverenciado mediante uma relação afetiva de cunho irracional. Numa época na qual “todo o vento era um tenro redemoinho com poeira e folhagem” (GUNDOLF, 1965: 78), o mestre aparecia como a possibilidade de reorganização do caos e por isso devia ser amado de forma inquestionável, uma relação baseada no amor incondicional. Neste pequeno ensaio já está notável uma ideia que será elementar para o universo do pensamento de Gundolf. A ideia central de que o eterno se apresenta temporalmente no mundo mediante o indivíduo significativo que aparece como ordenador do caos.

A última fase se inicia com a publicação do *Jahrbuch für die geistige Bewegung* e a entrada do Círculo, mediante os cargos de docência ocupados por seus jovens nas universidades, no espaço acadêmico alemão. A ideia inicial para a publicação veio de Berthold Vallentin (1877-1913)³⁰ que ficou receoso de ter seu nome como editor. As razões para sua hesitação não são claras. Muito provavelmente, Vallentin era consciente do aspecto combativo e polemista do *Jahrbuch* e preferiu não vincular seu nome oficialmente à publicação. Para Michael Winkler, o Círculo não pode ser compreendido como algo homogêneo e organizado. À medida que ocupavam os cargos de docência nas universidades, a constelação de amigos e simpatizantes constituía um coro artístico-intelectual que de várias maneiras se dirigia ao poeta e seu Círculo (WINKLER, 2005: 149).

A publicação do *Jahrbuch*, editado por Friedrich Wolters (1876-1930) e Gundolf, marcou uma nova fase para o Círculo. Três volumes do *Jahrbuch* foram publicados, o primeiro no final de fevereiro de 1910, o segundo no começo de maio de 1911, e o último em 1912, cerca de 500 exemplares no total. O *Jahrbuch* era enviado a um público específico, acadêmico em sua maioria. Um quarto *Jahrbuch* foi planejado antes da Primeira Guerra, no entanto, o projeto não foi efetivado, muito possivelmente em razão da

³⁰ Vallentin foi jurista e historiador. Em 1900 conheceu Wolters que o apresentou a George com o qual manteve contato até 1931. Vinculado ao Círculo, Vallentin publicou *Napoleon*, em 1923 e *Winckelmann*, em 1931. Em 1961 veio a lume seu *Gespräche mit Stefan George 1902-1931*.

eclosão da guerra, embora a razão não seja totalmente clara.³¹ Esse projeto foi retomado, como indicam as correspondências trocadas entre Gundolf e Wolters, porém, novamente, acabou por não ser levado adiante. Para esse novo número, Gundolf planejava um artigo sobre “povo e *Bildung*”.³² Não são claras as razões pelas quais um novo número do *Jahrbuch* não veio a lume. Por volta dos anos de 1920, pode-se supor que o Círculo enfrentava dificuldades para sua própria manutenção. Gundolf, nesse momento, não era um discípulo tão próximo e fanático, embora Wolters ainda o fosse. Ademais, os desastres advindos da guerra colocavam em dúvida os próprios valores do Círculo de George e a possibilidade de um renascimento alemão via renovação da cultura.

A publicação possuía um caráter eminentemente combativo e buscava discutir com a intelectualidade acadêmica do período. Para Gundolf, o *Jahrbuch* era a expressão de “uma ideia e *Bildung* conjuntas e não se tratava de uma consideração privada, [...] a forma concreta da luta contra o ‘*Zeitgeist*’”. Esse *Zeitgeist* a ser combatido estava relacionado com a crítica da cultura, com a ideia do progresso e da experiência atordoante da modernidade. Neste sentido a nova publicação do Círculo dizia respeito “não apenas do perigo, do vazio deste mundo do progresso [...] mas também da desintegração do futuro que poderia ser completo, vivo, se a nossa sagrada herança não for sacrificada e tornar-se influente.”³³ Para Wolters, o *Jahrbuch* era a expressão de “uma comunidade de vida e não apenas uma ‘revista’”.³⁴

³¹ Era “um *Jahrbuch* político” para Gundolf, diante do contexto que precedia à Grande Guerra. Naquele ano Gundolf dizia estar “em um furor editorial”. Provavelmente os artigos chegaram a ficar prontos para um quarto *Jahrbuch*. Gundolf a Friedrich Wolters. 16 de abril; 20 de abril de 1914 (FRICKER, 2009: 101-102). Em carta a Gundolf, George comenta que Wolfskehl, Vallentin, Kurt Hildebrandt, Wolters e Gundolf estavam a planejar um pequeno “*Kriegsjahrbuch*”. George a Gundolf. 14 de outubro de 1914 (BOEHRINGER, 1962: 270).

³² Gundolf a Wolters. 4 de janeiro de 1920 (FRICKER, 2009: 209).

³³ Gundolf a Roethe. 23 de fevereiro de 1910. Ambas citações *Friedrich Gundolf Papers*. Institute of Germanic and Romance Studies. University of London. Ref. 11412/1849. Gundolf avisa a Roethe que ele receberia, nos próximos dias, o primeiro número do *Jahrbuch für die geistige Bewegung*.

³⁴ Wolters a Gundolf. 28 de maio de 1911 (FRICKER, 2009: 73).

A publicação do *Jahrbuch* é significativa para entender o Círculo de George, pois reconfigurou seus objetivos e estabeleceu a temática da ciência e da tarefa a ser cumprida pelos intelectuais como fundamentais. Embora autores como Robert Norton e Carolla Groppe sublinhem o advento do *Jahrbuch* como uma quebra ou um divisor de águas no Círculo de George, é necessário encarar seu desenvolvimento como natural quando atrelado às próprias características dos membros do Círculo. Na passagem do final do século 19 para o início do século 20, os membros do Círculo começaram a publicar seus trabalhos. De alguma forma, o destaque acadêmico, a posição de intelectuais, havia lhes dado a oportunidade de discutir mais diretamente com seus pares e, assim, influenciar não só o espaço acadêmico como também o social. As críticas à modernidade e à cultura que se encontravam, desde antes, cristalizadas internamente no Círculo, ganharam um aspecto oficial. Neste caminho, refletir sobre o conhecimento era substancial para a convergência entre suas respectivas vivências no Círculo e o desempenho de suas atividades acadêmicas, sejam elas discentes ou docentes. Se fosse possível procurar uma sistematização dos ideais do Círculo baseados em seus debates sobre a ciência, ela se encontra espalhada pelos artigos presentes nos três volumes do *Jahrbuch*.

Uma transformação notável na relação entre George e seus seguidores e outros poetas e intelectuais foi o distanciamento do caráter um pouco mais cosmopolita da primeira fase e uma guinada para o nacional à medida que o Círculo se configurou. Isso é notável sobremaneira depois da organização do primeiro *Jahrbuch* e nas contribuições nas *Blätter*. Após se distanciar de Hofmannsthal e dos poetas franceses que George conhecera durante sua experiência no círculo de Mallarmé, George se fechou progressivamente ao espaço alemão. Após a formatação do Círculo numa relação mestre-discípulo e sua consolidação como um espaço de resistência à cultura moderna, George parece ter percebido que sua ação poderia ser mais proveitosa quando restrita à Alemanha. Essa tendência se aprofundou quando o espaço acadêmico se tornou um meio indiscutível para a propagação dos ideais veiculados pelo seu Círculo através de seus membros.

Ao decorrer dos primeiros trinta anos do século 20, foram vários os intelectuais que, oficialmente ou não, participaram do Círculo de George. Dentre eles, podemos destacar os historiadores Ernst Kantorowicz (1895-1963) que em 1927 publicou sua monumental biografia *Kaiser Friedrich der Zweite* [Imperador Frederico II], e Ernst Bertram (1884-1957) que publicou *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*³⁵ [Nietzsche. Tentativa de Mitologia], em 1917; economistas como Edgar Salin (1892-1974), filósofos e eruditos como Friedrich Norbert von Hellingshagen, morto na Primeira Guerra, e que fora responsável pela primeira edição das obras completas de Friedrich Hölderlin. E ainda Max Kommerell (1902-1944), “certamente o maior crítico alemão do século 20 depois de Benjamin e talvez a última grande personalidade da Alemanha entre as duas guerras que ainda está por ser descoberta” (AGAMBEN, 2015: 211-212)³⁶. George e seus jovens “Georgianer” estiveram em contato com Max Weber (1864-1920), Georg Simmel (1858-1918), Erich von Kahler (1885-1970), Erberhard Gothein (1853-1923), entre tantos outros. George foi tema de textos de intelectuais diversos como Bertold Brecht (1898-1956), Georg Lukács (1885-1971)³⁷ e Walter Benjamin (1892-1940)³⁸, além do já citado

³⁵ A semelhança do título de Bertram com a coletânea de Sérgio Buarque de Holanda, *Tentativas de Mitologia*, publicada em 1979, não passa despercebida. No seu depoimento, gravado em 1981 Sérgio Buarque afirma ter se familiarizado com o Círculo de George e que o livro de Kantorowicz havia-lhe despertado “a ideia para esses assuntos históricos, para uma abordagem maior” (HOLANDA, 2004: 7).

³⁶ A obra de Kommerell “se inscreve quase integralmente no terceiro âmbito, onde são mais raros os talentos supremos [...] O terceiro âmbito diz respeito ao terceiro nível concêntrico da crítica literária: aquele que resolve a intenção da obra em um gesto linguístico [*Sprachgebärde*] entendido como uma força que opera na língua mesma que, segundo Agamben, Kommerell entende como o “estrato da linguagem que não se esgota na comunicação” (AGAMBEN, 2015: 211-212).

³⁷ LUKÁCS, Georg. “Die neue Einsamkeit und ihre Lyrik: Stefan George”; BRECHT, Bertold. “Über Stefan George” (WUTHENOW, 1980). Lukács compreende George mediante uma grande solidão interior e isolamento social. Suas poesias constituíam “um retrato imaginário do poeta”. George liberta a ideia platônica de tragédia da realidade, retirando do seu leitor qualquer possibilidade de diálogo [*Lebenseinzelheiten*]. Lukács retira de George um conceito importante para Gundolf: *Erlebnis*. Para Lukács, ao contrário de Goethe, a poesia de George não nasce de uma vivência interior. Ao tratar apenas de si e escrever para um leitor ideal, a lírica georgiana deixa de ter significado para a vida (LUKÁCS, 1980: 131-133).

³⁸ Benjamin peregrinou até a cidade de Heidelberg na esperança de se encontrar com

Simmel. O que cabe ressaltar disso é que George e seus jovens foram uma presença estimada entre os intelectuais alemães do período. Debateram, escreveram suas obras e tentaram participar diretamente das questões que se relacionavam, sobretudo, com as reflexões acerca do conhecimento científico e seu papel pragmático para a vida.

Gundolf tornou-se o principal representante do Círculo em Heidelberg, cidade que, de acordo com Edgar Salin, havia se constituído como a capital da “Alemanha Secreta” nos anos que antecederam à eclosão da Grande Guerra (SALIN, 1948: 15). O próprio Salin, que conhecera Gundolf em 1913, foi seu contemporâneo na Universidade de Heidelberg, onde tornou-se, em 1919, professor-assistente de Economia Nacional. Seu livro de memórias, publicado no pós-Guerra, em 1948, embora significativo para entender a configuração do Círculo de George, possui um caráter saudosista que tende a solapar as fraturas internas do próprio movimento em torno de George. De maneira geral, suas memórias deixam transparecer a construção de um Círculo ideal e homogêneo. O mesmo é válido para a afirmação de que Heidelberg seria a capital da “Alemanha Secreta”. Não é fácil mensurar qual o real papel desempenhado por

George: “I certainly saw him, even hear him. It was not too much for me to wait for hours on a bench reading in the castle park in Heidelberg in expectation of the moment when he was supposed to walk by” (BENJAMIN, 1991: 622 APUD: NORTON, 2002: 475). Groppe compreende a relação Benjamin-Kreis mediante o envolvimento pedagógico de Benjamin com seu professor Gustav Wyneken, fundador de uma proposta pedagógica que se materializou na fundação de sua escola, a *Freie Schulgemeinde Wickersdorf*. A reforma de Wyneken se insere no contexto dos *Jugendbewegungen* do final do século 19 na Alemanha. A crença na juventude como uma força plástica fundamental e numa retomada da *Bildung* neo-humanista com ênfase na formação do indivíduo autônomo marcam a proposta de Wyneken. Trata-se da afirmação dos ideais de uma vida em comunidade e da retomada da ideia de uma escola platônica e uma formação espiritual e avessa à disciplina. Evidente que as ideias de Wyneken estão em acordo com a reação à sociedade moderna: rejeição à sociedade industrial de massas e um conhecimento ligado à vida no sentido de uma formação espiritual ideal que significava a absorção de uma cultura nacional que demarcava o espírito alemão. Benjamin foi um entusiasta das ideias de Wyneken e em seu primeiro semestre em Freiburg, em 1912, discursou a um grupo de estudantes sobre os ideais de Wyneken. Em seu “*Romantik. Eine nicht gehaltene Rede an die Schuljugend*”, reclama para si e para a nova juventude a posição de uma elite sociocultural. Uma nova sociedade seria possível mediante a construção de uma elite formada a partir de uma nova *Bildung*. Para Groppe, o conceito de *Gestalt* utilizado por Benjamin somente é compreensível a partir do Círculo (GROPPE, 1997: 352-369).

Gundolf em Heidelberg quando se trata de uma missão evangelizadora em torno do Círculo de George. Evidente que sua participação no Círculo, bem como sua relação muito próxima com George, era conhecida e uma referência importante para muitos que com ele conviviam, liam suas obras e as criticavam. No entanto, ao contrário de outros membros do Círculo, Gundolf nunca assumiu uma postura missionária. Não tentou construir em Heidelberg um Círculo adjacente àquele ao qual pertencia. Não recrutou jovens para o Círculo de George. Ao que parece, buscou estabelecer uma relação crítica, embora não totalmente separada, entre seu pertencimento ao Círculo enquanto um *Jünger* de George e sua docência em Heidelberg.

As correspondências trocadas entre o jovem e seu mestre, deixam claro que Gundolf não se comportava como um missionário da causa georgeana em Heidelberg. Das cartas que se conservaram, pois George destruiu grande parte de sua correspondência e recomendou a seus interlocutores que também o fizessem, nota-se uma discussão muito pequena em relação a uma possível ação de Gundolf em prol do Círculo em Heidelberg.³⁹

³⁹ Uma exceção seria a obsessão de George com Percy Gothein, filho de Erbehard e Marie Luise Gothein que levou Gundolf a aproximar-se do rapaz. George viu Percy em setembro de 1910, e pede a Gundolf que leve um fotógrafo para tirar uma fotografia de Gothein. George pede a Gundolf que informe aos pais de Percy de que em sua próxima ida a Heidelberg gostaria de conversar com o jovem. No seu aniversário de 15 anos Gothein visitou George em sua casa em Bingen. Gothein se alistou para combater na Primeira Guerra. No final de outubro de 1914, Gundolf diz a George que Percy e seu irmão – que veio a falecer – desapareceram em um campo de batalha. Os anos de maior aproximação com George foram os anos em que estudou filosofia e literatura em Munique. O relacionamento entre o poeta e o jovem durou até 1923. Em 1923, Gothein reprovou em seu doutorado, acabou por ser aprovado em uma segunda tentativa, mas não seguiu a carreira acadêmica. Percy foi um discípulo cuja empolgação com a figura do poeta acabou por lhe ocupar a vida. Não são claras as razões que causaram o distanciamento entre ambos. Uma delas seria o fato de Gothein assumir sua homossexualidade. Com o nazismo, foi preso e levado para o campo de concentração de Sachsenhausen e depois para o campo de Neuengamme em Hamburgo, onde morreu em 1944 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 204-205; 220; 226; 273); (KARLAUF, 2008: 420-426; 540-546). Em 1953, o livro de memórias Gothein foi publicado: GOTHEIN, Percy. *Begegnungen mit dem Dichter*. Aus einem Erinnerungsbuch. Amsterdã: Castrum Peregrini, 1953.

De modo geral, foram conservadas um número maior de cartas que Gundolf escreveu a George. Em nenhuma de suas correspondências há a indicação de que Gundolf teria montado em torno de si um outro círculo que estivesse diretamente conectado ao Círculo de George. Além disso, são raras as cartas em que Gundolf discute suas obras ou sua vida profissional, isso se dá nas correspondências trocadas com outros intelectuais e outros membros do Círculo como Wolters e Wolfskehl. Na troca epistolar entre Gundolf e George somam-se discussões acerca de viagens, poesias, problemas familiares, entre outros. Em alguns momentos, diante de transformações significativas como a eclosão da Primeira Guerra, as discussões acerca da realidade política alemã ficam mais acentuadas.

Um projeto conjunto marcou intensivamente a convivência de Gundolf e George: a tradução da obra de Shakespeare. No início de fevereiro de 1907, George e Gundolf começaram a trabalhar juntos na tradução da obra shakespeariana. Durante uma década a relação entre George e Gundolf foi marcada por esse esforço comum. As traduções de Shakespeare foram elogiadas por intelectuais como Dilthey e pelo biógrafo de Shakespeare, Edward Dowden (1843-1913). Foram planejados doze volumes dos quais dez foram publicados entre 1908 e 1918 em formato de luxo com arte de Melchior Lechter.⁴⁰

George compreendia o prestígio de Gundolf no meio acadêmico de Heidelberg e a importância da Universidade como um espaço fundamental de diálogo com intelectuais. Suas visitas a Gundolf não eram

⁴⁰ Lechter foi pintor, artista gráfico e designer de livros [*Buchkünstler*]. Em 1884 começou a frequentar aulas de pintura na Academia de Arte de Berlim, à qual pertenceu por 10 anos. Sua primeira exposição em Berlim, em 1896, tornou-o reconhecido. Foi representante do *Jugendstil*, estilo de arquitetura e design semelhante ao *Art Nouveau*, muito popular na Alemanha no final do século 19 e princípios do século 20. Sua arte para os livros de George é considerada revolucionária. Wolters publicou um livro sobre Lechter em 1911. Lechter apresentou sua obra na famosa exposição universal de Paris, em 1900, onde foi acompanhado de George. Quanto à obra de George e Gundolf, depois da Primeira Guerra, uma coleção voltou a ser publicada em 1920, em seis volumes [*Volks-Shakespeare*], que continha as traduções que George fez dos sonetos de Shakespeare. Em 1925 veio a público uma nova edição em 2 volumes, sendo reeditada em 1928. Gundolf já traduzia Shakespeare anteriormente e enviava a George para correção. George a Gundolf. 2 de junho de 1899 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 29). Sobre Melchior Lechter: (KLUNCKER, 1985: 33-34).

apenas por admiração ou uma espécie de paternalismo, mas uma porta de entrada para que o poeta convivesse com intelectuais da Universidade de Heidelberg (SALIN, 1948: 19). A partir de 1918, Gundolf tratou dos trâmites burocráticos para uma possível nomeação para a Universidade de Berlim, a qual acabou por não acontecer. A Kahler, Gundolf relatou que se encontrava alegre, pois, “Harnack depois da leitura de meu “Goethe” escreveu uma longa recomendação para o ministério da cultura, a fim de influenciar minha nomeação para Berlim [...] eu me aqueço nos raios de luzes dessa igreja.”⁴¹

A causa maior para a recusa da nomeação de Gundolf para a cátedra de Erich Schmidt foi a resistência da Faculdade de Filosofia da Universidade de Berlim, e, surpreendentemente, do seu ex-professor Gustav Roethe. Gundolf era considerado mais um artista que um intelectual e por isso “suas obras eram de natureza mais artística que científica.”⁴² Entretanto, mesmo à revelia de professores como Roethe, Gundolf foi nomeado para Berlim pelo Ministério da Cultura. Por considerar que o ambiente não seria profícuo ao seu trabalho, decidiu recusar a nomeação e permanecer em Heidelberg.

Em substituição a Gundolf foi nomeado para o cargo o germanista Julius Petersen (1878-1941). Evidente que a rejeição ao nome de Gundolf

⁴¹ Gundolf a Erich von Kahler. 3 de junho de 1918 (POTT, 2012: 180 Bd.1). von Harnack (1851-1930) foi teólogo e historiador do cristianismo e nomeado para professor na Universidade de Berlim em 1888.

⁴² Wolters a Gundolf. Carta de 11 de março de 1920 (FRICKER, 2009: 213). Na ata que seguiu da Faculdade de Filosofia da Universidade de Berlim para o Ministério para Ciência, Arte e Educação, escreveu Roethe: “Gundelfinger ist nicht Forscher, sondern steht auch in seinen “wissenschaftlichen” Büchern dem künstlerischen, dichterischen Schaffen viel näher als der wissenschaftlichen Arbeit. [...] Er strebt nicht nach objektive Erkenntnis und denkt von ihr sogar niedrig. [...] Die Aufgabe wissenschaftlicher Erziehung, die Studierenden zu der strengen Selbstzucht objective Erkennen zu bilden, kann Gundelfinger nicht erfüllen; [...] Gewiss muss jeder Literarhistoriker an den Gaben künstlerischer Anschauung und Gestaltung teil haben; aber über ihnen muss die Kraft objectiven Erkennens und methodischer Selbstprüfung stehn. Dieser Kraft entbehrt Gundelfinger [...]. Cf.: Die Philosophie Fakultät an das Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung am 5. März 1920, HUB, UA, Akten betr. Professoren 1920-21, Phil. Fak, Nr. 1469, Bl. 29 R f (APUD: GROPE, 1997: 553).

diz respeito a um conjunto de ideias conflitantes acerca da ciência e, sobretudo, das *Geisteswissenschaften*. De um lado estavam os intelectuais que prezavam uma análise mais positivista da Germanística e da Filologia histórica. De outro, intelectuais mais jovens, que consideravam a *Literaturwissenschaft* como *Geistesgeschichte* e que buscavam reforçar, como Gundolf, o ideal de vida, vivência e formas mais intuitivas de conhecimento (HÖPPER, 1992: 374-376). Quando recebeu a nomeação do Ministério da Cultura, Gundolf escreveu a Kahler relatando que a intenção era de que a cátedra fosse dividida com Petersen. Petersen “deve cuidar da disciplina, enquanto eu ficaria livre para a *Bildung*”. Adiante, Gundolf continua: “Sou modesto, então disse: eu não sou suficiente sozinho. Sou orgulhoso, então o que se deve ler é: eu sou realmente necessário.” Por fim, Gundolf encerra o assunto dizendo que se tratava não apenas de uma disputa, mas um compromisso, um acordo “entre a velha ciência que ainda figura na faculdade e o novo conhecimento murmurado pela juventude.”⁴³

George irritou-se consideravelmente diante da resposta negativa de Gundolf à sua nomeação para Berlim. O desgosto de George ocorreu, muito provavelmente, porque o poeta entendia a importância da Universidade de Berlim no espaço acadêmico alemão. Em Berlim, Gundolf poderia ampliar sua rede de contatos e sua influência, abrindo novos caminhos a George entre a intelectualidade alemã. Nas cartas trocadas entre ambos, George diz a Gundolf que não haveria uma razão urgente que justificasse sua ida apressada para Berlim, embora Gundolf conhecesse suas razões.

Não ficam manifestas nas correspondências quais seriam as razões de George. Além disso, Gundolf repugnava Berlim, aquela cidade na qual dizia se sentir um estrangeiro. Berlim significava “o incômodo, a agitação, o ar da vulgaridade, a falta de amor, a hostilidade, o afastamento da natureza”.⁴⁴ Gundolf reflete uma postura típica de movimentos, como o próprio Círculo, que criticavam a sociedade moderna. Havia uma aversão aos grandes centros urbanos e um apego à uma proximidade com a natureza e as pequenas cidades, um apego a um ideal evidentemente

⁴³ Gundolf a Erich von Kahler. 13 de março de 1920 (POTT, 2012: 180 Bd. 1).

⁴⁴ Gundolf a George. 12 de março de 1920 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 340).

romântico. À vida nas grandes cidades era associada a responsabilidade pelas misérias, pela fraqueza moral, pela falta de organicidade, pela doença da vida moderna.

Gundolf foi cotado para ocupar o cargo de sucessor de Franz Muncker⁴⁵ na Universidade de Munique, no ano de 1927. Embora Gundolf parecesse disposto a aceitar o cargo, a oposição do linguista Karl Vossler (1872-1949) tornou a nomeação impossível. O historiador da literatura Josef Nadler (1872-1949) que Wolfskehl considerava “um exemplo do materialista do século 19 historicista”⁴⁶ acabou por ocupar o cargo. Não ficam claras as razões pelas quais Gundolf estaria disposto a deixar sua docência em Heidelberg para se transferir para Munique. Gundolf chegou, inclusive, a indicar Ernst Bertram, o qual era professor na Universidade de Colônia, desde 1922, como seu sucessor em Heidelberg. É possível que o rompimento com George possa ter encorajado Gundolf a mudar-se e ficar mais próximo a Wolfskehl que residia em Munique. No entanto, nesse ano, Gundolf já se encontrava enfermo.

Na relação com a ciência se apresenta o grande paradoxo de George. Sua afirmação “de mim não há nenhum caminho para a ciência” é, no mínimo, um paradoxo. Ela pode ser entendida de duas formas. A primeira delas, seria a afirmação de que o poeta e o seu Círculo estavam em uma posição de negação de qualquer possibilidade de conhecimento científico. Contudo, a ciência aparece como um veículo importante para a transmissão dos ideais do Círculo. Seus membros encontravam-se disseminados pelo meio acadêmico alemão. Gundolf em Heidelberg, Wolters em Marburg, Bertram em Colônia, entre outros. A segunda forma de interpretação de sua máxima é que sua recusa não significava uma refutação da ciência de modo geral, mas da ciência que estivesse fora dos moldes propostos por seus discípulos. Após a publicação do *Jahrbuch*, o espaço intelectual acadêmico deixa de ser irrelevante para tornar-se peça chave para a movimentação de seu Círculo e da propagação de alguns de

⁴⁵ Franz Muncker (1855-1926), professor emérito da Universidade de Munique a partir de 1896.

⁴⁶ Wolfskehl a Gundolf. 25 de novembro de 1926 (KLUNCKER, 1977: 152 Bd.2).

seus ideais. Dois pontos cruciais marcam definitivamente a entrada dos “Georgianer” no âmbito intelectual alemão: a publicação do *Jahrbuch* e a publicação, em 1911, da tese de livre docência de Gundolf, defendida no ano anterior, *Shakespeare und der deutsche Geist*.

George acompanhou e leu a produção intelectual de Gundolf, desde as traduções de Shakespeare até suas obras científicas. As correspondências mostram uma troca substancial de poesias entre o jovem e o poeta. No entanto, as observações de George acabam por ser poucas e esparsas e concentram-se mais no início da carreira de Gundolf. Em outubro de 1910, Gundolf enviou a George o manuscrito de seu *Shakespeare und der Deutsche Geist*. Afirmou que “havia escrito o livro como um possesso e que o livro era produto de uma grande compulsão que vai muito além do seu conhecimento e habilidade”. A obra foi desenvolvida como um “compêndio do movimento espiritual”⁴⁷ assim como os livros de George. Na correspondência posterior enviada ao mestre, Gundolf afirmou não possuir a intenção de publicar seu *Shakespeare* como uma *Habilitationschrift*, mas como uma *Blättersache* pela editora Georg Bondi. Ademais, ao lado de *Herrschaft und Dienst* [Dominação e Serviço] de Friedrich Wolters, a obra deveria ser “o pronunciamento teórico da natureza do “*Reich*””.⁴⁸ Quanto à mais significativa obra de seu discípulo, *Goethe*, a opinião de George não se restringiu a elogios. Disse a Gundolf que, apesar da qualidade intelectual de seu livro, existiam algumas partes em que o jovem havia “fabulado”. Isso evidencia que havia independência intelectual de Gundolf em relação a George, pois Gundolf não modificou o conteúdo de suas obras baseadas na opinião do poeta.⁴⁹

O rompimento definitivo de Gundolf com George deu-se em razão do seu casamento com Elisabeth Agnes Salomon (1889-1959), Elli, para Gundolf e os amigos próximos⁵⁰. Concomitante ao afastamento de George,

⁴⁷ Gundolf a George. 12 de outubro [etwa 12. Oktober] de 1910 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 206).

⁴⁸ Gundolf a George. Outubro de 1910 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 207).

⁴⁹ George a Gundolf. 18 de julho de 1916 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 282).

⁵⁰ De origem judaica, Salomon nasceu em 18 de fevereiro de 1893 em Hirschberg, região da Silésia, Polônia. Era filha do físico Dr. Max Salomon e de sua esposa, Rose. Seu pai era entusiasta das reformas pedagógicas e do movimento pelos direitos

ocorreu um estranhamento entre Gundolf e seu importante interlocutor, Wolters. *Stefan George und die Blätter für die Kunst. Deutsche Geistesgeschichte seit 1890* [Stefan George e as *Blätter für die Kunst*. História do espírito alemão desde 1890], de Friedrich Wolters, foi publicado em 1930. O objetivo da obra de Wolters era compor uma história do próprio Círculo de George centrada na figura do poeta. Gundolf avaliou negativamente a obra de Wolters, seu “pensamento de historiador” não podia concordar com a “propaganda” levada a cabo por Wolters mediante sua obra. Gundolf acusou Wolters de “manchar a valiosa *Bildung* com bobagens políticas e racistas do cotidiano”. Wolters beirava o “fanatismo” o que o levava a escrever uma *Kirchengeschichte*.⁵¹ O livro de Wolters incomodou Gundolf profundamente. Por um longo tempo, Gundolf acusou Wolters de falsificar a realidade, algo que como historiador não podia suportar.

Gundolf e Salomon casaram-se em 4 de novembro de 1926, em Heidelberg, o que causou uma grande inquietação não somente entre Gundolf e George, bem como em todo o Círculo. Em meados de junho do mesmo ano, Gundolf avisara a George de que havia tomado a decisão de, naquele mesmo ano, casar-se com Elisabeth Salomon. E disse ao poeta que diante da impossibilidade de reverter sua opinião, “preferia ir ao inferno com ela para alcançar o céu sem ela”.⁵² Nesse momento, Gundolf já se encontrava enfermo e no ano seguinte acabou por descobrir um câncer no estômago que lhe tirou a vida poucos anos depois.

A relação entre Salomon e Gundolf se iniciou em 1914, quando a jovem estudante frequentou um curso de Gundolf sobre Goethe. No mesmo ano foram apresentados um ao outro e seu relacionamento amoroso

femininos. Sua irmã, Anne, tornou-se física e politicamente socialista e casou-se com um psicanalista próximo a Freud. Seu irmão Fritz trabalhava para o Partido Social-Democrata em Berlim. Um ponto de atrito com George, foi que Elisabeth estudou na *Freie Schulgemeinde Wickersdorf*, com Wynecken, de quem Elisabeth foi próxima. No semestre de inverno de 1913 para 1914, começou seus estudos em Economia, Filosofia e Direito em Munique. Entre 1917 e 1919 estudou na Universidade de Berlim. Em 1920, sob orientação de Alfred Weber, doutorou-se com um trabalho sobre a indústria de papel na Silésia.

⁵¹ Gundolf a Wolfskehl. 30 de novembro de 1929 (KLUNCKER, 1977: 198- 199).

⁵² Gundolf a George. 21 de junho de 1926 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 372).

começou em 1915, sendo relativamente instável até o casamento. Assim como Gundolf, Salomon serviu na Primeira Guerra. Foi enfermeira da Cruz Vermelha entre agosto de 1914 até cerca de abril de 1916. George foi causa de diversas turbulências, acarretando um tipo de fuga de Salomon para Viena, em 1919 e, posteriormente, para Roma, em 1923, a fim de evitar o relacionamento com Gundolf ou mesmo o rompimento definitivo do discípulo com o poeta. Desde o casamento, Gundolf e Salomon viveram em Heidelberg até a morte de Gundolf.

A oposição de George ao relacionamento de Gundolf com Salomon causou uma grande celeuma no Círculo. George irritou-se profundamente quando, em 1922, Gundolf dedicou seu *Heinrich von Kleist* a Elisabeth Salomon. George entendeu que algo do âmbito privado da vida de Gundolf não devia estar exposto em uma publicação que levava a marca das *Blätter*. Em uma longa carta, Wolters informa a Gundolf acerca da “fúria do mestre”.⁵³ Na carta que redigiu em resposta a Wolters, Gundolf afirmou que havia feito sua escolha, pois antes havia feito uma escolha incorreta devido à influência de George. Nesse ponto, Gundolf referia-se ao fato de, durante a Primeira Guerra, ter tido uma filha, Cordelia, cuja mãe era uma pianista polonesa, Agathe Mallachow (1884-1983).

Por clara oposição e influência do poeta, Gundolf decidiu não se casar à época. Por isso, Gundolf dizia não existir a possibilidade de perdoar seu mestre, pois antes não “tinha enxergado bem, [...] não tinha agido corretamente”.⁵⁴ Com relação ao possível casamento de Gundolf com Mallachow, George foi implacável. Pela sua ótica, um casamento seria maléfico a Gundolf em qualquer hipótese. O poeta se irritou sensivelmente ao perceber que Gundolf tomaria a decisão de se casar sem o seu consentimento.⁵⁵ Pela análise das correspondências, o afastamento entre George e Gundolf intensificou-se consideravelmente a partir de 1923, até o rompimento total três anos depois.

⁵³ Wolters a Gundolf. 3 de fevereiro de 1923 (FRICKER, 2009: 233).

⁵⁴ Gundolf a Wolters. 4 de fevereiro de 1923 (FRICKER, 2009: 235).

⁵⁵ George a Gundolf. 10 de maio de 1917 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 304-305).

Poucos meses após a chegada dos nazistas ao poder, Salomon foi para a Inglaterra, país onde residiu até sua morte. Foi ela quem organizou os trâmites para que a biblioteca do marido fosse para a Inglaterra junto à biblioteca de Aby Warburg. Também foi quem cuidou de reunir e levar consigo o conjunto de correspondências trocadas entre Gundolf e outros intelectuais e amigos. De alguma maneira, o cuidado de sua esposa em guardar e cuidar da biblioteca e da correspondência de Gundolf, aqui, não se pode esquecer, uma forma de administrar a memória a ser postergada, evidencia a importância de Gundolf para o meio intelectual alemão daquele período, mesmo que se levasse em conta as questões pessoais e afetivas.

De maneira geral, Salomon contrariava George em diversos aspectos, mas acima de tudo teria influenciado Gundolf a questionar o Círculo. Para George, Salomon trouxera uma instabilidade a seu discípulo, levando-o a duvidar dos princípios do Círculo e seu próprio relacionamento com o poeta (ESCHENBACH, 2012: 270). Salomon representava uma mulher cujos valores estavam ligados à devassa modernidade. Era bem-educada, jovem, independente e lutava pela emancipação feminina, características opostas ao próprio Círculo, formado apenas por homens com traços conservadores e uma postura fundamentalmente anti-moderna (GOLDBERG, 2007: 307). Para Goldberg, um dos lados da reação anti-moderna do Círculo de George se baseava em uma questão de gênero. A ideia de modernidade estava conectada com feminismo, reforma sexual e outros movimentos que almejavam a igualdade de gênero. Gundolf publiciza essa postura anti-igualitária na introdução do terceiro *Jahrbuch*. No entanto, embora o Círculo fosse uma comunidade masculina, Gundolf não se opôs, por exemplo, à participação feminina nas *Blätter*.⁵⁶ O *Jahrbuch* era uma publicação oficial do Círculo e, nesse caso, não se pode dizer que Gundolf de fato concordasse com o que deixou público sobre a

⁵⁶ Gundolf a George e Wolfskehl. 10 de março de 1902. A única mulher a publicar nas *Blätter*, sob o pseudônimo masculino de Gert Pauly, foi a historiadora da arte Gertrud Kantorowicz. Seus poemas foram publicados na quarta *Blätter*. Em Berlim, foi próxima de Georg Simmel com quem teve uma filha, Angela. Prima do historiador Ernst Kantorowicz, Gertrud foi capturada em 1942 pelos nazistas. Morreu no campo de Theresienstadt em 19/20 de abril de 1945. Foi tradutora de Bergson.

questão feminina. Não se pode dizer que a relação de George com outras mulheres do Círculo fosse problemática ou instável. O que tudo indicava era que o problema de George eram as mulheres que, de alguma forma, se relacionavam com Gundolf.⁵⁷

Quando Gundolf interpretou a relação de Brutus e Júlio César na tragédia de Shakespeare, a despeito das interpretações acerca da obra, resta a impressão de que Gundolf se dirigia a George. Gundolf discorda da interpretação de Plutarco que considerava Brutus um representante do impulso e das paixões aristocráticas. Com isso deixou-se de compreender sua alma. Brutus possuía um coração absoluto que não mais compreendia o mundo no qual fora, antes, integrado.

É um estranho no mundo, mas não no sentido de um simples entusiasta fanático ou legislados, dos homens filosóficos, os quais sem coração apenas procuram por frases e regras, mas com base em um coração absoluto que não mais compreende seu mundo e, enquanto rodeado por ele, esse mundo o tenta, ameaça-o, age e o eclipsa. [...] A morte de Brutus é o reconhecimento da incompatibilidade da sua vontade com a realidade de seu mundo (GUNDOLF, 1928: 16 Bd. 2).

Em 1930, Gundolf proferiu um curso de verão sobre a lírica de Stefan George na Universidade de Heidelberg. Sobre esse curso e seu distanciamento em relação a George, Gundolf escreve a Erich von Kahler:

Para cerca de 200 estrangeiros e 300 *Heidelbergern* dou um curso de verão [...] sobre St[efan] George...sentimento estranho, do meu agora distanciamento daquela antes ode de

⁵⁷ Não são poucas as mulheres que tiveram algum tipo de participação no Círculo. Hanna, esposa de Wolfskehl, não tinha nenhuma aversão a George e vice-versa. Em 1923, foi publicado, pela Georg Bondi, o livro da filósofa Edith Landmann, “*Die Transzendenz der Erkenntnis*”. Sua outra obra, muito influenciada pelas ideias do Círculo, “*Lehre vom Schönen*”, veio a lume em 1952, pela editora Amandus de Viena. Da filóloga Renata von Scheliha foi publicado “*Patroklos*”, sobre Homero, pela Benno Schwabe & Co, de Basileia. A pintora Sabine Lepsius não apresenta em seu livro de memórias, *Stefan George. Geschichte einer Freundschaft*, um relacionamento conturbado com o poeta.

culto que cantava. E eu estou feliz por não dever me diminuir ou me retratar... nem ele nem eu – à milhas de distância vejo eu agora, como de uma alta montanha, sobre a qual uma vez estive, de um outro modo (POTT, 2012: 115 Bd.1).

Em 3 de outubro de 1927, Gundolf enviou, do hospital em que se encontrava, sua última carta a George, um último e longo poema. Após uma extensa sequência de operações e cirurgias, Gundolf faleceu em 12 de julho de 1931, 63º aniversário de George. Desde 1964, a Academia Alemã para Língua e Poesia mantém o *Friedrich Gundolf-Preis*, voltado para a premiação de intelectuais que buscam promover a língua e cultura alemãs no exterior.⁵⁸

Stefan George nunca respondeu ao poema de Gundolf.

A *Kulturkritik* e a crise do conhecimento histórico

O conhecimento histórico não se constrói de forma isolada, mas se insere em uma rede de relações que são produzidas pela ação do agente racional humano no tempo e no espaço. Uma vez que “nenhum agente racional humano nasce em um mundo sem história” (MARTINS, 2017: 18), ele está inserido em um emaranhado de circunstâncias históricas prévias. O agente é, portanto, produto da história e a partir da rede fatorial em que se encontra, forma seu modo de se relacionar e agir no mundo. Se por um lado, o agente histórico é produto da História, por outro ele age e produz no tempo e no espaço com base na sua capacidade autônoma e reflexiva mediante sua consciência histórica. O sujeito histórico torna-se, portanto, consciente da sua dimensão histórica e da cultura histórica a qual pertence.

⁵⁸ Cf.: <https://www.deutscheakademie.de/de/auszeichnungen/friedrich-gundolf-preis> (consultado em 12 de fevereiro de 2018 às 23:37).

De acordo com Estevão Martins, existem três instâncias fundamentais de referência fatorial que se articulam na produção do conhecimento histórico: o agente, o tempo em que se efetiva a ação e os espaços (físico e social) nos quais as ações transcorrem (MARTINS, 2017: 15-16). Nesse caminho, a tomada de consciência do indivíduo do meio cultural no qual está inserido no decorrer do processo histórico pode ser comparada a círculos concêntricos. Nesse caminho, é possível refletir acerca da rede fatorial na qual Gundolf viveu, da qual foi produto e agente, e como ela se torna fator explicativo para suas reflexões acerca do conhecimento histórico.

O primeiro desses círculos concêntricos diz respeito ao primeiro contato entre o sujeito e a cultura que lhe é circundante. Trata-se, num primeiro momento, das relações familiares, da transferência de valores essenciais vigentes no espaço de sociabilidade. Gundolf pertencia a um grupo social denominado *Bildungsbürgertum*, a burguesia culta alemã. A partir do final do século 19, a *Bildungsbürgertum*, perde consideravelmente seu poder social enquanto grupo responsável por promulgar e definir a identidade nacional alemã fundamentada, sobretudo, de parâmetros culturais, a *Kultur* alemã. O traço de distinção social desse grupo está assentado na aquisição de um patrimônio cultural que o identifica, em detrimento do sucesso econômico e do acúmulo de capital. Portanto, Gundolf nasceu no seio de uma família culta burguesa para a qual a aquisição de uma determinada *Kultur* era marca identitária imprescindível. Nos anos de 1880, quando Gundolf veio ao mundo, o papel social da burguesia culta já se encontrava consideravelmente enfraquecido.

O segundo círculo concêntrico engloba a formação escolar formal e, no caso de Gundolf, está diretamente conectado à primeira esfera. Tradicionalmente, membros da burguesia culta alemã frequentavam o ginásio humanista idealizado por Wilhelm von Humboldt. Frequentar o *Gymnasium* significava receber uma formação acentuadamente humanista, marcada, sobretudo, pelo ensino das línguas e filosofia clássicas. Ademais, o espaço familiar da burguesia culta era constituído por hábitos de leitura, a manutenção de bibliotecas pessoais, pela instrução

com professores particulares, pelo incentivo para a formação espiritual. Ingressar na universidade era praticamente um caminho natural para aqueles que frequentavam o ginásio humanista. Durante seus anos de formação, Gundolf vivenciou um período de crise disseminada nas *Geisteswissenschaften*, não restrita à História. Gundolf participou, no espaço acadêmico, de um período de efervescência de novos métodos e paradigmas para as ciências humanas. No campo da História, procurava-se respostas para a crise do paradigma historicista em várias frentes – embora o historicismo não fosse restrito ao campo da ciência da história.

Por fim, o terceiro círculo concêntrico apontado por Martins faz referência aos demais espaços de afirmação individual e às outras relações sociais que extravasam o âmbito familiar e a escolarização formal. Nesse círculo se encontra o pertencimento a grupos por escolhas pessoais que, por sua vez, dizem respeito também ao compartilhamento de valores que lhes são comuns. Nessa esfera, a participação de Gundolf no Círculo de Stefan George é um elemento indispensável, sobretudo quando pensamos em sua relação com o segundo círculo e, mais especificamente, com o espaço acadêmico. Embora Gundolf procurasse manter uma relação de objetividade entre o Círculo e sua atividade acadêmica, seu pensamento não pode ser desvinculado de alguns ideais do Círculo de George como a *Kulturkritik* e as críticas dirigidas ao conhecimento científico daquele período.

É possível, considerando-se o aspecto fatorial do conhecimento histórico, chegar a pontos importantes para a compreensão do pensamento de Gundolf: o pertencimento à burguesia culta alemã, a formação ginasial com forte inclinação humanista e o Círculo de Stefan George são elementos fundamentais para entender sobretudo as preocupações de Gundolf acerca do conhecimento científico, da cultura e da identidade cultural alemã. Com efeito, tais círculos concêntricos não estão isolados do contexto maior no qual Gundolf viveu. Gundolf nasceu em uma Alemanha cujo processo de unificação ainda era muito recente. Mesmo nas primeiras décadas do século 20, refletir sobre o que definiria os alemães frente a outras nações ainda estava na ordem do dia. Cabe ainda mencionar a dissolução e a reconfiguração política advinda da dissolução do Império Austro-Húngaro

e o fim do poder dos Habsburgo em 1918. Com a República de Weimar, o próprio império alemão de 1871 chegava ao fim. Além disso, Gundolf viveu em uma era de transformações, do domínio da técnica e do crescimento constante da industrialização, além de ter vivido a experiência limite das trincheiras no decorrer da Grande Guerra.

Toda a reflexão de Gundolf direcionada ao conhecimento histórico bem como suas propostas sobre as formas e as funções do conhecimento histórico para a vida prática apresentam como pano de fundo indispensável a crítica da cultura feita, de modo geral, pelos membros do Círculo de Stefan George e por grande parte da intelectualidade germânica do período. O Círculo de Stefan George se insere em uma tendência do final do século 19 e início do século 20, de reação à cultura moderna, marcada por uma postura anti-racionalista que não era uma exclusividade do Círculo mesmo. De maneira geral, grande parte da intelectualidade alemã precisou compreender o momento de turbulência pelo qual atravessava. A crescente industrialização, o advento da sociedade de massas e a sensação cada vez maior de um tempo acelerado dominado pela técnica, acabaram por conduzir a uma desorientação diante das mudanças das estruturas tradicionais de orientação. No meio acadêmico, o conhecimento científico tornava-se cada vez mais especializado e o ideal humanista de intelectual voltado para a convivência harmônica da sociedade se desfazia progressivamente. Nesse âmbito, a crítica do conhecimento histórico construída por Gundolf encontra-se diretamente ligada a uma crítica da cultura difundida não somente pelo Círculo de Stefan George, mas por uma parcela significativa de intelectuais e não intelectuais, como literatos e diletantes.

Entre o final do século 19 e o início do século 20, as consequências do processo de industrialização e do domínio da economia capitalista eram sentidas nos diversos âmbitos da vida. Completava-se o que se havia iniciado com as revoluções de 1848, o avanço e o fortalecimento da economia capitalista e do liberalismo e com eles o crescimento na crença do progresso e da ciência (HOBBSAWM, 1996: 20). A industrialização crescente, durante todo o século 19, levou a um rearranjo das forças

sociais, bem como ao advento de um novo grupo, os trabalhadores. Na Alemanha, cuja unificação se completou em 1871 sob a égide de Bismarck, o crescimento populacional acentuou-se e, ao final do seu processo de unificação, a Alemanha se apresentava como um império, além de populoso, economicamente poderoso. Ao final do século 19, o império alemão se apresentava, no cenário mundial e sobretudo europeu, como uma potência técnica industrial.

De acordo com Nipperdey, a década anterior à eclosão da Grande Guerra foi o período de cristalização do estado moderno do século 20. Mediante regularização e normatização, o estado começou a intervir em vários campos da vida. Neste sentido, “economia e trabalho em todo caso, possibilidades e níveis de vida, não eram mais algo exclusivo do âmbito privado, mas uma questão de interesse público. Nesse ponto, o estado torna-se um estado econômico e social” (NIPPERDEY, 1993: 472). A crescente industrialização, o rearranjo das forças sociais, a sensação do domínio da técnica sobre a vida, a percepção da aceleração – a era do vapor, dos trens, do encurtamento das distâncias – causaram um profundo sentimento de desorientação. Era natural o desencadeamento de uma procura nostálgica por um mundo que era intacto, mesmo que mais imaginado do que real.

Nesse processo, a sensação da perda de controle sobre as possibilidades de escolha da própria vida, a crise causada por um pluralismo de sentido, o estilhaçar do indivíduo em diversas esferas, conduzindo-o a uma pluralidade de identidades causaram uma desorientação que, enquanto experiência histórica, precisou ser constantemente refletida. O domínio da sociedade industrial de massas e do mercado capitalista atingiu todos os campos da vida, conduzindo novas discussões acerca do papel da cultura numa sociedade tipicamente moderna industrial. No mais, diante de novas formas de experiência do tempo e de novas formas de sociabilidade e da pluralidade moderna de sentido, foi necessário e imprescindível pensar sobre aquilo que manteria os indivíduos para além de todas as mudanças significativas. Aquilo que se é, em relação à alteridade. Aquilo que permanece diante das mudanças temporais. A identidade. Cabe destacar

que a expansão capitalista do século 19 foi um processo inseparável da emergência e fortalecimento dos estados nacionais.⁵⁹

As discussões sobre a *Kultur* alemã ganharam importância nesse período. Diante dos tentáculos com os quais a técnica agarrava a vida, a cultura alemã parecia, aos olhos de muitos intelectuais, ameaçada. Assim, os debates sobre as transformações da *Kultur* na nova sociedade técnica industrial ocuparam um lugar significativo na Alemanha do final do século 19. A noção de que a cultura estava em crise se tornou uma ideia normativa para as discussões sobre a cultura da época. Crise é um conceito que se espalhou, sobretudo a partir do século 19 para a experiência cotidiana de maneira geral, tornando-se parte do léxico comum.

A virada do século 19 para o 20 foi a época das crises. Crise da *Kultur*, crise da ciência, crise do historicismo, crise da *Bildung*, entre outras. De acordo com Koselleck, o conceito de crise passa a designar, principalmente depois das Revoluções de 1848, a percepção tanto de uma mudança estrutural em algum âmbito da experiência cotidiana – ou vários – como um momento de decisão necessária para sua superação (KOSELLECK, 2006: 382). Com a inserção do conceito no âmbito

⁵⁹ A *Kultur* é elemento importante para o nacionalismo alemão. O nacionalismo é um movimento fundamental na cultura política, uma crença metapolítica que serve como diretriz para o pensamento e as ações dos indivíduos. O nacionalismo alemão, devido à falta de um estado unificado – processo que veio a se completar em 1871 – foi fundamentado na ideia de uma cultura e uma língua comuns. Esse nacionalismo de características cultural e linguística foi relativizado com o processo de unificação e a opção pela pequena Alemanha com a exclusão da Áustria. O nacionalismo que desde 1789 era um movimento progressista, oposicionista, revolucionário, contrário à autoridade e às tradições, com tendência à esquerda tornou-se, na Alemanha após a unificação, uma força conservadora oposta às transformações. O nacionalismo europeu tendeu a um pensamento conservador de direita e ao enfraquecimento do papel da social-democracia. Nipperdey destaca algumas modificações na Alemanha a partir de 1890. Os católicos aderiram ao nacionalismo (pois haviam sido combatidos por Bismarck durante a *Kulturkampf*), e o crescimento do pensamento nacionalista se fortaleceu até a Primeira Guerra. Havia uma corrente que entendia a ideia de nacional mediante uma luta entre cultura e civilização, e um pensamento antimoderno que se colocou contra o crescimento da social-democracia, do socialismo e dos movimentos sociais. Nipperdey liga esse pensamento a um nacionalismo radical com afinidades com o pensamento de extrema direita e com as teorias raciais. O pensamento de Nipperdey está de acordo com o que Stern chamou de Revolução Conservadora (NIPPERDEY, 1993: 250-253; 255-256; 595; 600; 602-604).

econômico no século 19, a noção de crise passou a se espalhar para a vida cotidiana. Crise passou a designar, de acordo com Koselleck, desde 1840, também as sublevações constitucionais ou de classe, bem como as angústias causadas pelo processo de industrialização, da economia capitalista e do domínio da técnica sobre a vida (KOSELLECK, 2006: 391). Com a experiência traumática da Grande Guerra, a sensação de crise aprofundou-se. No entanto, o conceito continuou a significar tanto a singularidade de um período – uma época de crise ou crises – quanto sua transitoriedade (KOSELLECK, 2006: 397).

Constituído em interlocução com o conceito moderno de História, o conceito moderno de *Kultur*, cuja principal característica é a temporalização, marca um ponto de reflexão importante para entender o espaço intelectual alemão. *Kultur* se formou em uma relação assimétrica com o conceito de civilização. Os conceitos são empregados, de acordo com Koselleck, para indicar unidades de ação bem como para caracterizá-las, tornando-se parte integrante de grupos políticos e sociais. Civilização e cultura, enquanto conceitos opostos assimétricos, ganham um significado social e político indispensável para o entendimento da fundamentação identitária alemã a partir do grupo social dominante no espaço intelectual, a burguesia culta. Para Koselleck, conceitos assimétricos implicam um significado negativo e depreciativo em relação ao outro. Neste caminho, as características atribuídas ganham relevância histórica quando aplicadas a grupos sociais (KOSELLECK, 2006a: 191;193). No espaço intelectual germânico, a burguesia culta apresentava-se como detentora de um discurso legitimador da identidade que foi construído mediante uma oposição entre *Kultur* – nós – e *Zivilization* – o outro. Em vista disso, trata-se de conceitos binários que são universalizados por um denominado grupo social. Desde o início do século 19, o mundo germânico cunhou uma oposição, num primeiro momento sem implicações político-revolucionárias diretas, em relação à civilização, a *Kultur* (STAROBINSKI, 2001: 47)⁶⁰. Essa dicotomia tende a

⁶⁰ Essa tendência aprofundou-se após a eclosão da Primeira Guerra. “Alguns anos antes [da Primeira Guerra], ainda era comum na Alemanha que se visse a civilização e a cultura como aspectos que se complementam numa cultura total, que de um lado possuía aspectos civilizadores que se relacionavam às formas técnicas e materiais

aprofundar-se no final do século 19 e ganha implicações políticas e sociais diante do rearranjo das forças sociais e das transformações culturais.

Kultur e *Zivilisation* aparecem como um par conceitual, formatado sobretudo, pela intelectualidade alemã, que não diz respeito a grupos separados espacialmente, mas a universos distintos de valores atribuídos, que convivem temporalmente. O conceito de civilização remete à existência superficial pouco afeiçoada ao cultivo do espírito. Cultura era associada diretamente ao espírito cultivado, às artes e à literatura que, ao ligar-se com a fundamentação identitária, dizia respeito à absorção de uma cultura especificamente nacional. Norbert Elias, ao traçar uma distinção entre o conceito de civilização, derivado do Iluminismo francês, e o conceito alemão de *Kultur*, salientou que enquanto o primeiro amenizava as diferenças nacionais ao prezar o que seria comum à humanidade, o segundo as realçava. Outra divergência entre ambos os conceitos estava baseada em sua relação com a ideia de movimento. O conceito de civilização estava ligado à noção de um movimento sempre direcionado para frente. Civilização se constitui como um conceito unificador que dizia respeito a um processo fundamental da História e seu resultado. Num primeiro momento, o uso do conceito designa para os indivíduos, os povos, enfim, para a humanidade inteira o processo que os faz civilizados para depois atribuir-lhes o resultado cumulativo desse processo. É significativo destacar que o conceito de civilização surge simultaneamente à compreensão moderna do progresso. A civilização apresenta-se, portanto, como um “imperativo unitário que atribui sentido único à marcha do gênero humano inteiro” (STAROBINSKI, 2001: 18)⁶¹.

de vida, assim como ao comportamento, e de outro a aspectos culturais, dentre os quais principalmente se entendia as obras – artísticas, científicas e religiosas. Disso resultou que o civilizatório era entendido como algo externo, e o cultural, como algo interior; mas era indiscutível que, naturalmente, ambos desempenhavam seu papel nas culturas nacionais em questão. Disso surge uma oposição que é colocada também entre as nações – essa interpretação se insinua em Paul de Lagarde e Julius Langbehn [...] mas a antítese ominosa será carregada de energia polêmica apenas imediatamente antes da guerra e durante a mesma” (SAFRANSKI, 2010: 291).

⁶¹ O conceito ganha caráter normativo, “importa determinar com precisão as etapas do processo civilizador, os estágios do progresso das sociedades” (STAROBINSKI, 2001: 15).

Por sua vez, o conceito de *Kultur* era destituído de um fundo teleológico, embora a ideia de processo não estivesse descartada. A *Kultur* englobava, de modo geral, as obras de arte, a literatura, a filosofia e outros produtos culturais que demarcavam a individualidade específica do povo alemão, era um critério de identidade em relação de alteridade com a civilização (ELIAS, 2011: 24).

Stefan Breuer, ao construir uma genealogia da dicotomia entre *Kultur* e *Zivilisation*, afirma que Elias procurou um automatismo e homogeneização para explicar a relação antagônica entre ambos os conceitos. Essa relação assimétrica se aprofundou, de fato, segundo Breuer, no final do século 19 e, ainda assim, ela não poderia se estender a toda a intelectualidade alemã de forma uníssona (BREUER, 2005: 181-191)⁶². Com base no conceito de “fundamentalismo estético” entendido como uma reação à tradição racionalista ocidental, Stefan Breuer analisa o Círculo de George como um movimento antimoderno. De acordo com o autor, isso possibilita não reduzir o Círculo às etiquetas do pessimismo cultural ou da Revolução Conservadora como proposta por Fritz Stern.⁶³

⁶² Entre 1770 e 1880 não há diferença de atribuição entre os conceitos. Para Herder, *Kultur* dizia respeito não apenas aos objetos resultantes da atividade intelectual, mas também do campo prático, como o estado. Kant, segundo Breuer, usou ambos os conceitos como diferentes meios pelos quais a espécie humana alcança seus objetivos. No entanto, *Kultur* estaria relacionada com a moralidade. Para Weber os fenômenos culturais com significado cultural englobariam tanto as artes como as instituições políticas e econômicas e o mesmo se estende a Sombart e Simmel. Breuer não se atenta que *Kultur* pressupõe a exigência da formação interior do indivíduo racional, embora os conceitos possam não formar pares de conceitos assimétricos. Kant, afirma que “mediante a arte e a ciência, somos *cultivados* em alto grau. Somos *civilizados* até a saturação por toda espécie de boas maneiras e o decoro social. Mas ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*. Se, com efeito, a ideia de moralidade pertence à cultura, o uso desta ideia, no entanto, que não vai além de uma aparência de moralidade [...] no amor à honra e no decoro exterior, constitui apenas a civilização” (KANT, 2011: 16). A cultura possui função prática para a sociabilidade, pois a moralidade está ligada diretamente com a lei, o dever e o desempenho da razão prática. Em Kant, a ideia essencial da *Bildung* humanista enquanto autoformação via ciência e arte é clara.

⁶³ A revolução conservadora conjuga um conjunto de ataques ideológicos contra a modernidade e as ideias e direções da sociedade liberal industrial. Buscava-se a destruição do presente mediante um retorno a um passado ideal e utópico com o objetivo de construir uma nova comunidade para um futuro idealizado. Quanto mais turvo o presente, mais glorioso o passado. Não se tratava de conservar algo

Breuer faz um rearranjo heurístico conceitual cuja base não se distingue efetivamente da chamada crítica à cultura. Além disso, ao analisar o Círculo com base no “fundamentalismo estético”, conceito o qual o autor localiza desde o início da modernidade como uma reação à mesma, Breuer desvincula o movimento em torno do poeta com a problemática social de sua própria conjuntura.

A crise do moderno se configura como uma desconfiança quanto ao otimismo disseminado ao longo do século 19, sobretudo pelas filosofias da História. A concepção otimista em relação ao desenvolvimento histórico parece ser ultrapassada diante da experiência desagregadora da modernidade. No decorrer do século 19, o domínio crescente das ciências naturais e o avanço do materialismo reforçaram a sensação de que o espírito, *Geist*, e aquilo que era produzido a partir dele sucumbiam cada dia mais à matéria e ao domínio da técnica e da economia (HEISSEN, 2003: 218).

As reflexões sobre a crise da ideia de cultura atrelam-se também à própria noção de intelectual no espaço germânico. A partir da segunda metade do século 19 o substantivo “intelectual” passa a ser amplamente utilizado para designar uma atividade profissional bem como para a autocompreensão dos mesmos sujeitos. Hübinger sublinha que, no decorrer da segunda metade do século 19, os indivíduos designados pelo par dicotômico *Gelehrter* [erudito] e *Intellektueller* [intelectual] passam a se aproximar (HÜBINGER, 2006: 10). Essa transformação indica uma crise na ideia do papel social do intelectual e do valor pragmático do conhecimento por ele produzido. Conjugada à crítica

do presente, mas de destruí-lo mediante o retorno a um passado idealizado. Eis o paradoxo da revolução conservadora (STERN, 2005: 7-8). A reflexão sobre se Gundolf poderia se encaixar nesse grupo foi permanente. Duas questões apresentam-se como problemáticas: (1) Gundolf não desejava um retorno completo ao passado e entendia que aspectos da sociedade eram transformações incontornáveis. A reconstrução da cultura era imprescindível, e o passado se mostrava como um ponto de orientação para o futuro’ (2) Stern atrela à Revolução Conservadora um caminho para o nacional-socialismo que se mostra delicado quando se trata de Gundolf. Stern destaca o caráter antisemita de alguns autores. Gundolf não sobreviveu para ver a chegada do nazismo ao poder. Aspectos de sua obra são conservadores, mas isso não o atrela a uma pavimentação para o nazismo.

da cultura, difundiu-se a ideia de que a sociedade técnica e industrial fizera surgir e reforçar um novo modelo de intelectual impulsionado pela especialização crescente da ciência. Encarcerado nas universidades, esse tipo de intelectual produziu um conhecimento especializado o qual não se encontrava em conexão com a vida prática, sem desempenhar um papel significativo para o tempo presente.

Para Hübinger, o período entre 1880 e 1930 se caracterizou pela especialização e pelo agrupamento do conhecimento científico nas universidades europeias e por uma nova reflexão acerca da convergência entre ciência e vida. Completa-se nesse período a mudança estrutural da sociedade liberal burguesa para uma sociedade democrática de massas, o que causa um aprofundamento da percepção de crise que atingia, naquele momento, a cultura em geral. A profissionalização dos intelectuais como acadêmicos é acompanhada pela dinâmica da sociedade capitalista e sua influência sobre a produção intelectual e acadêmica (HÜBINGER, 2006: 15). Os debates que cercaram o conhecimento histórico entre a segunda metade do século 19 e as primeiras décadas do século 20, devem ser entendidos conjuntamente com o desenvolvimento dessa nova forma de sociabilidade, a sociedade de massas, e também como parte da reação a ela mediante a discussão sobre o valor pragmático do conhecimento histórico para a vida.

Pensar as funções da História mediante sua pragmática foi uma atividade disseminada entre intelectuais que, assim como Gundolf, haviam se formado em um período de questionamentos sobre o paradigma dominante para o conhecimento histórico durante todo o século 19, o historicismo alemão. Uma vez que, com Ernst Troeltsch (1865-1923), o historicismo diz respeito à historicização de todos os fenômenos humanos, Hübinger chama a atenção para o caráter interdisciplinar do debate (HÜBINGER, 2006: 17-18). Nesse sentido, as discussões que tangem ao conhecimento histórico não estavam restritas aos historiadores de formação. Gundolf, nessa questão, não era portanto, um intelectual isolado. Novas propostas metódico-epistemológicas para o conhecimento histórico vieram de intelectuais como Max Weber, Ernst Troeltsch, Wilhelm

Dilthey, Heinrich Rickert, Georg Simmel, nenhum deles historiador de formação. Os debates reforçam, de acordo com Estevão Martins, a ideia da incontornabilidade da historicização como componente essencial da existência humana (MARTINS, 2017: 11).

Na virada do século 19 para o 20, o campo principal dos estudos de Gundolf, a Germanística, passa a ser influenciado por outras áreas de estudo. A escola de filologia histórica, fundada por Wilhelm Scherer (1841-1886)⁶⁴, que realizou um excelente trabalho de reunião e crítica das fontes em diálogo com o positivismo, começava a sofrer influências da psicologia em conjunção com a biografia. As obras que eram até então entendidas mediante as condições e circunstâncias da própria vida do autor, como o pertencimento a um povo, a raiz familiar, as experiências históricas, entre outras circunstâncias, começavam a ser entendidas a partir de outras questões que ultrapassam as condições históricas materiais. A influência do pensamento de Bergson e de Dilthey contribuiu para firmar o consenso de que havia outras circunstâncias espirituais que deviam ser levadas em consideração na análise das obras literárias, uma origem para além da circunstância histórica e mais atrelada a uma origem espiritual, *Ursprung*.

Assentados em um pessimismo cultural, no qual era difusa a ideia de que a cultura alemã passava por um período de degeneração causado pelas transformações da sociedade moderna, os membros do Círculo de George se centraram em um ponto comum. A ideia da possibilidade de um renascimento cultural alemão que se constituísse em oposição à modernidade – e seu conceito agregador, a civilização – seria alcançável mediante a produção de um conhecimento de base intuitiva e subjetiva. De modo geral, poderíamos dizer que o Círculo se coloca como um modelo de uma *Kultur* a ser seguida, um ideal. Colocam-se na posição de déspotas esclarecidos que poderiam explicar e fundamentar um novo renascimento cultural alemão. Diante da fragmentação de sentido do mundo moderno,

⁶⁴ Scherer, germanista austríaco. Estudou filologia alemã na Universidade de Viena. Foi nomeado, em 1868, professor em Viena e posteriormente em Estrasburgo. Em 1877, foi para a Universidade de Berlim, onde assumiu a disciplina de História da Literatura Alemã. Foi autor da clássica divisão dos períodos da língua alemã: *Althochdeutsch*, *Mittelhochdeutsch*, *Frühneuhochdeutsch* e *Neuhochdeutsch*.

procuraram por uma homogeneização baseada na própria noção de *Kultur* fundamentada sobretudo no grupo ao qual todos os membros do Círculo pertenciam, à burguesia culta alemã.

O conceito de *Kultur* é universalizado e operacionalizado em uma relação de oposição ao conceito de civilização e de assimetria a ele. À civilização atribui-se a experiência desagregadora da sociedade técnica industrial. Quando atrelada ao conhecimento científico, a civilização se apresenta como a produção de um conhecimento objetivo nos moldes das ciências naturais sem interlocução com os homens na sua vida cotidiana. Por outro lado, a *Kultur* agrega a formação interior, o *Geist*, a aversão à sociedade industrial e um conhecimento de base subjetiva para o qual a relação dialógica com a vida é imprescindível. A *Kultur* aparece como elemento intersubjetivo, no qual a identidade cultural alemã se fundamenta. Em bases metódicas, isso levou à reflexão, sobretudo para Gundolf, sobre as relações entre conhecimento histórico e vida prática com o objetivo de restabelecer uma nova *Kultur* que se encontrava no diálogo com os grandes nomes da literatura moderna alemã. A *Bildung* – enquanto processo de absorção de uma cultura especificamente nacional – torna-se um problema fundamental para a fundamentação da identidade cultural alemã.

A crítica da cultura, a ideia defendida por muitos de que aquele era um mundo em queda livre rumo ao abismo, foi um elemento interpretativo significativo que orientou o pensamento, não só de Gundolf, na busca de um sentido diante de um mundo em transformação frenética. Diante do sentimento de desorientação a partir do qual a percepção de uma ruptura com a continuidade parece incontestável, procura-se pelo seu restabelecimento a fim de que se possa manter aquilo que se é diante da experiência da contingência.

O sentimento de viver em um mundo desorientado foi percebido por muitos intelectuais como uma perturbação do ordenamento temporal que estabiliza a vida prática, por isso a importância de compreender a experiência da contingência. Para muitos, o mundo no qual haviam

nascido, vivido e se formado se havia esfacelado diante do novo mundo que despontava e se fortalecia.

No esforço por buscar um sentido que contorne a contingência e recupere o sentido mediante a interpretação do tempo (RÜSEN, 2015: 39-40), a crítica da cultura fundamentada na ideia de uma cultura em oposição à civilização foi a ideia guia para muitos intelectuais a partir da virada do século 19, parte de sua cultura histórica. Quando a necessidade de interpretar o tempo em que se vive parece urgente, – transformando o tempo natural em histórico – o conhecimento histórico se torna fundamental para a construção de um sentido que viabilize a vida, possibilitando a orientação dos homens diante de suas escolhas de ação.

Sentido é um produto do espírito humano, mediante o qual o mundo em que o homem vive adquire um significado viabilizador da vida. Sentido se refere, de um lado, à sensibilidade do homem como porta de entrada da experiência, como entrelaçamento do espírito humano com o mundo em que se encontra; de outro lado, o sentido integra essa experiência do mundo no horizonte da determinação intelectual do agir e do sofrimento humanos. No íntimo do homem, sentido é o critério fundamental, como o qual o homem tanto regula sua relação para consigo mesmo e para com os outros, quanto decide sobre suas intenções e sobre a intencionalidade de sua vontade. Sentido torna possível a orientação. Ele situa a vida humana no horizonte das interpretações; torna o homem e o mundo compreensíveis; possui uma função explicativa; forma a subjetividade humana no construto coerente de um “eu” (pessoal e social); torna o sofrimento suportável e fomenta o agir pelas intenções. Enfim, o sentido torna possível a comunicação como processo do entendimento intra-humano (RÜSEN, 2015: 42).

Rüsen entende que a constituição histórica de sentido se inicia com a experiência de uma mudança temporal que questiona o ordenamento da vida. Uma vez que esse ordenamento é abalado e as certezas se desmancham ameaçando a continuidade, ele precisa ser interpretado e

essa interpretação é substancial para a orientação da vida humana. Assim, “no quadro dessa orientação, a irritação causada pela experiência das mudanças temporais perturbadoras pode ser controlada. Da experiência interpretada do tempo podem surgir, no quadro mesmo da orientação, motivação para o agir humano” (RÜSEN, 2015: 43)

Para o grupo ao qual pertenciam Gundolf e os demais membros do Círculo, bem como a maior parte da intelectualidade alemã, a burguesia culta, a percepção de um mundo em transformação abalou as suas certezas. Cabe ressaltar, ainda de acordo com o pensamento de Rüsen, que a busca pelo sentido engloba elementos prévios de sentido que os indivíduos compartilham com o seu mundo, com a sua rede fatorial. Para Rüsen, toda constituição humana de sentido se encontra submetida a circunstâncias nas quais vivem os indivíduos e pelas quais são constituídos, ou seja, pelos condicionantes culturais que lhes são próprios (RÜSEN, 2015: 110).

Quando se reflete sobre Gundolf e sua percepção do seu próprio tempo, constata-se ser ele representante desse grupo, que viu se acentuar progressivamente sua perda de poder e influência cultural e social. Seu esforço para restabelecer uma cultura alemã era também uma tentativa de procurar a continuidade identitária do próprio grupo ao qual pertenceu. Gundolf, quando refletiu sobre a cultura como elemento distintivo de um povo, o fez atrelado à sua rede fatorial, a sua própria cultura histórica. A modernidade parecia a Gundolf como o tempo da decadência. A modernidade era como Saturno: devorava seus filhos, deixando um rastro de desordem para trás.

***Kulturkritik* no Círculo de Stefan George**

Em sua tese de livre docência, *Shakespeare und der Deutsche Geist*, publicada em 1912, Gundolf entendeu *Kultur* como sinônimo de povo. A cultura foi definida mediante a ideia de unidade e constituía o elemento que fundamenta a identidade de um povo, demarcando sua individualidade. A cultura constituía, nessa lógica, o elemento que

fundamenta a identidade de um povo e ela era independente de questões políticas, biológicas ou econômicas.

Um povo surge e se mantém não através de uma união biológica, também não através de instituições e redes econômicas, mas sim mediante um (e de tudo isso independente) *pathos* comum, uma tensão comum, uma vontade central que percorre todos os seus membros. Assim que isso acaba, termina também o que nós designamos como *Kultur*: a necessidade e a unidade das expressões da vida, o povo em si, contando que se veja nisso não uma associação pelo estado, mas uma representação da cultura (GUNDOLF, 1947: 4).

Em seu esforço cognitivo para compreender a influência de Shakespeare sobre os escritores e filósofos alemães a partir do século 16 até o romantismo, Gundolf apreendeu o processo de germanização de Shakespeare mediante sua apropriação pelos alemães. Na sua percepção, Shakespeare é apropriado pelos alemães em um período de crise, em um “mundo em decadência”. De acordo com Gundolf, a virada do século 16 para o 17 era decadente pois era dominada pelo racionalismo e as três forças fundamentais para o espírito alemão – a burguesia, a reforma protestante e o humanismo - haviam perdido sua capacidade unificadora, tornando-se mecanizadas (GUNDOLF, 1947: 1). Sintomática desse período foi a substituição de uma sociabilidade orgânica por formas mecânicas de sociabilidade. O mesmo acontecia com Goethe, durante seus anos de estudo em Leipzig, na segunda metade do século 18, uma época na qual “o elemento irracional, que do homem nunca se deixa exterminar, dormitava naquela então Alemanha racionalizada e por isso não encontrava meios legítimos de eficácia” (GUNDOLF, 1916: 54).

Para Gundolf, o poeta alemão, assim como o inglês, lutava contra um mundo racionalizado. Na perspectiva de Gundolf, para citar um exemplo, o *Werther* de Goethe somente foi possível porque ele se encontrava relacionado à própria vivência de Goethe, por isso, era a obra mesma *Erlebnis*. *Werther* era o indivíduo cuja força interna estava em constante embate com o

estrito mundo exterior, e constituía o “motivo do constante mal-estar do lugar burguês que fazia sentido e deixava clara desde o início uma vivência real de Goethe: o tormento do homem patético na sociedade ordenada racionalmente e objetivamente” (GUNDOLF, 1916: 165). Isso se evidencia, por exemplo, no “seu lugar no conflito com Albert, entre a razão burguesa e o sentimento universal poético” (GUNDOLF, 1916: 165).

Na sua publicação posterior, acerca da obra do poeta inglês, *Shakespeare: Sein Wesen und Werke* [Shakespeare: Seu ser e sua obra], Gundolf afirmou que o poeta buscou resolver a tensão entre “sua razão e sua paixão, na sua natureza em movimento no mundo” (GUNDOLF, 1928: 389 Bd. 1). No entanto, em relação ao desenvolvimento da obra de Shakespeare, Gundolf ressaltou sua passagem da apreensão coletiva da realidade para uma apreensão via indivíduo. Ou seja, do coletivo para a *Gestalt*, que também se configura em uma forma de entender a realidade via *Erlebnis* em oposição a um esquema racionalista de pensamento. De acordo com Gundolf, foi a guinada de Shakespeare rumo à “paixão individual” que guiou sua compreensão da realidade em clara oposição ao pensamento racional.

Cabe indagar se Gundolf não projetou para sua análise sobre a recepção de Shakespeare e ao mundo de Goethe, a sua própria crítica à cultura moderna. Os anos posteriores à segunda metade do século 19 eram caracterizados como um período no qual predominava a perda das forças espirituais (GUNDOLF, 1947: 286). Na ótica de Gundolf, a modernidade desde seu princípio já carregaria um mal intrínseco, a destruição da cultura que não poderia sobreviver se fundamentada em formas não orgânicas de comunidade. Em agosto de 1913, em uma discussão epistolar com a condessa Leonina Keyserling acerca do conceito de *Kultur*, Gundolf o entendeu em uma relação de oposição à civilização. Novamente *Kultur* fundamentava a ideia de uma comunidade. Cultura constitui o meio pelo qual o mundo humano se constitui.

Cultura enquanto um conceito formal seria algo como a soma de todas as formas pelas quais uma comunidade de homens se expressa, isto é, frente às simples naturezas animal e

vegetal [...] Resumindo: Cultura em sentido amplo é a forma humana da natureza. De ‘cultura’ em sentido estrito, conciso, para que um conteúdo histórico e um valor possa ser a ele conectado (cultura da renascença, cultura helênica), ao mesmo tempo como contrário não ao conceito de natureza, mas ao de “incultura” ou contra ‘Civilização’, falo eu para cada forma de um impulso uniforme (ou sentimento de vida ou uma lei ou Ritmo) através de todas as expressões da vida e das camadas de uma totalidade e que ficam claras a partir delas [...]. Entre nós não há, nem nas totalidades e nem nas individualidades, essa totalidade necessária das expressões da vida – e mediante a racionalização da arte, através do calculável procura-se substituir essa unidade. Cultura não é ‘produzida’ [...] não é um conceito moral, estético ou intelectual, mas é vital e dinâmico: ele diz sobre a estrutura, não sobre a mentalidade ou a beleza de uma época: ele indica uma relação específica entre a unidade e a plenitude da múltipla vida (HELBING, 1965: 126-128).

A cultura, para Gundolf, enquanto elemento que fundamenta a unidade de um povo, não podia ser definida mediante uma relação lógica racionalista com o mundo. A partir da ideia de unidade entre corpo e espírito, Gundolf caracterizou a experiência da modernidade tanto enquanto disjunção dessa unidade como pela perda das formas orgânicas de sociabilidade. A ideia de cultura – sinônimo de povo – somente pode florescer em relação de oposição ao racionalismo, mediante o estabelecimento da união entre corpo e espírito.

Kultur ganhou uma articulação mais refinada em Goethe. Ao discorrer sobre o conceito, Gundolf lhe atribuiu um caráter mais localizado historicamente e reforçou a oposição à natureza, atrelando-o à arte. A cultura se apresentava como um entremeio entre a natureza e a arte e dizia respeito ao “conjunto dos costumes, dos usos e opiniões humanos nos quais se fundamentam as criações conscientes do espírito humano.” A *Kultur*, nesse sentido, “é o conflito consciente do homem com a natureza que através do homem é filtrada, peneirada, transformada.” A arte estava em plena conexão com a cultura pois era, mediante a ação do homem,

“a cultura intensificada, condensada, informada”. Eis, portanto, que “as grandes obras de arte são o último aprofundamento e centralização da natureza” (GUNDOLF, 1916: 382). A cultura se constituía, portanto, como a natureza transformada pela ação do homem e era, para Gundolf, um conceito amplo. A cultura era historicizada na medida em que dizia respeito ao conjunto de costumes, pode-se dizer, a uma mentalidade diante da qual os homens devem fundamentar suas ações. Para Gundolf a cultura se constituía, em diferentes estratos, como a ação criadora do espírito no mundo.

A modernidade era para Gundolf a experiência da desintegração, caracterizada pela perda absoluta da unidade aristotélica entre corpo e espírito (GUNDOLF, 1911: 13). O racionalismo era uma consequência evidente dessa disjunção pois consistia na operacionalização da vida a um sistema de pensamento constituído por conceitos abstratos sem nenhuma relação direta com a vida daquele que o produz. O pensamento se tornava um sistema independente incapaz de apreender a vivência (GUNDOLF, 1947: 53-54). Se o esfacelamento da união entre corpo e espírito significou para Gundolf o desmoronamento da ponte entre conhecimento histórico e vida, o racionalismo somente produziu um conhecimento isolado da mesma. Portanto, um conhecimento que buscasse uma relação dialógica com a vida prática não podia ser conduzido mediante uma base racionalista, porque ele dependia da vivência e ela não existia sob o domínio do racionalismo.

Em *Shakespeare und der Deutsche Geist*, Gundolf não buscou apenas entender a recepção da obra de Shakespeare entre os pensadores alemães. Gundolf possuía uma perspectiva bastante específica. No fundo, sua obra tratava de evidenciar o processo mediante o qual o racionalismo foi superado dando espaço a formas de percepção baseadas na vivência. Racionalismo era, pode-se dizer, o paradigma dominante quando o pensamento de Shakespeare se difundiu no espaço intelectual alemão.

Nós vimos então a queda, o organismo despedaçado em frangalhos, que matéria e aparato fizeram-se independentes. Os comediantes transformaram tudo por um lado em matéria-

prima, por outro em negócio. Sua história é a história da emancipação do corpo em relação ao espírito. O outro lado da queda fica evidente em Opitz e sua época: a emancipação do espírito em relação ao corpo. O remédio vem não apenas da mesma raiz como a doença: é a mesma doença, apenas outro sintoma. Com Opitz começa o racionalismo como princípio dominante na poesia alemã e permanece sob outras roupagens até a época do *Sturm und Drang*. Nós entendemos aqui por racionalismo toda postura espiritual que separa da visão de mundo e do modo de vida tudo o que não exista [...] O ser espiritual torna-se agora uma função do pensamento, o corpo é escamoteado e com isso a paixão, o destino, a vivência, a testemunha: a vida torna-se um sistema. Poesias tornam-se um ofício baseado no conhecimento correto, crítica... Conhecimento das regras, dos padrões é um pré-requisito para a poesia [...] O pensamento que se tornara independente não conhecia a poesia como expressão do vivido, porque não conhecia nenhum vivido, nada que não fosse explicado pelo pensamento, que não se deixasse ordenar, que não fosse quantificável, que não fosse calculável: por isso as regras... nada que não fosse repentinamente novo: por isso os padrões. [...] O espírito se emancipou do corpo, não recebe mais suas leis e ideias da vida total, deve recebê-las – *horror vacui* – do exterior. (GUNDOLF, 1947: 53-55).

Embora negasse o racionalismo, Gundolf compreendia ser este uma forma mediante a qual era possível dar sentido ao mundo caótico ao qual o historiador, ou qualquer outro intelectual, tinha acesso. “A vida assim como a arte são simplesmente sem lógica (o que não significa que são sem sentido, a lógica é apenas um método entre outros para encontrar sentido para a vida)” (GUNDOLF, 1947: 139). No entanto, Gundolf adverte que uma linguagem com base em regras lógicas não poderia expressar a vida, criando assim, um paradoxo. Ademais, Gundolf admitia que diversas eram as formas de compreensão do mundo, a variar pelo caminho metódico adotado, por isso “uma mesma frase na boca de um Lessing poderia ter um sentido outro que em Wieland, porque ela provinha de um outro caminho, expressava um outro temperamento,

revelava uma outra sociabilidade” (GUNDOLF, 1947: 139). Ou seja: as formas de interpretação do passado são também dependentes do tempo em que viveu aquele que o interpreta.

Com base na constatação de que o predomínio do racionalismo era nefasto à vida, Gundolf caracteriza a experiência da modernidade mediante dois conceitos, *Wesen* [ser] e *Beziehung* [relação]. Com ambos os conceitos, Gundolf compreendeu todo o campo da experiência moderna e também o do conhecimento científico. Um conhecimento vivo somente poderia manter uma relação ativa com o presente se estivesse separado do racionalismo, do ideal de objetividade das ciências naturais e se se fundamentasse num diálogo intersubjetivo mediante a vivência.

Wesen und Beziehung, artigo publicado em 1911, no segundo *Jahrbuch*, é o único texto programático no qual Gundolf procurou construir claramente uma crítica à cultura moderna. É válido lembrar que o *Jahrbuch* consistia em uma publicação oficialmente vinculada ao Círculo de George e, neste sentido, o artigo de Gundolf se conectou diretamente à crítica da cultura veiculada pelo Círculo. No início do ensaio, sua crítica recaiu acentuadamente sobre a indústria e a técnica. A aceleração do tempo, sentida sobretudo diante da experiência do encurtamento das distâncias promovida pela ampliação das ferrovias, num primeiro momento positiva, foi entendida como perversa, pois o homem perdera sua capacidade de controlar o tempo, passando a ser por ele controlado. Aquilo que deveria ser utilizado como “meio” para a melhoria da humanidade, “para a ascensão da *Kultur*” torna-se um fim em si mesmo. O que Gundolf sugeriu, a partir da perda da unidade, era que o homem não mais encontrava na modernidade o sentido para suas atividades. Assim, toda ideia de progresso conectada ao desenvolvimento técnico significava apenas a descentralização da organicidade. Segundo Gundolf, o domínio da técnica sobre a vida, fez com que a consciência se tornasse também uma ferramenta sem nenhum retorno para a unidade orgânica (GUNDOLF, 1911: 14-17).

O impacto do domínio da técnica sobre o conhecimento o reduzirá a algo cumulativo, sem propósito. Contudo, esse acúmulo de conhecimento era destituído de um fim maior, deixava de ser um meio

para se transformar em um fim em si mesmo. O conhecimento deveria ser um “meio para expandir o olhar, para prolongar os braços, para constituir a matéria, para nutrir, para elevar” (GUNDOLF, 1911: 16)., no entanto, o conhecimento se reduzira a “um farelo que pesa no estômago”. Nessa relação, o espírito se constituía como um “recipiente para conservar o conhecimento e o conhecimento não mais nutria o espírito” (GUNDOLF, 1911: 16). Ainda no decorrer deste semestre como estudante na universidade de Berlim, Gundolf já demonstrava seu desconforto diante da elaboração de um conhecimento que poderia se tornar mais um peso e uma maldição se não pudesse garantir as possibilidades de ação. Em carta, queixa-se a Wolters que embora naquele momento ele tivesse acumulado conhecimento, sentia-se incapaz de produzir. Imbuído do pensamento de Goethe, Gundolf afirma que o homem se tornava inválido se não tivesse a capacidade de influenciar os outros.⁶⁵

O conhecimento, em todos os seus campos, havia se tornado uma questão de cálculo desprovido de instinto que, em Gundolf, significava o sentido para a realidade. Consequência do pensamento iluminista centrado nas teorias do progresso foi o “domínio do intelecto sobre a vida” (GUNDOLF, 1911: 20). A ciência realizada com base no iluminismo racionalista que buscava transformar todo o cognoscível por meio do cálculo deixava de compreender a base criativa da vida cuja força podia ainda ser sentida.

A conclusão de Gundolf em seu artigo é que o conhecimento de base racional se dava por relações, *Beziehungen*, de conceitos abstratos que não possuíam sentido para os homens em sua vida cotidiana. O conhecimento era construído em uma relação de distanciamento e recusa da vida prática. O conhecimento deveria ter por base o ser, *Wesen*, o homem como medida de todas as coisas, deveria ser pragmático e fazer sentido para os homens aos quais alcançava.

A crítica de Gundolf à cultura e ao conhecimento de modo geral está em constante diálogo com a obra de Wolters. Friedrich Wolters foi um interlocutor fundamental para se compreender o mosaico

⁶⁵ Gundolf a Wolfskehl. 19 de dezembro de 1900 (KLUNCKER, 1977: 89).

construído por Gundolf em seus livros e artigos. Embora os estudiosos da obra de Gundolf – em sua maioria teóricos da literatura – atestem uma dependência da obra gundolfiana com respeito ao poeta Stefan George, tudo leva a crer que o diálogo indispensável à compreensão de seu pensamento foi construído com os artigos de Wolters, publicados nos *Jahrbücher*. Evidente que a poética de George povoa o pensamento e o imaginário de ambos os autores e o caminho inverso faz-se também verdadeiro. Não há como desvencilhar Wolters de George, uma vez que, depois de Gundolf, era aquele o principal membro do Círculo. Não deixa de ser intrigante o silêncio de Gundolf sobre o significado de Wolters para seu pensamento. Wolters não é mencionado. É uma presença silenciosa, porém elementar. Edgar Salin ressaltou claramente em suas memórias a importância fundamental da interlocução entre Wolters e Gundolf, ressaltando inclusive o silêncio de Gundolf em relação a Wolters. Salin destacou que “não é possível pensar em Gundolf sem Wolters que era uma força e uma contra força sempre presente” e embora nem todos os membros do Círculo conhecessem Wolters pessoalmente, era sabida a “sua influência sobre Gundolf” e era possível “avaliar seu significado pelo silêncio de Gundolf” (SALIN, 1948: 186).

Natural de Uerdigen, nascido no seio de uma família de comerciantes, Friedrich Wolters (1876-1930) era historiador. Na Universidade de Freiburg iniciou seus estudos de História, Línguas e Filosofia. Um ano depois, em 1899, transferiu-se para a universidade de Berlim, onde passou a estudar além de História, Economia e Germanística. Em Berlim foi aluno de Kurt Breysig (1866-1940) e Gustav Schmoller (1838-1917) sob cuja orientação se doutorou com um trabalho sobre a política agrária francesa no século 18. Em 1920 foi nomeado professor de História moderna e medieval na Universidade de Marburg. Três anos depois transferiu-se para a Universidade de Kiel. Sua euforia e sua postura evangelizadora em relação ao Círculo lhe causaram problemas de aceitação entre os pares. Em Marburg, Wolters criou seu próprio Círculo, uma extensão, à sua maneira, do Círculo de George⁶⁶. Wolters enfrentou problemas na

⁶⁶ Fizeram parte do seu círculo próximo o historiador Walter Elze, o germanista

Universidade de Kiel, chegou a dizer que era perseguido pelos colegas. No segundo semestre de 1919, Wolters solicitou a Gundolf que o ajudasse a conseguir uma transferência para a Universidade de Heidelberg, o que acabou por não acontecer. A sugestão de Gundolf, para que Wolters o substituísse na nomeação para a Universidade de Berlim, também acabou por não ocorrer.⁶⁷

Wolters e George se aproximaram por volta de 1904, embora o primeiro encontro entre ambos não tenha sido documentado. Gundolf e Wolters passaram a se corresponder regularmente deste ano até 1931, ano do falecimento de Gundolf. Wolters foi o autor da controversa primeira biografia de George e seu Círculo *Stefan George und die Blätter für die Kunst* [Stefan George e as Folhas para Arte], à qual Gundolf se opôs veementemente.

No primeiro número do *Jahrbuch für die geistige Bewegung*, publicado em 1910, Wolters contribuiu com um pequeno ensaio *Richtlinien* [Diretrizes]. De maneira geral, seu ensaio constituiu um texto programático que centralizou as ideias do Círculo em relação ao conhecimento e à crise da cultura. Suas ideias acerca da decadência da cultura permeiam a obra de Gundolf. Seria impossível, por exemplo, compreender o conceito de *Gestalt* de Gundolf sem retomar Wolters. O mesmo vale para as discussões de Gundolf acerca das forças criativas que ordenam o mundo, e o desdobramento epistemológico delas, a *Kräftegeschichte*.

De acordo com Wolters, as experiências históricas se organizam e podem ser compreendidas a partir de suas forças, em relação de oposição, a força criadora [*schaffende Kraft*] e a força ordenadora [*ordnende Kraft*]. Ambas se conectam diretamente à crítica da cultura e à convicção de que seu tempo era uma época de plena decadência. Para explicar sua dinâmica argumentativa, Wolters tem como pano de fundo, embora não

Rudolf Fahrner e Max Komerell. Outro estudante de Wolters que não teve contato com George, foi Hans-Georg Gadamer. Em carta a George, de 16 de abril de 1922, Wolters relata ser considerado em Marburg, um “perigo para a juventude” (PHILIPP, 1998: 170)

⁶⁷ Gundolf a Wolters. 18 de agosto de 1919; Wolters a Gundolf. 20 de agosto de 1919; Gundolf a Wolters. Agosto de 1919 (FRICKER, 2009: 202-206).

deixe isso evidente, seu ensaio publicado nas *Blätter für die Kunst* em 1909 e posteriormente publicado em formato de livro, *Herrschaft und Dienst* [Dominação e serviço]. O manuscrito de *Herrschaft und Dienst* foi lido por George e por Gundolf, que afirmou admirar o “entendimento penetrante” de Wolters e sugeriu, inclusive, um subtítulo para o livro.⁶⁸

Para Wolters os indivíduos podiam se portar no mundo com base em sua relação com a sua “família de sangue” e em relação com a sua “família do espírito”. Ambas eram independentes entre si, embora pudessem ser coincidentes. A família do espírito formava um reino espiritual, independente “das fronteiras econômicas e raciais” (WOLTERS, 1923: 7). Para Wolters, o espaço desse *Reich* era sempre ilimitado, mas ele era condicionado temporalmente, pois necessita ser sempre “arremessado” na vida (WOLTERS, 1923: 7). A formação e continuação desse reino espiritual dependia estritamente dos indivíduos significativos que, historicamente, lhe deram forma. Há, nesta lógica, um mundo espiritual que age no mundo histórico constantemente mediante uma relação de intersubjetividade com os homens do presente.

A força criadora se conecta diretamente a esse reino espiritual e se apresenta como uma unidade espiritual. Para Wolters, ambas as forças são meios pelos quais os homens dão sentido ao seu próprio mundo. A força criativa se encontra ligada ao caráter irracional da vida, ao domínio do intuitivo. Por outro lado, a força ordenadora está unida diretamente ao lógico racional. Com base nessa dicotomia de forças, Wolters constrói sua crítica à cultura e ao conhecimento de modo geral.

De acordo com o desenrolar argumentativo de Wolters, o mundo moderno se constitui mediante o método, a técnica e a sistematização. O método consistia no meio principal mediante o qual o conhecimento era adquirido. Assim como Gundolf, Wolters entendeu o conhecimento metódico como um simples acúmulo de matéria sem nenhum propósito pragmático. Ao entender tudo a partir de um recorte espaço-temporal específico, uma determinada época “era considerada silenciosa em si mesma fora da corrente do movimento do mundo [...] e era organizada em uma

⁶⁸ Gundolf a Wolters. 1 de maio de 1909 (FRICKER, 2009: 38).

teia de conceitos” (WOLTERS, 1910: 131) que nada tinha a ver com a vida. O domínio da técnica sobre a vida contribuía para que a vida perdesse sua base criativa intuitiva, sua organicidade, transformando a sociabilidade em uma rede de relações impessoais. É clara a influência de Wolters no *Wesen und Beziehung* de Gundolf. O conhecimento característico da modernidade se fundamentava nessa relação conceitual, uma teia de conceitos, apartada do desempenho de qualquer função pragmática com a vida.

A crise do moderno era causada pelo domínio da força organizadora sobre a vida e a destituição da força criadora. E uma vez que o mundo estava dominado pelo racionalismo, não haveria a possibilidade da existência dos valores espirituais. A solução passava, portanto, pela restituição da força criadora adormecida no reino espiritual que era preciso despertar, uma vez que esse reino era eterno, transtemporal e manifestava-se historicamente no mundo. Um novo mundo apenas poderia ser construído com a reativação da força criativa que “formava o semblante do tempo, pela qual os Estados e os povos eram formados” (WOLTERS, 1910:132). Há um elemento atemporal que define a identidade de um povo. Existe uma substância que se manifesta nos indivíduos significativos que lhe dão forma e garantem uma certa continuidade. Em tempos de crise cabe reativá-la. Essa ideia da dinâmica entre o atemporal e o temporal, da existência de uma substância atemporal que se manifestava temporalmente no mundo histórico, foi imprescindível para Gundolf.

Partindo das reflexões de Fritz Ringer sobre a intelectualidade alemã no início do século 20, Friedrich Jaeger discutiu as especificidades do debate alemão acerca da burguesia e a experiência da modernidade. De acordo com Ringer, cinco elementos centrais caracterizam a relação dos intelectuais com a modernidade no período. O primeiro deles é uma postura de não envolvimento com questões políticas conduzindo a um comportamento de interesse parcial visando apenas às necessidades inerentes. Em seguida, efetivou-se uma rejeição do capitalismo e do materialismo e da racionalização da economia com objetivos puramente utilitaristas. O terceiro ponto engloba um sentimento de *Gemeinschaft* opondo-se à ideia de que a *Gesellschaft* era fundamentada em pressupostos

racionais, característica comum à época. A percepção de que a experiência da modernidade era acompanhada por uma decadência cultural constitui a quarta característica e, por fim, ampliou-se uma crítica à ciência enquanto uma técnica racionalista, conduzindo à ideia de que o pensamento e a verdade estavam conectados a elementos que se encontravam além da realidade empírica (JAEGER, 1994: 71)⁶⁹.

Diante disso, as teorias dos intelectuais no início do século 20 buscaram compreender o problema da vida burguesa diante da sociedade moderna, o que Jaeger considerou como “filosofias das formas de vida burguesa”. Nesse sentido, o desenvolvimento da sociedade burguesa se apresentou como uma tragédia da cultura moderna (JAEGER, 1994: 172). Associada a um *pathos* de decadência e sofrimento, a ideia de uma relação trágica com a modernidade se tornou um paradigma explicativo da situação histórica da burguesia (JAEGER, 1994: 176). Assim, para Jaeger, a interpretação trágica da modernização da sociedade burguesa conduziu para uma relação de negação de aspectos da modernidade, levando a uma ênfase da crítica da despersonalização, da divisão de trabalho e de uma destruição progressiva da *Kultur* burguesa.

A ideia da dissolução da unidade do homem, sua *Seelenhaftigkeit*, como já foi aqui apontado, no sentido de uma totalidade que antecede seu processo de sociabilidade e que determina o ser e a forma do *Dasein*, levou à ideia de que eram imprescindíveis o afastamento da realidade e a negação da cultura burguesa capitalista. A ideia do progresso da sociedade capitalista industrial foi encarada como o desenvolvimento crescente da objetivação da vida e da construção de relações impessoais.⁷⁰ No caso dos intelectuais

⁶⁹ Jaeger comparou os intelectuais alemães e os pragmatistas norte-americanos a partir de suas relações com a experiência da modernidade. No pragmatismo, tanto a teoria da ciência, como a da arte e da religião se aproximaram da realidade social a fim de contribuir para seu ordenamento, sendo dela substrato.

⁷⁰ Jaeger enfatizou o pensamento de Simmel com base em sua *Filosofia do dinheiro* de 1900. Simmel construiu sua análise com base nas dicotomias objetividade/subjetividade e personalidade/sociedade. Destacou o pensamento de Jaspers a partir de sua *Philosophie der Weltanschauung*, de 1919 onde salientou a dicotomia sujeito/objeto como caminho histórico de desenvolvimento da sociedade burguesa. A existência se fundamentava na rejeição da cultura objetiva da sociedade burguesa e ressalta a cultura subjetiva de personalidade (JAEGER, 1994: 177-178).

alemães, Jaeger destacou que o recurso à subjetividade, à interioridade existencial que buscava se integrar a uma totalidade existencial passou a ter importância fundamental na contraposição à ideia de uma sociedade racionalizada, fria, tecnicista e impessoal. Por isso, as ideias de alma, existência e indivíduo aparecem como fundamentais no período.

O ponto fundamental a ser destacado é que, uma vez que a sociedade burguesa não pode estar conjugada ao progresso político e econômico da sociedade moderna, ela se opõe a ele. Nesse caminho, a burguesia deixa de ir ao encontro das tendências da sociedade burguesa como a democracia, o capitalismo e a responsabilidade social. Os fatores fundamentais que ancoram a orientação do indivíduo passam a ser formadas em uma relação de antagonismo ao racionalismo moderno (JAEGER, 1994: 178). A reação do antimodernismo está ligada a um impulso de negação das características da sociedade burguesa capitalista e assim, a construção do futuro, a expectativa, se funda em um mundo cultural que lhe é contraposto. A *Kultur* se constitui em elemento indispensável da projeção de um futuro a ser construído e que supere a experiência trágica da modernidade.

As reflexões de Gundolf foram ao encontro dessas tendências que marcaram os debates dos intelectuais alemães no início do século 20. Sua obra estava baseada em uma crítica da sociedade burguesa capitalista. Durante toda a vida, Gundolf teceu sérias críticas à experiência moderna que lhe parecia trágica. A modernidade significava a perda da totalidade, da ligação com o divino. Não por acaso, esforçou-se pela busca do ser, de uma verdade que se encontrava para além do aspecto fenomênico da realidade. Nesse caso, Gundolf não foi uma exceção. A importância do indivíduo no pensamento de Gundolf diz respeito também à sua reabilitação diante da experiência moderna. A modernidade era a decadência da humanidade e a possibilidade de renascimento poderia vir somente mediante a *Kultur* centrada no diálogo intersubjetivo com o indivíduo formador no passado que continua a formar o indivíduo no presente.

A experiência traumática da Primeira Guerra fez apenas aprofundar a sensação de crise, ao mesmo tempo que fez reacender a esperança do renascimento cultural alemão.

Gundolf e a Primeira-Guerra: a resistência da *Kultur*

Chegamos ao verão de 1914. Foi a partir da crença na possibilidade de um renascimento cultural alemão que Gundolf enxergou, num primeiro momento, a iminente eclosão da Primeira Guerra Mundial. A Alemanha de 1914 era, num primeiro momento, um *Volk*, “forte, unido, claro, verdadeiro e inteligente”⁷¹. Gundolf mostrou um grande otimismo diante da eclosão do conflito e seu entusiasmo o levou a acreditar que a guerra possibilitasse a união dos alemães em torno da ideia de um *Volk*, que o povo se tornasse um corpo. Um mês após a eclosão do conflito, Gundolf parecia eufórico diante de tal possibilidade

Os dias descomunsais que poderemos experienciar, a transformação de milhões de pessoas em um povo alemão, que merece esse nome sagrado, o profundo conjunto de forças, as quais temíamos que fosse destruída, se tornará ação, nos possibilitarão a realização, senão, ao menos a possibilidade dela, de um novo heroísmo: a *Bildung* de Goethe e a força de Bismarck não devem estar lado a lado nem se opor, mas uma com a outra formar e completar um império [...] e que a Alemanha não seja apenas “o coração sagrado do povo”, mas também seja um corpo sagrado. Não há agora outro povo do qual se possa esperar um novo mundo que não seja guiado pelos alemães.⁷²

Diante do conflito iminente, Gundolf o entendeu como uma grande oportunidade para o *Staat*, para o Círculo. A guerra não significaria apenas uma questão de derrota ou vitória, não se restringiria a um problema político. A guerra não se apresentava como um “um negócio ou uma especulação, mas suscita o ser ou o não ser, pela primeira vez, com completa razão”, escreveu Gundolf a George.⁷³ Gundolf acreditava agir “para a nossa

⁷¹ Gundolf a Wolfskehl. 15 de setembro de 1914 (KLUNCKER, 1977: 104 Bd. 2).

⁷² Gundolf a Roethe, 27 de agosto de 1914. *Friedrich Gundolf Papers*. Institute of Germanic and Romance Studies. University of London. Ref. 11412/1849. Grifo do autor.

⁷³ Gundolf a George. 25 de julho de 1914 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 253).

Alemanha [...] também para a Alemanha Secreta”, em evidente alusão ao Círculo.⁷⁴ A guerra trazia a possibilidade do fortalecimento das forças que Gundolf considerava eternas, pois “o que a eternidade é para nós, não será destruído nesse momento, pelo contrário será fortificado”.⁷⁵ Com uma perspectiva certa da vitória, Gundolf esperava que a Alemanha se transformasse no “coração sagrado dos povos” e “mais bela se tornasse do que se poderia esperar”, pois agora existia “um POVO”⁷⁶. Gundolf, de início, possuía uma visão romântica sobre a guerra. Os alemães sairiam vitoriosos não porque possuíam a melhor artilharia, mas devido ao seu espírito heroico. Por isso, “o dever do ESPÍRITO alemão havia crescido imensamente com esse teste da força e do império alemães”.⁷⁷

Desde o início do conflito, Gundolf percebeu o caráter técnico e industrial da guerra. A guerra moderna era uma guerra anônima, impessoal e assustadora. Ao mesmo tempo, o horror promovido pelas máquinas de guerra e pela indústria armamentista não fez com que Gundolf descreditasse do potencial da guerra enquanto um momento epifânico para o renascimento cultural alemão.

O horror da guerra moderna é que o homem não luta contra outros homens, mas sim contra um pavoroso aparato impessoal. Metralhadoras, campos minados, artilharias, isso é o horror anônimo que deve destruir toda observação idealista da guerra. [...] O sentido dessa guerra cósmica está no destino, mesmo diante desse horror inédito, que todas as mentiras românticas da civilização, humanidade e mesmo da tradição serão destruídas de forma desumana, não a partir de um bonito gesto individual ou do heroísmo nacional. [...] Eu saúdo a guerra como *sagrada*, não porque eu imagino belos campos de batalha – eu sei que ela é terrivelmente monótona, impessoal, e que eu ainda não a vi [...]”⁷⁸.

⁷⁴ Gundolf a George. 30 de julho de 1914 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 254).

⁷⁵ Gundolf a George. 30 de julho de 1914 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 254)

⁷⁶ Gundolf a George. 14 de agosto de 1914 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 256-257). Maiúscula do autor.

⁷⁷ Gundolf a George. 30 de agosto de 1914 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 259).

⁷⁸ Gundolf a Curtius. novembro de 1914 e 26 de novembro de 1914. Grifo do autor

Em outubro de 1914, sem o prévio conhecimento de George, Gundolf publicou um artigo no *Frankfurter Zeitung*, intitulado *Tat und Wort im Krieg* [Ação e palavra na Guerra],⁷⁹ o qual considerava a posição da “Alemanha Secreta contra nossa atualidade e a favor da conhecida Alemanha, contra o desamparo espiritual”⁸⁰. George não aprovou a publicação do artigo e, em carta, não somente criticou a precipitação de Gundolf, como fez uma dura crítica ao “Manifesto dos 93”, *An die Kulturwelt*. A manifestação dos intelectuais em apoio às ações militares alemãs no início da guerra foi considerada por George uma “estupidez e especialmente um inconveniente”.⁸¹

Gundolf replica e seu argumento se fundamenta na sua crença de que os valores eternos que demarcavam a germanicidade precisavam ser despertados. George, nesse momento, aparece a Gundolf como o corpo dessa força atemporal que se transformava em uma necessidade histórica diante da contingência. Seu artigo era para “justificar os valores ETERNOS, mesmo antes desse momento: esses valores estão hoje, isso é também minha crença, encorpados através de você [George]”. Um dos objetivos a ser alcançado pela publicação do seu artigo, era fazer consciente essa força eterna que deveria ser mobilizada. Visto que nem todos estariam cientes “tornou-se necessário, [...] chamar os valores eternos, que apenas [George] hoje encorpa, que mesmo os seus opositores reconhecem.”⁸²

Com base na crença de um espírito culturalmente demarcado que havia se manifestado nos grandes homens da cultura alemã como Goethe e Hölderlin, Gundolf chamou os soldados à guerra. A guerra significava, antes de tudo, a defesa da *Kultur* alemã (GUNDOLF, 1965: 240). O

(HELBINGER, 1963: 238; 239; 241).

⁷⁹ Precede o artigo de Gundolf a resposta de Wolfskehl ao escritor Romain Rolland e sua carta publicada em 29 de agosto – traduzida para o alemão em 12 de setembro no *Frankfurter Zeitung* – acerca do violento atentado das tropas alemãs à cidade de Louvain, Bélgica. Wolfskehl respondeu a Rolland que a guerra era inevitável. Havia uma outra Alemanha que estava para além da aparência exterior e seguia um outro líder, não político. Wolfskehl ligou esse reino a George.

⁸⁰ Gundolf a Wolfskehl. 12 de outubro de 1914 (KLUNCKER, 1977: 108).

⁸¹ George a Gundolf. 12 de outubro de 1914 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 266). O “Manifesto dos 93” veio a público em 4 de outubro de 1914.

⁸² Gundolf a George. 13 de outubro de 1914 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 266).

conflito possibilitaria a união entre o espírito e o império alemães que se encontravam, naquele momento, separados. O espírito alemão não se reduzia a uma vontade de poder e somente poderia encontrar a realidade quando conjugados ação e pensamento. Gundolf clamou pela união entre a palavra e o ato – o espírito e a ação. Era chegado o momento de “o espírito alemão e a ação alemã se transformarem em um, fazer da ação algo espiritual e do espírito uma ação, não um do lado do outro, mas uma unidade verdadeira” (GUNDOLF, 1965: 240). O artigo de Gundolf faz todo sentido quando entendido inserido no universo conceitual criado pelo germanista. Por isso, Gundolf usa o par substantivo palavra e ação, pois o espírito alemão se manifestava nos indivíduos significativos via obra e poderia, mediante sua absorção no interior, tornar-se ação a suplantando o âmbito individual, tornando-se coletiva. Na visão otimista de Gundolf, a eclosão da guerra era a oportunidade esperada para unir o povo alemão a partir de um espírito alemão que fundamentava a sua *Kultur*. A guerra constituía a chance de realizar o “sonho do espírito alemão se tornar um povo e do povo alemão se tornar um espírito” (GUNDOLF, 1965: 241).

Trata-se, para Gundolf, de dois pólos a serem unidos. Por um lado, a ação respondia às necessidades do presente, do próprio contexto da guerra. No entanto, o pensamento era guiado por forças eternas, “a suma de todas as forças imortais” (GUNDOLF, 1965: 241). A guerra era, na percepção de Gundolf, outra faceta da união entre o temporal e o atemporal, o corpo, nesse caso o povo, e o espírito. A guerra não devia ser considerada apenas como um acontecimento contingencial, mas como duração para formar o futuro do povo alemão. O otimismo em relação ao início da guerra levava a uma conclusão inevitável: uma vez que os oponentes da Alemanha e, por extensão, do espírito alemão, eram desprovidos do conteúdo espiritual eterno, só restava ao povo alemão a vitória. Era para “o espírito alemão” que a guerra seria travada e ao espírito alemão cabia “o direito e o dever do renascimento europeu” (GUNDOLF, 1965: 242).

Na sua correspondência fica claro que Gundolf compreendeu a guerra também como uma reação ao liberalismo moderno que “mediante diferentes formas de partidos e governabilidade” no fundo buscava apenas

a “felicidade enquanto bem-estar, conforto, prazer, consumo, desordem, devassidão”. Em sua postura evidentemente anti-moderna, Gundolf afirma que a germanicidade estaria do lado oposto às características da sociedade liberal, tanto em seu âmbito político quanto moral. A sociedade liberal era profana e sem alma, “mercantil, liberal, parlamentarista, em massa [...] cujos exemplos seriam a Inglaterra e a América e cujo cerne, o dinheiro, é totalmente sem sentido”.⁸³

No decorrer de 1916, Gundolf ainda conseguia demonstrar algum entusiasmo em relação à guerra e um certo apego a um espírito alemão que garantia a unidade durante o conflito. Naquele momento, escreveu a Wolters, “o estado do espírito atrás do *front*” parecia estar mais agitado do que no início da guerra, pois “toda a energia, que antes era acionada para o âmbito privado” estava, naquele momento, agindo como um elo de união, embora as consequências do conflito não fossem necessariamente edificantes⁸⁴. Aos seus olhos parecia que a estima do povo se encontrava melhor naqueles meses de maio a julho de 1916⁸⁵. De alguma forma, Gundolf mostrou um certo encantamento com a convivência diária com os camaradas no *front* de batalha, ao interagir com pessoas de outras camadas sociais. Naquele momento, era “certo que nós poderíamos aprender mais com um agricultor que com uma dúzia de professores.”⁸⁶ Gundolf empolgou-se notavelmente com a indicação de Hindenburg⁸⁷ que havia concentrado nos alemães, “a incalculável [...] força humana – ousada e poderosa se tornará agora a luta, talvez mais perigosa”⁸⁸. Gundolf mostrava ainda um entusiasmo com relação ao renascimento alemão centrado nos ideais do próprio Círculo de George⁸⁹.

⁸³ Gundolf a Wolters. 14 de setembro de 1915 (FRICKER, 2009: 126).

⁸⁴ Gundolf a Wolters. Julho de 1916 (FRICKER, 2009: 144)

⁸⁵ Gundolf a Wolters. Julho de 1916 (FRICKER, 2009: 146)

⁸⁶ Gundolf a George. 22 de novembro de 1916 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 290).

⁸⁷ Paul von Hindenburg, comandou o exército alemão de 1916 a 1918. Em 1925 foi eleito como segundo presidente da República de Weimar e reeleito em 1930. Três anos depois, nomeou Adolf Hitler chanceler.

⁸⁸ Gundolf a Wolters, 4 de setembro de 1916 (FRICKER, 2009: 151).

⁸⁹ Anos mais tarde, entre 1923 e 1926, Wolters publicou quatro polêmicos ensaios *Vier Reden über das Vaterland*, que foram reunidos em um livro, de 1927. “*Der Rhein unser Schicksal*”, foi uma conferência de 1923, na *Rheinland-Feier der Tagung des Deutschen*

Após um ano de guerra, Gundolf começou a se preocupar seriamente com a duração do conflito, cujo fim parecia imprevisível. Após alistar-se como combatente, Gundolf foi para o front de guerra em novembro de 1916⁹⁰, num primeiro momento em Saint-Avoid, na região da Lorena. A experiência de Gundolf no front de batalha causou-lhe exaustão física e emocional. Sua transferência para um posto burocrático em Berlim, no qual desempenhava a função de acompanhamento da imprensa internacional, ocorreu em fevereiro de 1917. Antes dessa função, Gundolf ocupa-se de um trabalho burocrático em uma repartição responsável pelos transportes na guerra.

Os trâmites para a transferência de Gundolf não se deram de forma fácil. Em meados de dezembro de 1916, Gundolf relata ter requerido ao ministério da Guerra uma transferência, pois estava exausto, vivia “sem dormir, sem tempo, sem espaço e morava naquele momento em uma zona batalha hostil, não sem perigo⁹¹”. No final do mês de novembro, Gundolf relata que havia ouvido que, em Heidelberg, Alfred Weber e Eberhard Gothein se esforçaram para conseguir uma transferência para um serviço burocrático.⁹² Entretanto, a situação de Gundolf no front de batalha piorou

Hochschulverbandes em Marburg. Impregnado por um ódio à França, devido a Versalhes, Wolters procurou um sentido para os mortos na guerra, colocando o Reno como o destino dos alemães mediante uma construção mítica da germanicidade. Defendeu a construção de uma *Kultureinheit* a partir do Círculo e dos poetas do passado. A comunidade orgânica substituiria a moderna *Gesellschaft*. *Goethe als Erzieher zum vaterländischen Denken*, proferida, em 1925, na *Schleswig-Holsteinische Universität* atacou o Tratado de Versalhes. Wolters conectou a ideia de *Bildung* à renovação política da Alemanha. *Vom Sinn des Opfertodes für das Vaterlands* foi realizada na Universidade de Kiel, em 1925. *Hölderlin und das Vaterland*, proferida, em 1926, no *König-Wilhelms-Gymnasium*, em Magdeburg, Hölderlin é apresentado como o profeta de uma *Bildung* alemã em conexão com um ímpeto político. Hölderlin seria a mistura da Grécia Antiga com a alma alemã (aqui, há um diálogo com o ensaio de Gundolf, *Hölderlin Archipelagus*, de 1916). Com um forte conteúdo político de direita, a conexão com George fica subentendida. A postura de Wolters causou celeuma no Círculo.

⁹⁰ Antes de Gundolf, Wolters foi para o front de batalha no começo de fevereiro de 1915. Wolters contou a Gundolf sobre os horrores da guerra entrenchada. Sua ilusão de que o espírito alemão renasceria vitorioso do conflito foi duramente massacrado pela experiência das trincheiras (FRICKER, 2009: 124).

⁹¹ Gundolf a Curtius. 18 de dezembro de 1916 (LOTHAR, 1963: 269).

⁹² Gundolf a George. 29 de novembro de 1916 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1916: 292).

consideravelmente. Gundolf temia “o perigo de ficar louco”⁹³ diante da situação geral em que se encontrava. Logo nos primeiros dias de 1917, Gundolf relata a Curtius a deterioração da sua condição física e emocional.

Desde que eu lhe escrevi pela última vez, minha condição tem piorado muito: eu estou agora em um curral de massa, sem espaço e tempo, sem dormir e sem luz, sem um trabalho com sentido e sem um descanso real, com profundos puxões nos intestinos, por vezes interrompidos [...] pelo difícil e árduo trabalho nessa imundície inefável. Sobre a falta de outros estímulos como para participar de brigas e provocações por camaradagem, vou me calar. É uma miséria que eu posso suportar com a esperança furtiva de uma mudança: recebi agora a resposta do meu requerimento ao ministério da guerra para um outro posto [...] e ele foi recusado. [...] Nessa triste situação e sob essa pressão veio a mim um pensamento que me trouxe uma boa esperança. Pedir a você que fale com Clemens⁹⁴ sobre essa questão. Ele tem meu *Goethe* em consideração e ligações com Hindenburg [...] se isso demorar muito, estarei quebrado por anos [...] se isso não funcionar terei que resistir até me dobrar ou me quebrar e equilibrar meus nervos e meu espírito. mas até onde houver esperança, isso será difícil. [...] (Pensei em Clemens porque eu ouvi que através da intervenção de Ludendorff um colega meu (menos conhecido) de Göttingen foi libertado de miséria semelhante).⁹⁵

Diante da recusa do requerimento feito por Gundolf e de suas frustradas tentativas de conseguir uma transferência por intermédio de alguns conhecidos, Sabine e Reinhold Lepsius⁹⁶ e Arthur Salz,

⁹³ Gundolf a George. 6 de janeiro de 1917 (BOEHRINGER; LANDMANN: 1962: 299).

⁹⁴ Paul Clemens professor de história da arte em Bonn, especialista em arte romana na Alemanha e na França.

⁹⁵ Gundolf a Curtius. 4 de janeiro de 1917 (LOTHAR, 1963: 272).

⁹⁶ Em 1896, George conheceu os pintores Sabine e Reinhold Lepsius. O casal mantinha um salão em Berlim que garantiu o acesso de George ao meio intelectual e artístico de Berlim.

intercederam junto a Walther Rathenau⁹⁷ que tratou dos trâmites para a transferência de Gundolf. George olhou com ressalvas a transferência de Gundolf mediante o auxílio de Rathenau. Quando soube por Gundolf sobre o auxílio de Rathenau para sua remoção, George mostrou uma posição austera.

Enfim, o que eu quero dizer é: eu penso que, nesses tempos, deve-se estar preparado, há lugares ruins onde ficar é mais decente – do que aceitar QUALQUER ajuda que leve a Rath[enau]... ou... ainda podem haver circunstâncias no decorrer desses tempos onde CADA um de nós deve se perguntar se a vida é ainda é decente nesse comportamento + se é possível a vida onde ninguém nos ajuda a parar nossas próprias decisões.⁹⁸

A George, como forma de resposta, Gundolf apenas relatou seu desespero e disse que a obra do poeta era, ainda, o único lugar onde encontrava algum conforto. Posições contrárias em relação à guerra, marcam um primeiro conflito entre Gundolf e George que, nesse momento, encontravam-se em clara oposição. No entanto, com o decorrer do conflito e suas desastrosas consequências – físicas, econômicas, psíquicas – Gundolf mostrou desalento, pois a guerra, ao contrário do que pensava, não possibilitaria o renascimento cultural do povo alemão. Mesmo diante da experiência traumática da guerra, do entrincheiramento, do horror, Gundolf não compreendia a razão pela qual George se portava

⁹⁷ O industrial Rathenau ocupou cargos políticos no decorrer da guerra. Dirigiu o departamento de matérias-primas e entre agosto de 1914 e a primavera de 1915 foi ministro da guerra. Gundolf pretendia encontrar Rathenau, pois “ele tinha se esforçado muito para sua transferência”. Gundolf a Wolters. 18 de fevereiro de 1917 (FRICKER, 2009: 158). É possível que Gundolf tenha encontrado Rathenau por volta do final de fevereiro. Gundolf agradeceu ao convite que lhe fora enviado para um jantar. Gundolf a Rathenau *Friedrich Gundolf Papers*. Institute of Germanic and Romance Studies. University of London. Ref. 1848.

⁹⁸ George a Gundolf. 23 de fevereiro de 1917 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 300). Maiúsculas do autor.

“como um adversário da história mundial”⁹⁹ e nutria a esperança de que o poeta mudasse de opinião.

Mesmo diante do prelúdio do conflito e do claro entusiasmo de seus jovens discípulos, George não demonstrou nenhum tipo de deslumbre diante da guerra. Impressiona sua lucidez. George nunca viu a guerra com otimismo, nem a entendeu como a possibilidade da realização de sua Alemanha Secreta. Enxergou a guerra como uma insanidade que não devia se confundir com o reino espiritual dos grandes poetas alemães. Além do mais, a carnificina das trincheiras dizimava seus jovens, a força plástica da juventude capaz de reconstruir a cultura alemã. Ante a euforia de Gundolf, o poeta lhe respondeu que ele apenas “falava a linguagem da empolgação”, pois era jovem. Àqueles “que falavam com a linguagem da razão o fascínio parecia frio e objetivo”, e completava dizendo que “apenas o deslumbre não era capaz de resolver as coisas”.¹⁰⁰

A Primeira Guerra inaugurou a guerra total, entrincheirada, estática, uma guerra de esgotamento cujo objetivo era levar o inimigo à exaustão total, não importando o sofrimento causado à população civil. A guerra significou o fim do cavalheirismo e do profissional da guerra, atingiu as cidades e tornou-se uma guerra de posição. O advento de novas armas como o lança-chamas e o gás trouxeram à superfície uma nova forma de experimentar a morte e uma relação direta entre a guerra e a indústria armamentista. O uso de dirigíveis e zepelins, os tanques de guerra e os submarinos que destruíram os carregamentos de comida, levando parcelas significativas da população civil à fome que se tornava então, uma técnica de batalha. Da esperança do renascimento cultural alemão via sacrifício sobrou a crise econômica, a fome, os mutilados, a desorientação e uma profunda sensação de crise.

Quando a capitulação alemã era inevitável e a guerra havia deixado um rastro de destruição e pavor, Gundolf ainda tentou manter um otimismo que, no entanto, parecia ser apenas uma recusa em aceitar a inevitabilidade

⁹⁹ Gundolf a Curtius, 24 de dezembro de 1916 (LOTHAR, 1963: 270).

¹⁰⁰ George a Gundolf. 19 de setembro de 1914 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 260).

da derrota. Por mais que a destruição externa da Alemanha fosse evidente e perturbadora, Gundolf manteve a coesão de seu pensamento ao ainda achar possível que a Alemanha renasceria da força interna do seu espírito que era, ao mesmo tempo, corpo. Dias antes da assinatura do armistício entre os Aliados e a Alemanha, que ocorreu dentro de um vagão de um trem no interior de um calmo e discreto bosque em Compiègne, no dia 11 de novembro de 1918, Gundolf escreveu a Wolters:

Na duração da essência na qual se alimenta toda a profundidade e nobreza da humanidade alemã e europeia, eu acredito tal como antes – e talvez seja melhor que agora as contrariedades venham muito rapidamente, muito radicalmente e inoportunamente, tanto quanto possível através dos restos dos mundos meio românticos e meio burgueses, tenham efeito e influenciem o fim – é necessária, para que a realidade volte a respirar, a destruição das velhas ficções e que novas ficções sejam postas à prova. O dia não vem, enquanto a noite não se completa, o cosmos deve antes encontrar um caos real. Não derramo uma lágrima pelos prussianos, e não duvido da Alemanha, enquanto ainda agitar-se a vida no corpo alemão. [...] Eu considero agora importante cuidar do sangue e da terra alemãs, não sacrificar um oficial fantasma do estado – nosso dia ainda virá, e a Alemanha foi sempre muito profunda, mesmo quando não tem sua vida e seus deuses. O mestre é uma boa coisa e o futuro alemão mais certo do que nunca, independente de toda aparência “exterior de força”.¹⁰¹

Por um momento, alguns meses depois do término da Primeira Guerra, Gundolf mostrou um profundo pessimismo em relação à própria existência de um *Geist* que pudesse sobreviver à trágica herança deixada pelo conflito. Na visão de Gundolf, seria crucial naquele momento enfrentar uma nova questão que nunca tinha se apresentado novamente desde o cristianismo, porém a guerra a havia tornado imprescindível novamente.

¹⁰¹ Gundolf a Wolters. 1 de novembro de 1918 (FRICKER, 2009:188). Gundolf não pareceu, no pós-guerra, apostar de fato na ação do poeta. Essa parte coube a Wolters.

“O que deve acontecer ao *Geist*?”, indaga Gundolf a George. Antes, “para a alma, o cristianismo havia respondido com o reino dos céus. Mas nós não temos mais um reino dos céus, e o ‘estado’ [o Círculo] não auxilia o mero espírito... e tenho eu ainda hoje um espírito?”¹⁰². Esse é o primeiro momento em que Gundolf mostrou alguma dúvida em relação à utilidade do próprio Círculo que defendera fervorosamente.

Ao contrário do pessimismo apresentado durante todo o transcorrer da guerra, George mostrou otimismo após o seu término. Olhou positivamente para o pós-guerra como um momento oportuno para que a possibilidade do surgimento de uma nova cultura se realizasse. George acreditava que “não havia outro tempo tão radiante e rico para o espírito” como o Pós-Guerra.¹⁰³

Durante o conflito mundial, Gundolf redigiu seu *Goethe* que seria publicado em 1916, ainda muito antes do final do conflito. Não é fácil mapear quando exatamente Gundolf teria iniciado seu livro. Em agosto de 1915, Gundolf relatou a Wolfskehl que “trabalhava bravamente em seu *Goethe*”¹⁰⁴. Um mês depois, Wolters indagou Gundolf acerca do andamento da obra¹⁰⁵. Gundolf relatou a Wolters que havia terminado seu *Goethe*, em dezembro de 1915¹⁰⁶ e esperava que o livro fosse publicado logo após o final da guerra¹⁰⁷. Em julho de 1916, Gundolf escreveu a Wolters para informar que seu livro já se encontrava completamente impresso e que, muito provavelmente, chegaria às livrarias em setembro¹⁰⁸. A primeira edição da obra foi publicada em 1916 e, em outubro de 1917, Gundolf informava a Wolfskehl sobre a terceira edição, pois a segunda contava com poucos exemplares¹⁰⁹. Gundolf ficou realmente espantado com tamanho sucesso de seu *Goethe*¹¹⁰. A publicação da quarta edição,

¹⁰² Gundolf a George. 18 de janeiro de 1919 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 326).

¹⁰³ George a Gundolf. 21 de janeiro de 1919 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 327).

¹⁰⁴ Gundolf a Wolfskehl. 18 de agosto de 1915 (KLUNCKER, 1977: 126 Bd.2).

¹⁰⁵ Wolters a Gundolf. 12 de setembro de 1915 (FRICKER, 2009: 125).

¹⁰⁶ Gundolf a Wolters. 7 de dezembro de 1915 (FRICKER, 2009: 130).

¹⁰⁷ Gundolf a Wolters. 20 de abril de 1916 (FRICKER, 2009: 135).

¹⁰⁸ Gundolf a Wolters, julho de 1916 (FRICKER, 2009: 145).

¹⁰⁹ Gundolf a Wolfskehl. 15 de outubro de 1917 (KLUNCKER, 1977: 138 Bd.2).

¹¹⁰ Gundolf a Wolters. 1 de janeiro de 1917 (FRICKER, 2009: 156).

programada para o início de 1918 passou por incerta por algum tempo, devido à iminente falta de papel para impressão causada pela guerra¹¹¹. A décima edição da obra, lançada em 1922, vendeu 5 mil exemplares em cinco meses, um sucesso editorial para o período.¹¹² Pelo livro, Gundolf ganhou o *Jakob-Minor-Preis* e a revista *Euphorion* dedicou, em 1921, um número especial a Gundolf, *Gundolf-Heft*.¹¹³

¹¹¹ Gundolf a Wolfskehl. 20 de dezembro de 1917. Gundolf a Karl Wolfskehl. 15 de outubro de 1917 (KLUNCKER, 1977: 139 Bd. 2).

¹¹² Gundolf a Wolters. 1 de janeiro de 1917 (FRICKER, 2009: 156).

¹¹³ Uma das críticas feitas pelos resenhistas da revista recaiu sobre a linguagem utilizada por Gundolf, considerada irritante devido ao excesso de arcaísmos, neologismos e de verbos e substantivos com o prefixo “*ver-*” (FUCKEL, 1921: 130-132 APUD: ARRIGHETTI, 2008: 111).

CAPÍTULO II:

SOBRE O CONHECIMENTO HISTÓRICO

O historicismo em crise

O conceito moderno de História e sua legitimação em uma história científica encontram-se atrelados ao desenvolvimento do historicismo, paradigma dominante ao longo do século 19, embora não se reduza a ele. Na segunda metade do século 18, o conceito de História ganhou uma nova configuração e se transformou num singular coletivo. Ocorreu uma mudança lexical que foi acompanhada por uma modificação conceitual. Assim, *Historie*, o relato de algo acontecido, foi gradualmente substituído pelo conceito de *Geschichte*. Em um primeiro momento, *Geschichte* significou o acontecimento em si, referindo-se primeiro mais ao acontecimento que ao seu relato. Com a concentração linguística ocorrida na segunda metade do século 18, *Geschichte* passou a designar a reunião de todas as histórias individuais em uma única história, o plural foi condensado no singular. *Geschichte* dizia respeito a um coletivo singular, o qual reunia as histórias individuais em um conceito comum (KOSELLECK, 2013: 119). A alteração linguística do conceito, fez com que a História se tornasse um sujeito e, ao mesmo tempo, objeto de reflexão. O conceito de História passou a designar o conjunto de ações humanas no tempo e no espaço, a ciência da História enquanto conhecimento demonstrável e o produto narrativo, a historiografia (MARTINS, 2012).

A História em sua concepção ciceroniana exemplar, *magistra vitae*, *topos* dominante até o século 18, perdeu sua força, dando espaço a uma história de caráter instrutivo. Como pressuposto para a história *magistra* estava a inquestionável imutabilidade da natureza humana. A História possuía, nesse caso, uma tarefa pragmática ao tecer um conjunto de exemplos com validade geral independente das especificidades temporais de uma determinada realidade. A História se constituía enquanto uma fonte

de exemplos e regras morais com caráter normativo. O *topos* da história *magistra* é constituído por uma função epistêmica que trata do conhecimento do passado, uma função didática que diz respeito à construção de exemplos que seriam continuamente usados e, por fim, uma função normativa que desempenhava a tarefa de julgar o passado (BOUTON, 2018: 6-7).

A transformação lexical e a substituição do conceito de *Historie* por *Geschichte* acelerou o processo de enfraquecimento do *topos* da história exemplar. Essa transformação conceitual ocorreu no período entre o último terço do século 18 e o final do século 19, período que Koselleck denominou como *Sattelzeit*. Com a emergência da modernidade, a forma de correlacionar presente, passado e futuro mudou radicalmente. O espaço de experiência se afastou cada vez mais do horizonte de expectativa, diante de um futuro totalmente novo. O futuro não mais poderia coincidir com o passado, pelo contrário, o futuro, conjugado à aceleração, era sempre esperado como uma novidade. A aceleração corresponde à desnaturalização da experiência do tempo e indica a emergência de uma história especificamente moderna. Enquanto categoria histórica da expectativa, a aceleração não constitui uma especificidade moderna, no entanto, após a Revolução Industrial, de acordo com Koselleck, ela pode se transformar em um conceito de experiência saturada (KOSELLECK, 2014: 142).

Não somente a aceleração, que acentua o caráter ininterrupto dos processos históricos, aprofundando a percepção das mudanças que pareciam cada vez mais rápidas, contribuiu para o enfraquecimento da história mestra da vida. É preciso ressaltar que a consciência mais apurada acerca da singularidade e da especificidade de cada realidade histórica foi fundamental para uma nova forma de se relacionar com o passado e com o futuro, ao rejeitar as categorias de imitação e repetição do passado, características do *topos* da *historia magistra vitae*. Em conjunto, as categorias de progresso e historicidade que surgiram no *Sattelzeit* acabaram por levar à diminuição do significado da história tradicional exemplar (BOUTON, 2018: 26). Concorreram para o enfraquecimento do *topos* dois argumentos principais. O primeiro, epistemológico, opunha-se ao ato de julgar o passado, pois conhecê-lo e julgá-lo constituíam duas

atividades distintas. O ato de julgar uma realidade histórica passada poderia conduzir ao anacronismo, ao transpor valores e normas não condizentes com o passado. O segundo argumento é ontológico. A singularização do passado tornava impossível que exemplos pudessem ser transpostos para situações completamente distintas, pois, o presente era radicalmente diferente do passado e o futuro irremediavelmente dessemelhante de ambos (BOUTON, 2018: 9-11).

Com a alteração atribuída ao conceito, completou-se também a transformação na relação com o tempo. Diante do alargamento entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa, o futuro não mais coincide com o passado que não pode ser apreendido como exemplar. Diante de um futuro aberto e da ideia de um processo histórico ininterrupto, não era mais possível, a partir do passado, formular leis morais atemporais a serem aplicadas. A História ganha uma função formativa, embora seu caráter exemplar não desapareça totalmente. Segundo Koselleck, a filosofia da História, ao conectar a ideia de progresso à História entendida como um coletivo singular, contribuiu para que o *topos* da *historia magistra* perdesse seu sentido. Uma vez que a História se tornou “um evento único e singular da educação do gênero humano, então cada exemplo particular, advindo do passado”, perdeu sua capacidade de atuação (KOSELLECK, 2006: 55).

O historicismo, *Historismus* na forma original da língua alemã, pode ser definido como uma “aproximação genética e não exemplar com o passado” (ASSIS, 2014:3). O termo apareceu pela primeira vez na obra de Friedrich Schlegel (1772-1829), *Die Griechen und die Römer*, publicada em 1797. *Historismus* continuou a aparecer em textos filosóficos e no período pós Hegel, foi utilizado tanto para designar uma filosofia especulativa da História como também para se distinguir dela (MARTINS, 2017: 159). De maneira geral, entende-se por historicismo uma época da historiografia alemã que buscou, ao longo do século 19, elaborar e refletir sobre a metodização da História, bem como sobre sua cientificidade (MARTINS, 2017: 157).

Rüsen e Jäger conceituam o historicismo como um modo específico do pensamento histórico com sua correspondente concepção de ciência histórica. O historicismo designa um pensamento histórico que reconhece

a especificidade do passado em uma relação de diferença com o presente, ao mesmo tempo que os correlaciona a partir das categorias de desenvolvimento [*Entwicklung*] e individualidade. Metodicamente o historicismo configura-se como uma ciência hermenêutica que busca mediante a compreensão, entender a interdependência entre passado, presente e futuro. Dois fatores marcam o aspecto moderno do historicismo, o princípio da cientificidade do conhecimento histórico e a nova dinâmica temporal que se fundamentou na modernidade (RÜSEN; JAEGER, 1992: 1;8).

Mediante a visão de mundo historicista, o presente se encontraria em uma relação dialógica com as experiências históricas do passado e com as perspectivas possíveis de futuro. A história tradicional exemplar perde força para um modelo genético de narrativa histórica que enfatizou um futuro aberto e não previsível, alargando a distância entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa. Nessa lógica da interdependência entre o passado e o presente, são duas as categorias fundamentais do historicismo: a individualidade, pois as experiências específicas circunscritas em um determinado recorte espaço temporal somente podem ser pensadas para indivíduos, mesmo que eles representem um coletivo; e o desenvolvimento o qual operacionalizado pelo pensamento histórico, reflete sobre o desenrolar da individualidade histórica no tempo, analisando suas semelhanças e diferenças com base na interdependência entre o ontem, o hoje e o amanhã (RÜSEN; JAEGER, 1992: 159).

O historicismo, para Friedrich Meinecke “uma das maiores revoluções espirituais que o pensamento ocidental já vivenciou” (MEINECKE, 2013: 263), buscou distanciar-se da visão generalizante da história para reforçar uma perspectiva individualizante dos processos históricos. Isso não significa que o historicismo dispensou totalmente a investigação das regularidades da vida humana, no entanto, tratou de as conectar ao seu apego para o individual (MEINECKE, 2013: 265). Meinecke não deixou de destacar que o desenvolvimento constituía uma ideia central ao historicismo, pois pertencia à essência da individualidade, tanto no que diz respeito ao ser humano singular, quanto às construções coletivas (MEINECKE, 2013: 266-267).

Troeltsch entendeu o historicismo enquanto uma historicização total de todo o pensamento sobre o homem, sua cultura e valores, que levou a uma onipresença da mudança histórica, ou seja, o mundo se constituía como um fenômeno essencialmente histórico (TROELTSCH, 1922: 573). Não havia, portanto, uma substância humana imutável e essa historicização da vida se fundamentava em uma base imanente. Tudo o que dizia respeito ao mundo humano era mutável, parte de um processo histórico contínuo e imparável, em direção a um futuro imprevisível. As experiências humanas estavam historicamente localizadas, sob circunstâncias espaço-temporais específicas (BEISER, 2011: 2).

Assim como, no final do século 19, a crise do paradigma historicista foi impulsionada pela necessidade de entender as mudanças acarretadas pela sociedade industrial de massas e pelo novo jogo social, assim também ocorreu com o surgimento do historicismo, atrelado a uma carência de orientação que acompanhou o processo de aprofundamento da consciência histórica junto ao processo de modernização. O esforço metódico desenvolvido a partir do historicismo esteve ligado a uma necessidade de compreender as transformações de um mundo repleto de turbulências. Quando o mundo atordoa as consciências e as tradições são questionadas ou mesmo abolidas, faz-se necessário procurar por novos modelos interpretativos que permitam compreender a realidade e entender as rupturas.

A segunda metade do século 18 foi marcada por experiências, rupturas e fases de transição que levaram os homens da primeira metade do século 19 a refletir sobre novas formas de dar sentido e compreender o passado recente. Cabe destacar processos históricos substanciais como a independência das Treze Colônias, a Revolução Francesa, as guerras e o domínio napoleônico sobre a Europa, o reordenamento do espaço europeu desencadeado pelas revoluções liberais e a continuidade da industrialização e do crescimento da importância do capital (MARTINS, 2017: 165). Como sublinhou Hobsbawm, as revoluções de 1848 romperam com a tradição do antigo regime e sua respectiva política da tradição baseada na regra do direito divino apoiada pelas tradições religiosas. Esse

período marca também o avanço do capitalismo industrial para além do âmbito europeu. De maneira geral, houve um rearranjo do tabuleiro do jogo social diante da derrocada do antigo regime. Daquele momento em diante, estava evidente que a burguesia, as ideias liberais e democráticas, e o nacionalismo despertariam debates que estariam sempre na ordem do dia. Hobsbawm ainda destaca que as revoluções marcam o início do espaço de ação dos trabalhadores, nova força social que se fortaleceria ao decorrer do século 19 e 20.

Nesse sentido, o historicismo pode ser entendido como uma resposta a uma crise de orientação que se estabeleceu nas principais sociedades europeias que sofreram com a quebra das tradições advindas sobretudo da experiência da Revolução Francesa que colocou em questão as formas vigentes de legitimação política. Nesse ínterim, as teorias iluministas do direito natural teceram uma forte crítica à tradição ao introduzir, segundo Martins, os critérios racionais universais na legitimação das ordens políticas. Ao mesmo tempo, foi necessário elaborar uma outra e nova consciência histórica que se afastasse da crítica iluminista da tradição (MARTINS, 2017: 169)¹.

No entanto, ao se tornar uma disciplina científica durante o século 19, o conhecimento histórico acabou por negligenciar sua importância na formação social, seu viés prático, enfatizando a metodologia da pesquisa e distanciando-se das suas funções práticas, apartando-se da vida (RÜSEN, 2010: 25). O *topos* da história tradicional exemplar, *magistra*

¹ Martins distingue três fases na evolução do pensamento teórico do historicismo: A primeira, preparação, se desenrola na primeira metade do século 19 e se “caracteriza pela transformação da tradição enciclopedista do iluminismo no interior da ciência histórica, pelo desenvolvimento da filosofia idealista da história, pela concepção de um quadro de referências de interpretação histórica no âmbito da ciência histórica e, por fim, pelo desenvolvimento de uma teoria com base histórica”. A segunda, integração e canonização da teorização historicista, coincide com a institucionalização da ciência histórica na segunda metade do século 19. Essa é a fase das obras teóricas como a *Historik* de Droysen, de 1871, e o *Lehrbuch der historischen Methode* de Bernheim, de 1889. A última fase, consagração, se caracteriza pela fundamentação filosófica que no âmbito científico foram determinantes para a história. São consideradas as teorias que pertencem à teorização do historicismo o trabalho do neokantiano Heinrich Rickert e sua distinção das ciências humanas em relação às ciências naturais (MARTINS, 2017: 173-180).

vitae, que perdera força com a emergência da modernidade, o domínio do paradigma historicista e a cientificização e institucionalização da História, definia que a narrativa histórica deveria estar orientada pela moral e pelos problemas práticos em detrimento das questões teóricas e metodológicas (RÜSEN, 2010: 24). Ao decorrer do processo de institucionalização e profissionalização da História, os historiadores perderam de vista o caráter pragmático do conhecimento. Uma vez que as dimensões do conhecimento histórico que iam ao encontro das suas funções para a vida prática foram deixadas de lado, a história científica acabou por conduzir ao que Rüsen denominou como “irracionalização” da História (RÜSEN, 2010: 25). Não por acaso, na virada do século XIX para o XX, foram várias as propostas metodológicas e epistemológicas que buscaram revalorizar o papel pragmático da História tendo por base – em maior ou menor intensidade – a recusa da tradição racionalista e a aproximação com uma perspectiva intuitiva para o conhecimento.

Nesse sentido não demoraria para que o historicismo gerasse sua própria oposição, e essa objeção se baseou na reconstrução da ponte entre História e vida prática, reivindicando a retomada do papel social do conhecimento histórico. De maneira geral, toda a reação ao historicismo no final do século 19 e no decorrer das primeiras décadas do século 20, seja do ponto de vista metódico ou epistemológico, tiveram como ponto norteador a questão sobre a função do conhecimento histórico para a vida prática dos homens.

Embora a história *magistra* tenha perdido força diante da emergência da modernidade, isso não significou o desaparecimento completo do *topos*. O que ocorreu foi uma resignificação da função exemplar característica da História mestra da vida diante de uma nova configuração da ideia de história conjugada a novas formas de interconexão entre o passado, o presente e o futuro. A procura por uma resposta satisfatória à questão sobre a função da História para o presente não deixou de existir.²

² Bouton, retomando Koselleck, insiste que não há uma dissolução do *topos*, mas uma resignificação. Koselleck afirma que a história na modernidade se torna instrutiva, indicando uma função pragmática que auxilia o indivíduo em suas escolhas de ação (BOUTON, 2018).

Historiadores como Droysen, filósofos como Nietzsche, procuraram, cada um a seu modo, discutir a questão. Entender o vínculo entre História e vida prática foi patente para intelectuais da segunda metade do século 19. Esse debate apenas se aprofundou nas primeiras décadas do século 20. As reflexões de Gundolf encontram-se interligadas a esse debate, e por isso, não causa espanto sua obsessiva procura pela pragmática do conhecimento histórico. Gundolf buscou, por caminhos tortuosos em alguns momentos, pensar a ressignificação pragmática do conhecimento histórico para a vida mediante a reabilitação do papel do indivíduo significativo no mundo.

A publicação, em 1874, da *Segunda Consideração Intempestiva* do filósofo Friedrich Nietzsche (1844-1900) tornou-se um marco cronológico para demarcar a crise do paradigma historicista. Não por acaso, Nietzsche se converteu em uma leitura importante na virada do século 19 para o 20. Seu texto teceu uma dura crítica à ciência histórica de seu tempo. A partir do conceito fundamental de vida Nietzsche questionou a validade formativa do conhecimento histórico para os homens. A crítica de Nietzsche recaiu sobremaneira sobre a questão da função pragmática da História para a vida, pois se as experiências históricas podem ser entendidas somente mediante sua conjuntura específica, o passado não poderia ser reativado no tempo presente. Ao perguntar-se se não haveria no passado momentos perenes cuja validade prática estaria para além de seu próprio tempo, o filósofo sugere já neste momento um outro tipo de relação com o tempo, que desviaria da linearidade do historicismo. Para Nietzsche, no entanto, a solução para a crise da história e sua retomada pragmática apenas seria possível se o conhecimento histórico abandonasse seu estatuto científico (ARAUJO, 2015: 71).³

Nietzsche considerou que seu tempo sofria de uma febre histórica, ou seja, de um certo excesso de conhecimento histórico, porém sem uma função

³ A *Segunda Consideração* não é a visão definitiva de Nietzsche sobre o conhecimento histórico-científico. Após o escrito de 1874, o filósofo não mais utilizou os termos “monumental, antiquária e crítica” - usados para designar os tipos de história nietzscheana. Outro motivo que teria modificado a visão de Nietzsche com a história seria seu afastamento do ponto de vista anti-histórico de Schopenhauer e do idealismo estético. Em 1878, Nietzsche afirmou que a sua *Segunda Consideração* era “an attempt to close the eyes against the knowledge we get through history” (BROBJER, 2004: 301-306).

para a vida. Para o filósofo, “a instrução sem vivificação” era “o saber no qual a atividade adormece” (NIETZSCHE, 2003: 5). A crítica de Nietzsche foi acompanhada de uma condenação do homem moderno. Era característica deste, e nesse ponto Nietzsche e Gundolf se aproximam, construir um conhecimento científico que não correspondia ao seu interior, levando à “uma estranha oposição entre uma interioridade à qual não corresponde nenhuma exterioridade e uma exterioridade à qual não corresponde nenhuma interioridade” (NIETZSCHE, 2003: 33). Para Nietzsche essa questão englobava a função formativa do conhecimento histórico, que devia abdicar dessa formação moderna e zelar por uma formação na qual interior e exterior fossem coincidentes, promovendo assim a unidade do povo alemão (NIETZSCHE, 2003: 35-36). Na insistência em se produzir um conhecimento histórico-científico, “a própria vida sucumbe em si e torna-se fraca e desalentada quando o *tremor de terra conceitual* que estimula a ciência retira do homem o fundamento de toda sua segurança e tranquilidade”. A vida é central para Nietzsche, pois, “o conhecer pressupõe a vida: ele tem, portanto, o mesmo interesse na conservação da vida que todo e qualquer ser tem na continuação de sua própria existência” (NIETZSCHE, 2003: 95-96).

Nietzsche trouxe à cena três tendências que se aprofundaram cada vez mais a partir da virada do século 19. A primeira diz respeito à valorização da vida como princípio fundamental para a produção de todo conhecimento. A segunda foi a ênfase na questão formativa do conhecimento histórico, que se une a sua função pragmática. A terceira tendência de Nietzsche é discutir a ciência – discussão que compreende os outros dois pontos – centrado em uma perspectiva de rejeição ao moderno.

A crise do historicismo não se caracterizou num primeiro momento como uma crise de método. Antes, a crise foi sentida como uma perda da capacidade do conhecimento histórico em orientar a vida prática. Diante do novo rearranjo de forças sociais e das transformações da sociedade industrial, a crise do historicismo significou uma quebra comunicativa entre a narrativa histórica produzida no sistema acadêmico e sua capacidade de dialogar com os homens em seu presente, a fim de auxiliá-los em suas escolhas práticas diante das mudanças temporais significativas. A

História que no final do século 18 havia se transformado num conceito regulador das experiências do passado e das experiências que poderiam ser gestadas na conformação de um futuro, perdeu consideravelmente sua função pragmática. O conhecimento histórico perde progressivamente seu papel enquanto uma disciplina fundamental, levando ao decréscimo do seu papel pragmático e conseqüentemente a uma crise identitária da consciência histórica.

Em seu artigo *Die Krisis des Historismus*, publicado em 1922, Ernst Troeltsch traçou um diagnóstico da crise do paradigma historicista que se estendia desde o final do século 19. O historicismo congregava, de maneira geral, uma série de queixas e reclamações contra o conhecimento histórico, contra o peso da História e uma formação [*Bildung*] histórica debilitada. No entanto, a crise do historicismo não se constituía apenas como uma crise do conhecimento histórico científico. Mais que isso, a crise dizia respeito a uma oposição disseminada contra a ciência de modo geral e indicava o fortalecimento de formas irracionais de conhecimento (TROELTSCH, 1922: 572-573).

Troeltsch compreendeu a crise do historicismo enquanto uma crise do sentido pragmático do conhecimento histórico. Ao acentuar o caráter transitório de todos os fenômenos, o historicismo abalou as bases tradicionais herdadas do mundo antigo e medieval, desintegrando as bases axiológicas sobre as quais se assentavam as sociedades. Nessa perspectiva, e cabe sublinhar a formação teológica de Troeltsch, a crise do historicismo pode ser considerada como o cume de uma crise de orientação diante de um mundo de constante incerteza e transitoriedade. Trata-se, portanto, de uma crise do espírito, de modo geral. Nessa lógica, a crise se configura como uma consequência da própria categoria de desenvolvimento e sua ênfase na transitoriedade dos fenômenos históricos. Como sublinha em seu artigo, a sensação de crise se aprofundou diante da experiência da Primeira Guerra Mundial, que acabou por fortalecer a desconfiança em relação à ciência e a sua tradição racionalista (TROELTSCH, 1922: 576).

Assim como Gundolf e outros intelectuais, Troeltsch considerou a excessiva especialização da ciência como prejudicial, pois uma vez

pulverizado, o conhecimento deixava de enfatizar seu caráter comunicativo com a vida social, a formação [*Bildung*], e sua capacidade de orientação da vida [*Lebensorientierung*] (TROELTSCH, 1922: 578). Para Troeltsch, isso desembocava em uma crise da narrativa histórica. Do ponto de vista narrativo, essa crise coincide com a perda da capacidade dos historiadores em construir sínteses abrangentes, uma impossibilidade diante de uma ciência cada dia mais especializada. O desempenho da função pragmática de orientação da historiografia – independente da ênfase de Troeltsch na questão ética dos valores – dependia da construção de sínteses narrativas (TROELTSCH, 1922: 581).

Na perspectiva de Troeltsch, a crise do historicismo era a conjugação de diversos fatores que acabavam por caracterizar, acima de tudo, uma crise geral da época. E ela não era apenas científica, mas um problema da vida prática” (TROELTSCH, 1922: 586). Em síntese, Troeltsch enxergou a crise do historicismo a partir de três frentes. A primeira englobava a lógica teórica do conhecimento e tratava da questão epistemológica fundamental: como o passado pode ser reconstruído? Nessa questão, Troeltsch reafirmou a convicção, já bem fundamentada desde Wilhelm Windelband (1848-1915), de que as ciências naturais não podiam seguir o viés metódico e explicativo das ciências da natureza. Conjugada a isso, o outro fator que contribui para uma crise no paradigma historicista era a introdução dos elementos sociológicos na História, sua base explicativa fundamentada em relações causais e seu olhar coletivo. E por fim, e talvez a mais fundamental delas, era o abalo do sistema de valores éticos que acabou por conduzir a uma relativização total dos valores apoiado na ideia da transitoriedade de todos os fenômenos, característica da modernidade.

Com a solidificação da sociedade capitalista industrial e sua relação com a crise do paradigma historicista, aliada às novas propostas acerca do conhecimento histórico que tinham por base a relação entre História e vida prática, o capitalismo como conteúdo disciplinar ganhou uma dimensão significativa. O capitalismo passa a ser um problema central tanto para a *Kulturgeschichte* quanto para a *Sozialgeschichte*. Nesse ponto, a problemática da história da cultura em relação à sociedade capitalista se acopla à crítica

da cultura. De maneira geral, *Kapitalismus* estava associado à história da economia e à história social. *Kulturgeschichte* se vinculava às mentalidades e às formas de vida pré-industriais (HÜBINGER, 2006: 107-108). Isso se modifica, de acordo com Hübinger, a partir de 1900. Discutir o processo de formação do capitalismo e da sociedade industrial se tornou também um problema para a história da cultura e um elemento importante para a reorganização do campo do conhecimento científico. Para os intelectuais do começo do século, as interlocuções entre *Kultur* e pesquisa foram fundamentais. As reflexões desse período se concentraram especialmente nos fundamentos da sociedade moderna e foram transpassados, em grande medida, pelas reações a ela. *Kulturgeschichte* sinalizou mais do que uma questão de métodos, mas um interesse histórico nas estruturas da sociedade moderna industrial e sua compreensão e crítica (HÜBINGER, 2006: 114). Essas discussões não estavam presentes apenas nas discussões sobre a História, mas atingiram as *Geisteswissenschaften* de modo geral, em uma relação aberta com o campo historiográfico.

Quando associado à crítica ao conhecimento científico, o Círculo de George aparece como um *locus*, uma força agregadora, para muitos intelectuais que buscavam pensar sua própria atividade científica a partir de uma recusa ao moderno e de uma reconciliação entre conhecimento e vida mediante um entendimento pragmático do conhecimento. Isso explica a diversidade do Círculo de George e sua pulverização dentre diversos espaços acadêmicos alemães. A compreensão do Círculo enquanto espaço agregador – um espaço muitas vezes mais imaginado que propriamente físico – facilita o entendimento do caráter heterogêneo de seus membros e a independência intelectual de cada um deles. A crítica à cultura do início do século 20 aparece como um elemento norteador para seus membros, os quais, cada um à sua maneira, buscaram refletir acerca das funções da ciência para os homens de seu próprio tempo.

Neste sentido, analisar a obra de Gundolf é, ao mesmo tempo, entender essa linha limítrofe e intercambiável entre sua experiência no Círculo de George enquanto um discípulo fiel e atuante, companheiro de viagens do poeta Stefan George e sua atividade como intelectual inserido

dentro de um sistema acadêmico e respeitado por seus trabalhos como especialista da história da literatura alemã moderna.

O problema do historicismo para Friedrich Gundolf

O ponto central para a crítica de Gundolf ao historicismo foi sua desvinculação das necessidades práticas da vida presente. Sob a égide do historicismo, o conhecimento histórico passou a designar a produção de um conhecimento que, aos olhos de muitos intelectuais, estava preso ao passado. Com a palavra historicismo firmou-se a ideia de que a história era apenas uma disciplina acadêmica que havia desistido de produzir um significado cultural que pudesse auxiliar na orientação da vida prática dos homens do presente (RÜSEN; JAEGER, 1992: 5).

Gundolf não se distanciou das discussões acerca do conhecimento histórico e da função do conhecimento científico para a vida prática. No que tange aos debates acadêmicos, pode-se afirmar que Gundolf foi um homem de seu tempo. Suas ponderações sobre o historicismo iam ao encontro da opinião de grande parte da intelectualidade alemã do período e seguiu a modificação sofrida pelo conceito. Não significava negar o ganho metodológico trazido pelo historicismo, mas de reconstruir o elo perdido entre conhecimento e vida prática. O fato de Gundolf não ser historiador de formação – embora se considerasse historiador – não se apresenta como um elemento prejudicial para as suas reflexões acerca da história e suas críticas ao que considerou sob o conceito de historicismo. Nesse período, as delimitações entre as *Geisteswissenschaften* eram ainda pouco estabelecidas e as fronteiras pouco enrijecidas. A virada do século é ainda um período de fundamentação epistemológica das ciências e do estabelecimento de novas áreas do conhecimento como a sociologia e a psicologia. É possível pensar que as duras críticas que Gundolf dirigiu à especialização científica reflita a tendência da época à especialização que se fortalecia progressivamente.

As ponderações de Gundolf com relação à história e à historiografia encontram-se pulverizadas em seus textos e em suas correspondências com intelectuais e amigos. No entanto, é possível localizar em suas publicações, o seu entendimento de historicismo conectado à crise atravessada pela ciência histórica no início do século 20, bem como sua opinião sobre o problema da cultura de seu tempo.

O historicismo para Gundolf pode ser delimitado em duas frentes. A primeira delas compreende a crise do historicismo como um afastamento entre história e vida prática e tem por fundamento a crítica da cultura de Gundolf. Nesse ponto, o historicismo diz respeito a todo conhecimento especializado, voltado apenas para si mesmo, sem buscar edificar um diálogo com os homens do presente a fim de orientá-los em suas possibilidades de ação. É um conhecimento encarcerado nas universidades.

A segunda frente engloba o desdobramento metódico-epistemológico de sua reflexão sobre a cultura associada à crise do historicismo enquanto perda da função pragmática do conhecimento histórico. Trata-se aqui da discussão acerca da interrelação entre o conhecimento objetivo e a intersubjetividade do intelectual. Nesse âmbito se encontram igualmente as indicações metódicas de Gundolf e sua preocupação em encontrar um caminho metódico que reativassem o caráter intersubjetivo do conhecimento histórico a partir da ideia central de vida. Aqui, o conceito de *Erlebnis* aparece como uma solução metódica para o problema da reconstrução do elo perdido entre história e vida prática, mediante a intersubjetividade fundamental entre o intelectual e seu tempo. Ambas as esferas se encontram interconectadas, pois uma reflexão não pode existir sem a outra e todas elas passam fundamentalmente pela crítica da cultura.

A partir da sua crítica à modernidade, o historicismo tornou-se para Gundolf, um sintoma da separação entre corpo e espírito enquanto totalidade. Desde o Renascimento e a Reforma, Gundolf enxergou um distanciamento constante entre corpo e espírito. O *Historismus* encarna, no campo da ciência, ao lado do atomismo, o sintoma maior da fragmentação da unidade entre corpo e alma. Nesse ponto, o historicismo é conceituado como “uma massa de fatos isolados” (GUNDOLF, 1911: 11), desprovida

de vida e realidade. De maneira geral, Gundolf entende o distanciamento entre o corpo e o espírito como a cisão entre o conhecimento histórico e a vida prática. Por isso, segundo Gundolf, a ciência do século 19 fora incapaz de entender Shakespeare, pois olharam sua obra apenas como algo morto e não como algo vivo, como vivência, como espírito (GUNDOLF, 1947: 317).

Nessa questão, Gundolf parece tecer um diálogo com Nietzsche acerca da separação entre interior e exterior, característica da modernidade, conforme já foi aqui colocado anteriormente. Um dos grandes problemas da cultura moderna era, para o filósofo, o desmembramento entre o exterior e o interior, forma e conteúdo e sua reunificação significava o renascimento do povo. Um povo somente existe onde forma e conteúdo são coincidentes e para Nietzsche, isso poderia ser tarefa do conhecimento histórico, desde que abandonasse sua moldura moderna.⁴

Se para Gundolf o racionalismo é um pensamento destituído de *Erlebnis*, o historicismo, enquanto fruto da tradição racionalista, é um conhecimento histórico produzido sem uma relação com a vivência intersubjetiva do intelectual que por sua vez não procura a vivência dos homens no passado. Portanto, a produção de um conhecimento histórico conectado com a vida e em oposição ao racionalismo deveria encontrar um caminho metódico que tivesse por fundamento a vivência em uma relação intersubjetiva entre o intelectual e seu objeto. O conhecimento histórico acompanhava a tendência da especialização e as discussões sobre seus métodos acabavam por ganhar maior importância quando comparados aos resultados que ele poderia alcançar. A história “então inflamada por entusiasmo, desistia dia após dia dos grandes acontecimentos e se ocupava sempre com discussões minuciosas e com a coleção de fatos isolados ou com debates metódicos” (GUNDOLF, 1911: 17).

⁴ “[...] o povo ao qual se atribui uma cultura só deve ser em toda realidade uma única unidade vivente e não esfacelar-se tão miseravelmente em um interior e um exterior, em conteúdo e forma. Quem aspira e quer promover a cultura de um povo deve aspirar a promover essa unidade suprema e trabalhar conjuntamente na aniquilação deste modelo moderno de formação em favor de uma verdadeira formação, atrevendo-se a refletir sobre o modo como a saúde de um povo, perdurada pela história, pode ser restabelecida, como ele poderia reencontrar seus instintos e, com isso, sua honestidade” (NIETZSCHE, 2003: 35-36).

Mais uma vez, a companhia intelectual de Wolters é silenciosamente visível. Em 1910, Wolters afirmou que o problema do resultado produzido pelo conhecimento histórico, ou seja, sua narrativa, consistia em sua falta de ambição para o futuro. O resultado, segundo o historiador, do domínio da técnica sobre o conhecimento foi destituí-lo do pragmático. Para Wolters, o horizonte de expectativa em relação ao futuro parecia ter desaparecido. Parecia ser predominante a ideia apenas do presente. Ao voltar-se para o estudo do passado, esquecia-se, de maneira geral, que o presente não era o ponto final da humanidade, sem abrir os olhos para a construção de um futuro, no caso de Wolters, baseado na vivência da unidade entre o reino espiritual e os homens de seu tempo (WOLTERS, 1910: 142).

Mesmo na sua obra mais tardia, Gundolf não mudou o seu entendimento sobre o historicismo. Em seu *Caesar im 19 Jahrhundert*, publicado em 1926, Gundolf definiu a ciência histórica alemã do século 19 com relação à filosofia hegeliana. Seu *Caesar* era também “uma contribuição para a história do romantismo e do historismo”.⁵ A ciência havia se tornado apenas crítica e concentrava-se principalmente em juntar documentos e descrever fatos, sendo oposta à filosofia hegeliana (GUNDOLF, 1926: 51). Para Gundolf, os três grandes nomes da historiografia de língua alemã do século 19 somente podiam ser compreendidos em relação direta com a filosofia de Hegel. No entanto, Gundolf analisa a historiografia a partir da sua correlação com o papel metodológico ocupado pelo indivíduo histórico.

Na concepção de Gundolf, a prática historiográfica do pai do historicismo e da história científica, Leopold von Ranke (1795-1886), teria abandonado a filosofia hegeliana que buscava pelo “sentido eterno” mediante a manifestação do espírito universal. Em vez disso, Ranke centrou-se na análise apenas dos fenômenos e procurou neles um sentido em si que dispensava totalmente a ideia de um princípio metafísico. Ranke enxergou “o homem histórico quase totalmente no seu campo de manifestação” enquanto Hegel procurou pelo “campo do sentido” (GUNDOLF, 1926: 53).

⁵ Gundolf a Wolfskehl. 7 de junho de 1925 (KLUNCKER, 1977: 148 Bd. 2).

Gundolf parece ter modificado, ao longo de suas reflexões, sua opinião sobre a obra e a perspectiva metódica de Ranke. No início de sua carreira, Gundolf considerava o pai do historicismo como um modelo metódico a ser seguido. Em carta a Ernst Curtius, em maio de 1911, Gundolf contava que estava lendo a monumental *Reformationsgeschichte*⁶ de Ranke que aparecia diante dos seus olhos como uma montanha inalcançável. Gundolf considerava Ranke, nesse momento, como o “maior dentre todos os historiadores, meu exemplo metodológico direto” e ele não podia ser confundido com a “escola rankeana” (LOTHAR, 1963: 160). Anos mais tarde, ao contar a Wolters sua surpresa diante do número de alunos em sua *Vorlesung*, mesmo durante o decorrer da guerra, Gundolf afirmou também estar lendo a *Serbische Revolution*. O capítulo que Ranke teceu acerca dos costumes e da poesia sérvia permanecia um “modelo incomparável”. Aliás, “espiritualmente Ranke não pertencia ao século 19, como Mommsen, era livre das ideias liberais, que este fazia por vezes óbvio, como se seu gênio a ele servisse”. Ao lado de Jakob Grimm, Ranke pertencia “ao clima do Goethe tardio – uma veneração calma diante dos fenômenos, crítica apenas enquanto um avistamento e não como pedantismo”.⁷

Nos anos 80 do século 19, uma geração de historiadores buscou renovar o ideal científico de Ranke e, sobretudo, seu ideal de objetividade. Antes disso, os *kleindeutsche Historiker*⁸ haviam se distanciado do

⁶ Tratava-se de *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, publicado em seis volumes entre 1839-1847.

⁷ Gundolf a Wolters. 21 de maio de 1916 (FRICKER, 2009: 139).

⁸ “*preußisch-kleindeutsch*” diz respeito a uma solução diante da unificação alemã que defendia a unificação com a liderança da Prússia e a exclusão do reino da Áustria. Utilizado para a historiografia, o conceito aglomera um dos historiadores que apoiaram essa solução política e refletiu acerca dela e mesmo a defendeu em sua historiografia. Alguns representantes: Theodor Mommsen, Heinrich von Treitschke, Johann Gustav Droysen, Heinrich von Sybel. Eram do movimento liberal e da revolução de 1848. Com a unificação se alinharam ao estado prussiano e se acertaram com o seu passado liberal, já que a burguesia não conseguira conduzir o processo de unificação por meios revolucionários. Embora reivindicassem uma historiografia prática, buscavam refletir sobre a objetividade, a busca pela verdade e questões metódicas que tangiam ao trabalho do historiador. Esse grupo foi a corrente historiográfica dominante na Alemanha após 1850. Possuíam em comum a experiência do fracasso do movimento liberal e a formação do seu pensamento correspondeu à transição do liberalismo germânico para a “*Macht-und Realpolitik*” (JAEGER; RÜSEN, 1992 :86-92).

pensamento de Ranke e de sua relativa neutralidade política. Optaram por produzir uma historiografia combativa, com posicionamentos e objetivos políticos. Entretanto, uma vez que a unificação havia se consolidado, era possível novamente considerar uma historiografia não partidária fundamentada no ideal de objetividade inspirado em Ranke. A questão da objetividade foi apenas um dos aspectos revalorizados por essa geração de historiadores. De acordo com Rüsen e Jaeger, a temática da política externa foi revigorada, a luta dos grandes poderes e as questões relacionadas com a luta imperialista entre impérios e colônias e sua significação no domínio do poder mundial. Contudo, se Ranke se concentrou na análise das relações entre os estados no início da modernidade, os neorankeanos buscaram investigar os princípios da estrutura da época do imperialismo e basearam-se também nas teorias sociais-darwinistas e naturalistas. As dimensões culturais, sociais ou econômicas acabaram por ganhar menos relevância. Alguns de seus representantes foram Max Lenz (1850-1932) e Erich Marcks (1861-1938) (RÜSEN; JAEGER, 1992: 92-95)

Por fim, Gundolf indagava qual seria a raiz da “fábula tola que afirmava que Ranke somente fazia história política e não história cultural”, pois na sua perspectiva Ranke havia se dedicado sobretudo a um tipo de história cultural universal, “a mais espiritual e universal forma de história cultural” (LOTHAR, 1963: 160-161). Gundolf mostrou um desgosto em relação ao trabalho de Karl Lamprecht (1856-1915), o qual considerou raso, um simples e puro empirista (LOTHAR, 1963: 196).

A controvérsia acerca da obra e do pensamento de Karl Lamprecht que mobilizou parte da intelectualidade alemã se iniciou em 1893. As considerações que Lamprecht teceu sobre o ofício do historiador talvez possam ser, em parte, explicadas pelos novos problemas sociais e culturais que acompanharam o aprofundamento da sociedade industrial e da preocupação em interpretar o novo jogo político, social e cultural, como bem apontou Hübinger. A partir do estabelecimento de novas bases metódicas – não por acaso Rüsen aponta a *Lamprechtstreit* como a primeira grande crise dos fundamentos do historicismo – seria possível construir uma história universal. De caráter interdisciplinar, principalmente com

a antropologia, a psicologia social de Wilhelm Wundt (1832-1920) e a sociologia, sua abordagem se centrava em uma visão fundamentalmente sociopsicológica (RINGER, 2000: 282).

Lamprecht procurou reestabelecer o campo de objetos dos estudos históricos afastando-se dos fenômenos políticos e do campo das ideias e se voltando para o estabelecimento de uma *Kulturgeschichte* cujo objetivo se assentava em buscar as forças coletivas sociais e materiais que explicavam os processos históricos. Foram sobretudo o significado e a força dos fenômenos econômicos e sociais que constituíram o centro da análise de Lamprecht a fim de explicar as mudanças ocorridas nas sociedades modernas (RÜSEN; JAEGER, 1992: 141)⁹. Lamprecht recusou a metafísica presente no conhecimento histórico mediante o estabelecimento de um realismo materialista que enfatizava a força explicativa dos padrões de comportamentos coletivos para o desenvolvimento dos processos históricos.

O caminho metódico nomológico adotado por Lamprecht se fundamentava nas ciências naturais – e principalmente no positivismo de August Comte (1798-1857) - e em uma análise que buscava estabelecer nexos genéticos-causais. Contrário ao preceito básico do historicismo, o conhecimento das individualidades históricas em sua própria temporalidade, Lamprecht concentrou-se nas leis gerais da mudança histórica. Pela sua perspectiva, a possibilidade da reconstrução de grandes épocas culturais, *Kulturzeitalter*, que constituíam estágios do desenvolvimento civilizacional, era completamente aceitável. As ideias de Lamprecht para a transformação do historicismo foram influentes na historiografia posterior, nos *Annales* e na Nova História norte-americana.¹⁰

⁹ O conceito *Kulturgeschichte* é mal-entendido nesse contexto, uma vez que o foco da análise de Lamprecht se encontrava nos problemas históricos sociais que se tornaram parte da *Kulturgeschichte* diante da necessidade de interpretar as transformações advindas da sociedade moderna industrial.

¹⁰ “O conceito de mentalidade da Escola dos Annales na França, a ênfase vitalista da Nova História norte-americana (Turner, Robinson, Beard) e a importância decisiva da imputação causal em Max Weber são produtos das ideias de Lamprecht: apreensão coletivista da história, regularidade, série de épocas, representações coletivas, evolucionismo, psicologia social, estágios de desenvolvimento econômico” (DUARTE, 2010: 124).

Quando Lamprecht publicou o primeiro volume da sua *Deutsche Geschichten*, em 1891, incendiaram-se os debates em torno de suas ideias¹¹, e sobre as bases metodológicas da *Kulturgeschichte* e do historicismo de modo geral. O debate se centrou principalmente na questão que dizia respeito ao papel do indivíduo na análise histórica. Quando se afastou da premissa básica do historicismo e se aproximou das forças coletivas da história, Lamprecht tocou num ponto sensível para muitos historiadores. Diante da dinâmica dos processos históricos, cabia refletir se o indivíduo era ou não determinado pelas forças sociais (RÜSEN; JAEGER, 1992: 141)¹².

Kulturgeschichte se apresentava para Gundolf como o “entendimento do surgimento e da influência das coisas”, conectava-se ao seu conceito de cultura como o espírito objetivado que se apresenta no mundo. Todavia, a história da cultura não se interessaria pelo espírito criador, pelas forças, pela vivência a qual se poderia alcançar via o espírito objetivado. Em seu Goethe, Gundolf igualou os “*Lamprechtianer*” aos marxistas e aos seguidores de Henry Thomas Buckle (1821-1862). Independente da especificidade de cada pensador e seus seguidores, Gundolf considerou que suas análises eram “sem alma e sem espírito, matéria fora do homem” (GUNDOLF, 1916: 408). Os historiadores da economia que lhe eram contemporâneos, dizia Gundolf, acreditavam na possibilidade de analisar as tendências e o caráter humano mediante um tipo de “mecanismo” e entender “a influência de um homem sobre um círculo de homens como um choque mecânico” e os materialistas colocavam “as coisas como a medida para o homem” (GUNDOLF, 1916: 408). A realidade histórica não era uma “*Wurstmaschine* na qual se inseriu a matéria-prima humana para que dela resulte um produto” (GUNDOLF, 1916: 408).

¹¹ Antecede à *Lamprechtstreit* o debate entre os historiadores Dietrich Schäfer – que defendia a história política – e Eberhard Gothein – que entendia o político como parte da cultura (RÜSEN; JAEGER, 1992:142).

¹² Lamprecht não se inspirou no materialismo histórico na sua tentativa de fazer da história uma ciência inspirada no positivismo e baseada em leis. O principal opositor de Lamprecht foi Georg von Below, que associou a história cultural defendida ao racionalismo iluminista, ao empirismo e ao positivismo histórico inglês. Como indício da crise da cultura, von Below indicou que esse tipo de história era defendido pelas massas e democratas, enquanto os homens de direita continuavam a estudar o Estado, a nação, conceitos coletivos que foram criados pelos românticos alemães (RINGER, 2000: 283).

As críticas de Gundolf dirigidas aos neorankeanos e a Lamprecht, mesmo que superficiais e dispersas, ajudam a entender o universo do autor e suas ideias sobre o conhecimento histórico. Gundolf não poderia defender um ideal de objetividade que não fosse comprometido com o nacional. Entretanto, não se comprometer com uma escrita da história politicamente enviesada, não significa estar distante da causa nacional e essa fosse talvez a razão pela qual Gundolf podia admirar o pai do historicismo. Ranke procurou desenvolver uma historiografia objetiva, não partidária, mas sua obra e pensamento voltaram-se para o nacional especialmente no que tangia à formação do Estado Prussiano. Na interpretação de Gundolf, a historiografia da escola rankeana era impraticável, se seu ideal de objetividade se assentasse no descarte da subjetividade e do olhar para o nacional, sobretudo para a *Kultur* alemã. Uma vez que para Gundolf, a história deveria despertar forças para o presente, uma história distante do nacional seria inaceitável, embora seu aspecto metódico não pudesse ser descartado. Tecer uma historiografia pragmática voltada para o restabelecimento da cultura nacional, não significava prejudicar a objetividade do trabalho do historiador e sua busca pela veracidade. Objetividade e intersubjetividade mediada pela cultura nacional não são divergentes, mas complementares. A aproximação dos neorankeanos com a teoria social darwinista não poderia ser bem-vista por Gundolf, pois consistia em um caminho metódico que se distanciava da valorização do indivíduo e da sua *Erlebnis*, e priorizava o coletivo e padrões de comportamentos sociais estabelecidos.

A reação negativa de Gundolf ao pensamento de Lamprecht indica sua recusa das influências do positivismo comtiano e de sua apropriação para as ciências humanas. Gundolf recusou as tentativas de fundamentar as ciências humanas a partir de uma base explicativa nomológica. Além disso, a metodologia proposta por Lamprecht diminuía consideravelmente o papel autônomo do indivíduo na análise dos processos históricos, ao enfatizar os padrões do comportamento coletivo e as leis de causalidade histórica. Diante das forças coletivas que poderiam explicar o desenvolvimento histórico, Gundolf se esforçou por restabelecer o papel autônomo do indivíduo. Sua *Gestalt* – o indivíduo significativo – portava-

se como um desvio em relação à sociedade de massas, enquanto aquele que estava capacitado para dar sentido ao caos da realidade surgia como a junção do corpo e do espírito, símbolo de uma determinada unidade cultural. Neste sentido, o indivíduo escapava das explicações de nexo causal e do determinismo histórico. Nada que não pertencesse à própria vivência do indivíduo poderia explicar seu papel autônomo no decorrer dos processos históricos.

A *Gestalt*, enquanto o indivíduo que organiza o caos, permanece na segunda obra de Gundolf acerca da obra de Shakespeare. Às almas elevadas cabe “a insuportável e pesada tarefa [...] de ordenar em si o corrupto, estranho e alienado mundo” (GUNDOLF, 1928: 54 Bd. 2). A ideia de “que o homem encontra o caos diante de si” e o organiza à sua maneira contínua fundamental. Contudo, essa organização aparece em seu Shakespeare atrelada à organização de valores. Por isso, a *Gestalt* se apresenta como um indivíduo “ordenador” e esse ato faz dele aquele que dá valores, ou seja, valoriza a realidade e essa valoração está vinculada a uma unidade cultural (GUNDOLF, 1928: 286 Bd.1). Gundolf, aludindo às suas próprias críticas à cultura e ao conhecimento científico, afirmou que “Shakespeare não era um relativista, que negou todo valor, mas os considerou todos com a mesma validade, não deixou dúvida qual tipo mais amou e venerou: nomeadamente o espírito nobre, o viver de forma mais nobre” (GUNDOLF, 1928: 286 Bd.1). Num primeiro ato, o espírito humano que é histórico, valoriza e significa as forças do mundo, dando-lhe um sentido humano (GUNDOLF, 1928: 321 Bd.1).

A relação axiológica com o mundo no qual a *Gestalt* age e sofre é reforçada por Gundolf mediante um olhar histórico. Mesmo que a substância metafísica exista, a *Gestalt* é influenciada por um mundo de valores e um mundo moral que lhe é circundante. Nesse sentido, afirma Gundolf, as obras de Shakespeare que não provém de “uma poderosa tensão”, da vivência, e que não possuem características místicas, não foram pensadas a partir “dos próprios valores de Shakespeare que se originam de um mundo moral que os turvam ou os sobrecarregam” (GUNDOLF, 1928: 165 Bd.2).

Gundolf rejeitou qualquer análise de uma *Gestalt* que fosse fundamentada na construção de leis históricas. Mais tarde, chamou esse tipo de metodologia de apresentação típica. Para Gundolf, quando a análise de um indivíduo histórico se assentava em leis, desconsiderava-se a dimensão única do indivíduo que enquanto ser encorpado experienciava cada momento de uma forma diferente. Se considerado mediante leis que buscavam construir um conjunto de características independentes do tempo e do espaço, o indivíduo era sempre apresentado com as mesmas características que a todos eram comuns, retirando-lhe suas qualidades específicas. Nesse caso, o indivíduo histórico era analisado “sempre pelas mesmas relações e significados” (GUNDOLF, 1928: 23 Bd.1). Gundolf usou a relação do conhecimento com os valores do intelectual para justificar sua crítica à construção de leis. Uma vez que o conhecimento se relaciona com um conjunto de valores válidos, eles não podiam ser estendidos a uma validade universal. Na sua obra de 1928, Gundolf enfatizou esse aspecto da reconstrução do passado. É uma diferença marcante quando se compara suas obras anteriores. A ideia de que existe algo para além do aspecto fenomênico continua a existir, no entanto, Gundolf deu maior visibilidade às condições que acompanhavam a atividade cognitiva de reconstruir o passado.

Nós não possuímos o tempo para compreender cada ser vivo como tal, nós temos apenas certos sinais com os quais estamos familiarizados e que nos facilitam a percepção, o ordenamento e a exploração do ser, o nosso olhar é produzido da nossa ação, trabalho, sofrimento e vida. Há aqueles que proclamam a repetibilidade e seu valor pragmático como leis, como as mais altas realidades, e como verdades mais profundas, em comparação com a plenitude que não é totalmente compreensível pelos sinais que são tomados como fenômenos abreviados e reconhecidos mediante padrões típicos, ideais e regulares (GUNDOLF, 1928: 23 Bd.1).

Entretanto, não é menos importante sublinhar que Gundolf e Lamprecht possuíam preocupações em comum, embora tenham optado por soluções metodológicas divergentes. Ambos os intelectuais valorizavam

o papel do indivíduo diante das novas configurações sociais, econômicas e culturais diante da afirmação da sociedade técnica industrial. Se para Gundolf, o indivíduo excepcional era a solução para dar cabo ao caos da realidade, Lamprecht encontrou no comportamento coletivo o caminho explicativo determinista para a ação dos indivíduos no mundo. Gundolf e Lamprecht enxergaram no individualismo uma grande ruptura que deu vazão a novas formas de subjetividade na modernidade (LAMPRECHT, 2010: 129).¹³

Jacob Burckhardt (1818-1897) constituía para Gundolf um meio termo entre Hegel e Ranke. Por um lado, Burckhardt afastou-se de Hegel por compartilhar com Ranke “do desejo pelas fontes em si mesmas, entretanto interessava-se menos pelos acontecimentos estatais e mais pelos estados culturais”, e ao analisar os “homens importantes toma[va] menos as suas ações e mais seus gestos, menos a sua razão e mais sua vontade ou seu sofrimento em viver” (GUNDOLF, 1926: 54). Todavia, o historiador da cultura do Renascimento se aproximava de Hegel à medida que considera os indivíduos mais como expressões de condições espirituais, embora não como indivíduos criativos. Neste sentido ainda existia no historiador suíço uma “coincidência entre o específico e o geral” (GUNDOLF, 1926: 54). Embora evite a interpretação do absoluto, do espírito universal, Burckhardt não foi um servo de seu método, fechando-se num sistema, e buscou entender o indivíduo histórico como uma representação [*Bild*].

Por fim, Theodor Mommsen (1817-1903) encerra a tríade dos grandes historiadores do século 19, proposta por Gundolf. Mais do que ansiar por simplesmente reconstruir o passado, Mommsen procurou, “mediante conhecimento e instrução, “entender, guiar e mudar o presente” (GUNDOLF, 1926: 56), em razão de sua função política. Diferente de Ranke, Mommsen se esforçou para construir uma relação entre a objetividade e as necessidades de seu próprio tempo. Mommsen

¹³ Lamprecht dividiu a história mundial em épocas culturais (*Kulturzeitalter*). A última, “subjetivista”, se dividia em duas fases: (a) partir do final do século 18 e (b) entre 1850 e 1880. Para essa última, Lamprecht observou fenômenos como a técnica, a politização, a urbanização e as pressões psicológicas de modernidade (RINGER, 2000: 282-283).

não produziu um conhecimento objetivo cujo sentido se encerrava em si mesmo, mas buscou compreender o passado a partir das necessidades do seu tempo e do seu povo. Contudo, Mommsen não se empenhou em procurar pelo eterno e atemporal permanecendo, segundo Gundolf, um empírico absoluto, um “fanático da verdade”. Nesse sentido, Gundolf entende que a historiografia de Mommsen trata menos de um diálogo intersubjetivo entre o presente e o passado mediante um princípio metafísico fundamental, a substância e mais de enxergar o passado com os olhos do presente. Sem em momento algum usar a expressão, Gundolf acusou Mommsen de anacronismo pois procurou “perceber no passado ainda a matéria e a autoridade do presente.” Gundolf entendeu que Mommsen projetou seus próprios desejos – historicamente limitados – para a compreensão do passado. Por isso “Mommsen não pode ler nenhum lado da história, sem ter em mente sua imagem ideal e suas caricaturas” e “não como os humanistas e os *Aufklärer* projeta ele o outrora no hoje, mas sim ao contrário, e não procura trazer para o seu próprio tempo a sabedoria esclarecida do mundo anterior [...]” (GUNDOLF, 1926: 60). Gundolf não desenvolveu uma reflexão mais profunda sobre o anacronismo, mas suas considerações acerca da obra de Mommsen chamam a atenção. Gundolf construiu uma distinção básica, porém fundamental: Há historiadores que procuram apenas voltar-se para o passado a fim de entendê-lo em sua própria historicidade – de modo geral os historicistas - e há os historiadores que procuram pelo eterno, pela união entre corpo e espírito e assim despertam as forças do passado para o presente.

A ideia que Gundolf apresentou sobre o anacronismo – o projetar dos próprios desejos do presente para a experiência histórica do passado – não se confundia com a prática do segundo grupo. Ou seja, o desempenho de uma história pragmática que objetive despertar as forças do passado para o presente mediante a compreensão de suas manifestações nas individualidades históricas com base em um diálogo intersubjetivo a partir de um princípio metafísico, a existência de uma substância transhistórica, não se confunde com o anacronismo. Enfim, com base na concepção de Gundolf sobre a prática do historiador, uma história pragmática que procurasse no passado forças ativas capazes de influenciar

o presente, não significava projetar no passado expectativas do presente a fim de forçosamente encontrar respostas. Nesse aspecto, Gundolf não nega o princípio historicista fundamental: a experiência histórica apenas pode ser compreendida na sua própria historicidade diante de suas próprias experiências e expectativas. Porém por detrás das experiências históricas havia algo maior, a substância metafísica que se apresentava nas individualidades e estava em diálogo constante com o presente e a conformação de um futuro possível. A história é, por consequência, a dinâmica entre o temporal e o atemporal, *Chronos* e *Aikon*.

Essa dinâmica entre o temporal e o atemporal se apresentou em *Shakespeare: Sein Wesen und Werk* como uma dinâmica entre o imanente e o transcendente. Para Gundolf, a obra de Shakespeare possuía uma característica imanente que dizia respeito à influência da natureza – entendida como o mundo circundante – em sua obra. No entanto, no esforço para a compreensão de sua obra existia uma transcendência para além de “sua temporalidade, espacialidade e personalidade”. (GUNDOLF, 1928: 95 Bd. 1). Como nas obras anteriores, Gundolf continua a insistir que, mesmo nas obras em que Shakespeare parece estar distante, era tarefa “procurar pelo seu ser”, pela “força criativa viva” (GUNDOLF, 1928: 95 Bd.1).¹⁴

Em seu *Shakespeare*, o pressuposto de que uma obra se desenvolve em um mundo historicamente delimitado está mais presente. Por isso, ao se voltar para Shakespeare, percebe-se também as preferências de seu povo, seu respectivo conjunto de valores. A percepção de uma *Gestalt* revela sempre “a alma da qual ela emana” (GUNDOLF, 1928: 96-97 Bd. 2). Gundolf compreendeu que a *Gestalt*, seja ela Shakespeare ou Goethe, procurava significar as forças atemporais a partir do temporal e por isso,

¹⁴ Para Jaspers a modernidade se apresenta como a perda do poder da transcendência, substituída pelo imanente. Nas correspondências analisadas, o nome de Jaspers não aparece – salvo raras menções a alguma *Vorlesung*. Há uma carta de Gundolf a Jaspers, de 1930, na qual disse Gundolf: “Seit ich Sie kenne, sind Sie mir immer als ein heimlicher Richter vor Augen gestanden, vor dem ich mit meinem Schwanken, Halten, Schreiten mit meiner Arbeit und meiner Gesinnung mich zu bewähren hätte”. Em resposta, Jaspers disse que Gundolf continuava a dar significado ao espírito alemão. Gundolf a Jaspers. 23 de julho de 1930 (BOCK, 1965: 253-254).

tratava-se da dinâmica entre o “humano/sobre-humano” (GUNDOLF, 1928: 264 Bd. 2).

No entanto, cabe ressaltar, a *Gestalt* se atrela necessariamente, para Gundolf, ao povo que constitui a seu entender um “corpo vivo” ligado ao divino, um ser total, *Gesamtwesen*. Nesse processo, Gundolf reconheceu, que ao se tentar compreender uma obra, a “atraímos sempre para a estreiteza do nosso pensamento, afirmações e negações”. Essa aproximação era resultado da forma como se dava a relação do homem com o mundo, pois não era possível “dar um passo no mundo sem uma visão e sentido do mesmo” (GUNDOLF, 1928: 95 Bd. 1) . Por isso, a compreensão de uma obra revelava muito do mundo daquele que a analisava.¹⁵

Jacques Rancière analisou a questão do anacronismo como um conceito poético que foi utilizado como uma solução filosófica para os problemas sobre o estatuto da verdade do discurso historiográfico. Na verdade, segundo Rancière, o conceito de anacronismo estaria ligado não apenas a uma ordem de sucessão, mas a uma ordem vertical que conecta o tempo àquilo que está acima dele, ou seja, a eternidade. O anacronismo “está ligado ao remontar (*remontée*) do tempo das datas para o *que não é o tempo das datas*” (RANCIERE, 2011: 23). Nesse sentido, Rancière aponta que a relação entre o temporal e o atemporal está no cerne do nascimento da história científica pois esta implica a oposição à presença da eternidade no tempo, ao estabelecer como princípio da sua cientificidade a relação de tempo horizontal, a sucessão. Contudo, o tempo da cronologia depende de um tempo onde ela não exista: “o puro presente ou a eternidade” (RANCIÈRE, 2011: 25).

¹⁵ Exemplar seria a interpretação dada por parte dos intelectuais do século 19 à obra de Shakespeare. Gundolf, em oposição ao materialismo histórico, afirmou que alguns “fascinados com a questão social”, interpretaram *Julius Caesar* e *Coriolanus* equivocadamente, sustentando que Shakespeare recalcara as classes baixas. Para Gundolf, a nobreza era uma força da alma que organizava sua interpretação do mundo. Quando o povo era rebaixado isso nada tinha a ver com questões políticas, mas com o sofrimento de uma alma elevada diante de uma massa degradada (GUNDOLF: 1928: 107-108 Bd. 1). A sua visão de nobreza em Shakespeare corresponde à sua própria e se relaciona à sua crítica da cultura.

O anacronismo constitui, no entender do filósofo francês, não uma confusão em relação às datas, um contínuo de sucessões, mas uma confusão em relação às épocas entendidas como um determinado recorte no tempo que diz respeito à maneira como o eterno se apresenta no tempo. As épocas são ligadas a regimes diferentes de verdade que lhes são respectivas. A partir da relação com a eternidade, resgatar o tempo significa também abolir a sucessão e torná-lo mais próximo da eternidade, trata-se de “opor o tempo como advento de uma totalidade ao tempo como heterogeneidade de partes sucessivas” (RANCIERE, 2011: 27).

A partir da relação com a eternidade, a permanência torna-se uma categoria do entendimento do tempo mediante a qual é possível se estabelecer a relação de verdade com o passado. Na permanência, “tempo coagulado das épocas”, o tempo se apresenta enquanto um princípio de imanência e opera enquanto semelhante ou substituto da eternidade. O tempo, segundo Rancière, desdobra-se como um “princípio de presença – da eternidade – interior à temporalidade dos fenômenos” (RANCIERE, 2011: 28). Com efeito, Rancière afirma que, para que a história enquanto ciência traga algo da eternidade, ela necessita que seu tempo se aproxime da eternidade. Essa aproximação entre o tempo e a eternidade é possível quando o tempo é puro presente. Como puro presente, o tempo porta um “princípio de copresença dos sujeitos históricos [...] é preciso que os sujeitos históricos se assemelhem ao seu tempo, isto é, com o princípio de sua copresença” (RANCIERE, 2011: 35-36). Nessa relação, duas condições são necessárias: o tempo como princípio de simultaneidade e copresença e não de sucessão e a segunda engloba os seres que se assemelham ao seu tempo – no sentido da copresença – e não ao princípio de sucessão.

Para Gundolf, a eternidade deveria ser o mesmo que ele considerava ter sido para Goethe. No sentido da copresença da eternidade na dinâmica temporal da vida, Gundolf, ao considerar Goethe, entende que “todo olhar é um representante da eternidade e não um pedaço do tempo, mas portador de todo o tempo [...]”. Nesse caso, mesmo que existam muitos objetos, eles são para aquele que os observa “símbolos diferentes da mesma unidade viva” que ao mesmo tempo é totalidade, “apenas

diferentes efeitos da mesma força, atributos da mesma substância” (GUNDOLF, 1916: 266-267).

Essa crença em um puro presente conectado diretamente à eternidade, encontra-se presente também nos relatos pessoais de Gundolf. De alguma forma, Gundolf acreditava estar unido espiritualmente aos grandes homens do passado – o reino espiritual atemporal de Wolters – uma copresença intersubjetiva que acontecia no presente. Durante a guerra, escreveu a Wolters que seus pensamentos se encontravam conectados “aos grandes e amados na distância espacial ou temporal – apenas o presente os unia”¹⁶ fazendo alusão aos indivíduos significativos que demarcavam o caráter alemão.

Gundolf recusa o esquema da história como um conjunto de experiências dispostas em uma sucessão temporal, especialmente aquelas baseadas em leis históricas. Contudo, Gundolf entende a possibilidade da experiência com o passado enquanto um puro presente, por isso não haveria passado, mas sim diferentes esferas de influência da eternidade. O tempo presente, nesse caso, não é apenas um lugar de transição entre o passado e o futuro. O presente é o tempo da coexistência entre passado, presente e futuro. O presente é o tempo da coparticipação.

Três pontos são significativos na narrativa histórica de Gundolf. Sua compreensão do passado parte do pressuposto epistemológico de recolocar a eternidade como princípio para a compreensão das experiências históricas do passado, recusando as explicações fundamentadas no esquema da sucessão temporal. No seu entendimento, o indivíduo excepcional, a *Gestalt*, apresenta-se como um desvio que pode ser compreendido, retomando Rancière como simultaneidade e copresença. Ela pertence a um tempo historicamente delimitado, porém não pode ser restrito a ele, uma vez que a *Gestalt* ressignifica a eternidade na sua respectiva temporalidade. Nesse esquema, trata-se de uma outra forma de experienciar o passado a partir de um diálogo intersubjetivo mediante a compreensão do indivíduo que, ao mesmo tempo, ressignifica a eternidade

¹⁶ Gundolf a Wolters. 1 de janeiro de 1917 (FRICKER, 2009: 157).

no temporal em sua própria historicidade e a ressignifica também para o tempo do historiador que o analisa a partir do seu próprio presente.

Por isso, a busca pela eternidade, o passado como puro presente, não configura para Gundolf um anacronismo, pois não diz respeito, em sua perspectiva, a uma projeção intencional de um determinado ideal do historiador para o passado. Não se trata de buscar raízes no passado ou de enxergar conceitos ou ideias do presente para o passado. Os indivíduos devem ser entendidos em sua própria historicidade, exigência inescapável ao historiador, mas também como portadores da eternidade, o elemento metafísico que para Gundolf estaria presente em todas as experiências históricas do passado. Reconstruir o passado é aproximar-se da eternidade. Guardada as devidas diferenças, a percepção de Gundolf não se afasta do diagnóstico que Troeltsch fez anos mais tarde. Se para o último, o relativismo de valores dizia respeito à imanência da transitoriedade de todos os fenômenos, incluindo o sistema de valores, para o primeiro a solução da crise consistia em encontrar o caminho pelo qual seria possível identificar o permanente – a substância – na transitoriedade, mediante a ação da *Gestalt*.

Na sua análise de Goethe, Gundolf articulou os conceitos de “época de vida” e crise ao conceito fundamental do historicismo, desenvolvimento. Gundolf construiu essa associação mediante a temporalidade e a rapidez das mudanças ocorridas no transcorrer da vida de um indivíduo. De toda maneira, o construto conceitual de Gundolf foi uma tentativa de entender como o indivíduo, mesmo diante das rupturas da vida e das experiências da contingência, continuava o mesmo.

Na tradição do historicismo, Gundolf afirmou que a mudança era um conteúdo imanente da existência. A mudança constante do homem era, no entanto, imperceptível, inalcançável aos olhos. As transformações sofridas pelo indivíduo ao longo da sua vida chegavam até o presente pelo seu aspecto fenomênico. Ou seja, pode-se dizer que Gundolf compreendeu que o passado não era palpável enquanto coisa em si, pois a possibilidade de retornar a ele, reproduzindo o mundo de outrora, era impossível. Uma vez que as modificações eram apreendidas pelo seu aspecto fenomênico, elas

eram alinhadas a partir da ideia de desenvolvimento. Ou seja, era preciso racionalizar a existência do indivíduo mediante a ideia de desenvolvimento.

Gundolf compreendeu como *Lebens epoche* uma transformação que ocorre gradualmente e que se torna perceptível em algum vestígio fenomênico do passado. Pode-se comparar épocas de vida, compreender o que mudou e inseri-la na continuidade. Por outro lado, a crise aparece como uma ruptura brusca da vida e da continuidade que ocorre de forma rápida, em um curto período de tempo. A crise causa um abalo na unidade do ser. Na perspectiva de Gundolf, o homem é o mesmo na medida em que apresenta sempre uma força em transformação, pois a substância é sempre ajustada às condições históricas. Por sua vez, o homem é também sempre outro, é uma *Gestalt* em transformação, pois não está alheio à vida. No entanto, mesmo que o indivíduo se modifique diante da realidade que lhe pode mesmo ser imposta, há uma unidade que lhe é peculiar e toda multiplicidade somente pode ser compreendida a partir dessa unidade.

Gundolf ressaltou insistentemente que um indivíduo nunca poderia ser compreendido mediante uma relação de causa e efeito, como ligado a uma ideia de desenvolvimento que lhe parecia artificial, pois consistia em estabelecer uma linha temporal de fatos na qual se perdia a conexão com as forças vivas do passado. Que o indivíduo se desenvolvia constituía uma condição tanto da própria existência quanto dos estudos históricos. É notável que Gundolf insistiu em afirmar que não é possível alcançar o passado como coisa em si, mas apenas como fenômenos. Nunca é possível ver o processo, mas apenas seu resultado. No âmbito de uma história da literatura como *Geistesgeschichte*, Gundolf reafirmou seu dever de realçar e presentificar a continuidade de uma unidade individual para o presente.

O que significa, de uma maneira geral, época de uma vida? Que o homem mude segundo a segundo é imperceptível, sempre o mesmo e sempre um outro: o mesmo como força em transformação, um outro como uma *Gestalt* em transformação. Nós que observamos não vemos o ato da modificação, mas o resultado da transformação, em representações individuais que nós conectamos depois a um “desenvolvimento”. Então

quando nós percebemos dois diferentes aspectos inseridos em um curto espaço de tempo o qual nós podemos interpretar como um desenvolvimento gradual, tratamos de denominar isso como uma época: em seguida tratamos de separar o período da primeira representação com a qual estamos habituados e a partir da qual a outra representação salta aos olhos. A transformação que se completa em um curto prazo não é denominada por desenvolvimento, mas por crise. [...] Na remodelação de Goethe através da Itália não temos o surgimento de um novo ser oposto ao anterior, mas uma nova aplicação e postura do anterior. É pra se observar quais elementos fundamentais constitui a essência de Goethe, que foram salvos da crise italiana, quais características de Goethe continuaram constantes [...] no sedimento literário da vida de Goethe não é preciso ver os fragmentos, mas os meios de expressão, o movimento da unidade do homem que se mantém no material da língua. [...] A sua obra se torna o meio principal para resolver como a história da literatura tem o dever de fazer presente a continuidade de Goethe diante da pluralidade das representações da sua vida. Sua obra revela a nós que [...] um homem duplo não é possível, ela apresenta essa unidade [...] (GUNDOLF, 1916: 251-253).

Na análise de Gundolf sobre a historiografia alemã do século 19, o filósofo Friedrich Nietzsche se destaca por trazer uma nova problemática para o centro do debate: a união, segundo Gundolf, entre razão e vida, a “dependência da razão em relação à vida” (GUNDOLF, 1916: 76).

Mommsen pertence, assim como a ciência reconhecida como válida na primeira metade do século dezenove, à tradição do idealismo alemão para o qual os fenômenos históricos eram válidos como sinais, expressão ou resultados, atravessados conceitualmente por leis racionais. Esse modo de dar sentido foi combatido e enfraquecido a partir de duas frentes: pelos que cultuavam os objetos e pelos que cultuavam a vida. Os primeiros obcecados e cercados por um imenso material, viam simplesmente também no espírito apenas o resultado objetivo [...]. Os outros salvaguardados seja pela relação

com a ordem antiga, seja por dádiva pessoal, seja por um sentimento católico, pressentiram por detrás das conexões do pensamento o segredo da *Gestalt*, da magia, do poder que está antes do. [...] Os que acreditam na vida foram, até a chegada de Nietzsche no mundo dos eruditos, raramente notados, quase esquecidos (GUNDOLF, 1926: 77).¹⁷

Nietzsche teria se preocupado em reconstruir o elo perdido entre história e vida reativando, segundo Gundolf, a busca pelo eterno. Seu pensamento colocava-se contra a “paralisia histórica”, não lhe importava “o que realmente aconteceu”, mas o que poderia ser eterno. Não importava “os fatos nem as ideias nem as leis em si mesmas o atraíam, e ele olhava para o passado e para a eternidade [...] para lá ir buscar a luz e o calor para os homens do presente ou do futuro” (GUNDOLF, 1926: 82). Com efeito, Nietzsche sugeriu a necessidade de uma dinâmica entre o temporal e o atemporal, pois com “um excesso de história” do qual seu tempo sofria, “o homem deixa[va] novamente de ser homem, e, sem aquele invólucro do a-histórico, nunca teria começado e jamais teria ousado começar” (NIETZSCHE, 2003: 12). Os grandes acontecimentos históricos e os indivíduos surgiam e se nutriam, para Nietzsche, do ahistórico, do eterno. A ciência “só toma por verdadeira e correta, ou seja, por científica, a consideração das coisas que vê por toda parte algo que veio a ser, algo histórico e nunca vê um ente, algo eterno” (NIETZSCHE, 2003: 95), que Nietzsche atrelou sobremaneira aos aspectos da arte e da religião.

¹⁷ Para Gundolf, um dos esquecidos era Johann Jacob Bachofen que recusou a ciência crítica, fundamentada apenas em entender o passado como realmente foi. Gundolf analisa a sua pesquisa *Sage von Tanaquil* de 1870. Bachofen compreende a guerra romana como uma batalha dos últimos poderes da vida, dos deuses, e como historiador ele enxerga o passado não somente através da matéria, mas pelo seu conteúdo. Bachofen estaria em posição contrária a Mommsen, que compreendeu o mesmo acontecimento apenas mediante os objetivos políticos, estados e partidos. Para Bachofen, leste e oeste não eram apenas Estado, cultura ou economia, mas força cultural, e os indivíduos eram portadores da ordem eterna da vida. Bachofen estaria numa tradição hegeliana ao observar os feitos históricos e os agentes enquanto portadores de uma ideia cósmica, no entanto, Bachofen considera as ideias “mais vida que razão” e o *Geist* é para ele uma forma de vida (GUNDOLF, 1926: 79-80).

Mas a ideia de que existiria algo para além dos vestígios do passado, algo metafísico substancial à vida, é fundamental.

As ideias de Nietzsche teriam indicado o caminho para a cura da doença histórica, para o desvio do “perigo histórico que havia se iniciado com Mommsen e Ranke [...]” (GUNDOLF, 1926: 81) Esse perigo significava a perda da união com o divino, “a perda do olhar universal e do sentido para o humano, ciência para a ciência sem um fundamento na vida, sem um espaço vital [*Geistraum*], sem um valor universal [*Gesamtwert*]” (GUNDOLF, 1926: 82). Gundolf partilhou com Nietzsche a ideia de que o conhecimento histórico havia rompido sua relação pragmática formativa com os homens do presente. Entendeu, assim como o filósofo, que a ideia de vida deveria preceder a qualquer análise e que havia uma crise na cultura que desvinculava o mundo exterior do mundo interior dos homens, comprometendo, assim, a unidade do povo. Leitor de Nietzsche¹⁸, assim como grande parte da intelectualidade de seu tempo, Gundolf não compartilhava, no entanto, a ideia de que a história deveria abandonar seu estatuto científico. A história devia deixar de ser científica somente se a ideia de ciência se restringisse ao que Gundolf entendeu por historicismo: a investigação do passado como um fim em si mesmo, sem uma função pragmática para o presente.

O problema do relativismo a partir de uma nova *Geistesart*

No seu ensaio para o terceiro *Jahrbuch*, publicado em 1912, Gundolf propôs uma nova perspectiva sobre o conhecimento histórico, uma *Geistesart* em oposição ao historicismo que, para o autor, englobava as formas de se fazer história que se desvincularam de seu sentido pragmático e se baseavam no ideal de objetividade das ciências da natureza. Gundolf ressignifica conceitos que se acoplam a toda a sua percepção da experiência moderna. Neste sentido o conhecimento enquanto pesquisa [*Forschung*]

¹⁸ Em agosto de 1899, Gundolf escreve a Wolfskehl dizendo que lia as *Considerações Intempestivas* (KLUNCKER, 1977: 44).

dizia respeito ao conhecimento metodicamente produzido desvinculado de sua função pragmática para o presente. À pesquisa estavam associados o conhecimento moderno como fim em si mesmo, cumulativo e morto. Por outro lado, a *Geistesart* tinha por fundamento metódico a vivência intersubjetiva, o pragmático, seu objetivo era despertar as forças do passado para o presente e assim elevar o sentimento de vida. Era acentuadamente intuitiva, aspecto que a ciência moderna especializada havia desprezado. Não se trata de um conhecimento quantitativo como a *Forschung*, mas qualitativo.

Tudo é pesquisável [*erforschbar*], tudo pode se tornar objeto [*Gegenstand*], para os pesquisadores tudo possui o mesmo direito, a busca pela verdade é a missão do espírito e o sentido da vida. A outra prática espiritual [*Geistesart*] (eu falo aqui somente sobre as direções fundamentais) se dirige ao que é fértil, para o despertar das forças, para elevar o sentimento da vida. Ao que ela não serve é àquilo que lhe é morto, o simples passado [*blosse Vergangenheit*], entulho, quando muito estrume ou argamassa. Seus juízos [da *Geistesart*] são qualitativos, provêm de uma vivência única, relacionam-se ao específico da respectiva influência [*Wirkung*] experienciada (GUNDOLF, 1912: 1).

O problema da pesquisa consistia na relativização de todos os seus objetos como iguais, pois todos se tornavam objetos de uma ciência especializada, metódica e desvinculada do presente. Assim como Wolters, Gundolf sugeriu que uma vez que as forças do passado indispensáveis para o presente não mais constituíam a problemática do conhecimento histórico, não há mais valores úteis ao presente. O passado deixa de ter relevância, sua função prática deixa de existir.

Uma distinção conceitual significativa, que perpassa a obra de Gundolf, está no par conceitual verdade [*Wahrheit*] e realidade [*Wirklichkeit*]. O conhecimento histórico tinha por tarefa não encontrar a verdade, mas deveria alcançar a realidade (GUNDOLF, 1947: 170). Isso não significa que o historiador poderia imaginar o passado a partir das

necessidades do presente. Não dizia respeito também a um certo descuido em relação à crítica das fontes. Ao utilizar os dois conceitos, Gundolf propõe um construto conceitual heurístico cujo objetivo é destacar a função pragmática do conhecimento histórico. Quando afirma que a história deve buscar a realidade, Gundolf entende que o conhecimento histórico deve buscar o sentido pragmático. Por ter desatado a união com a pragmática, a ciência histórica havia se transformado em uma “professora da verdade” (GUNDOLF, 1916: 404).

Tudo indica que Gundolf entendia por verdade o passado como “realmente foi”, como a ânsia de se buscar a descrição exata de acontecimentos históricos, o passado enquanto *Stoff* [matéria]. Nesse caso, o historiador seria um reprodutor, um compilador de fatos. A verdade era o resultado de um conhecimento histórico sem vivência – ou seja, o historicismo – e imbuído do ideal de objetividade enquanto destituição total da intersubjetividade. Em sua tese de livre docência, Gundolf compreendeu o esforço para descrever e investigar o passado em sua especificidade como se ele constituísse a coisa em si.

Gundolf não compreendeu a coisa em si no sentido dado por Kant. Embora reais, as coisas em si permanecem incognoscíveis, pois só alcançamos o aspecto fenomênico da realidade (KANT, 2013: 22; 25). Nesse sentido, o passado chega ao historiador como fenômeno, sendo impossível reproduzi-lo em sua totalidade. A ideia de Gundolf, de que o aspecto fenomênico do passado seria coincidente com a coisa em si, fica claro no final de seu *Shakespeare und der deutsche Geist* quando clama que caberia ao “novo espírito alemão” - no caso uma clara referência ao Círculo de George – despertar o sentido para a realidade e se distanciar do esforço por apenas descrever o passado. Ao mesmo tempo, Gundolf clama por um conhecimento que não se encontre apartado da realidade exterior.

A caça [*Jagd*] pela coisa em si foi a principal ocupação dos melhores espíritos. Cada um sustentou algo para isso, a coisa em si valia mais que qualquer *Erlebnis*. Esse foi o remédio que a natureza dos alemães encontrou contra a miséria da sua situação exterior. Quanto mais o tubo é pressionado por

fora, maior fica o raio para o ideal [*Idealische*]. Que a realidade [*Wirklichkeit*] voltou progressivamente a ser considerada [...], que se afastou da coisa em si, que a vontade para a realidade fortaleceu o espírito, como antes a vontade para um corpo ideal: esta é a transformação da qual uma nova representação [*Bild*] deve resultar. [...] Sua realidade [de Shakespeare] para elevar e formar nosso sentimento de vida é um dos deveres do novo espírito alemão (GUNDOLF, 1947: 3).

Por outro lado, a *Wirklichkeit* ambicionada pela *Geistesart* ia ao encontro da função pragmática da História ao ter por objetivo influenciar o presente mediante o despertar das forças do passado fundamentado em uma vivência intersubjetiva. Nesse ponto, Gundolf parece retomar o famoso texto de Wilhelm von Humboldt (1767-1835) “Sobre a tarefa do Historiador” publicado em 1821. A partir do ideal da *Bildung* neo-humanista, Humboldt tentou alertar para os malefícios da especialização chamou a atenção para o ideal formativo da ciência histórica e procurou compreender como se produzia o sentido na história. O conhecimento histórico dá ao homem o que Humboldt chamou de sentido para a realidade e ele não se confundia com uma objetividade ingênua. Ao historiador se destinava a tarefa de, com o auxílio da fantasia, reconhecer as formas que por intermédio da intersubjetividade do historiador construiria um diálogo com o presente (CALDAS, 2010: 79), pois “se não se sair em busca da articulação da situação contemporânea com as modificações vividas no passado, o historiador, de fato, só produzirá caricaturas” (HUMBOLDT, 2010: 91).

A triagem documental seria apenas o primeiro passo do historiador e não o fundamental. Entretanto, essa observação imediata não alcançava a parte invisível do fato, sua verdade essencial. Ao historiador cabia o ato criativo de dar forma [*bilden*] aos resquícios do passado (HUMBOLDT, 2010: 83). Para Gundolf, pode-se dizer, esse ato criativo do historiador, é compartilhado pela ação do indivíduo, pois o seu pensamento reflexivo sobre o mundo se fundamenta em lhe dar forma. Tanto o ato cognitivo do historiador como a ação do indivíduo se interligam por meio da vivência,

pois ela libera o olhar não apenas para a realidade que foi vivida, mas também para o que se encontra além dela (GUNDOLF, 1928: 61 Bd. 2).

Humboldt sugeriu que era preciso uma “faculdade da intuição” e o “dom de estabelecer conexões” para que mediante o estudo das experiências históricas do passado fosse possível dar sentido à realidade a partir de uma relação intersubjetiva entre o historiador e seu objeto. São, portanto, duas as etapas do trabalho do historiador. A primeira se trata da crítica dos acontecimentos. Na segunda, deve o historiador “articular os resultados da pesquisa e intuir o que não fora alcançado pelo primeiro meio” (HUMBOLDT, 2010: 83). De maneira geral, somente podemos conhecer aquilo que já se encontra em nós. Quando Gundolf destacou o humanismo presente, em seu entendimento, da obra de Shakespeare, afirmou que o homem era a mediada para todas as coisas – o que poderia aqui ser conectado ao próprio pensamento de Gundolf. Gundolf ressaltou o caráter intersubjetivo ao enfatizar que a “alma que completa o mundo responde a um mundo que completa a alma”. Na união com o divino, o indivíduo age e constrói a partir da relação intersubjetiva com a realidade, pois “cada um encontrava no espaço e no tempo o que ele era em corpo [*Blut*] e mente” (GUNDOLF, 1928: 286 Bd. 2).

Ao discutir as possibilidades do conhecimento, Gundolf indagou se não existiria uma substância, um centro da vida que teria por característica ser indestrutível. A procura por uma substância metafísica é um ponto norteador nas reflexões de Gundolf sobre o conhecimento histórico e sua função pragmática. De maneira geral, Gundolf esforçou-se para entender como uma substância metafísica transtemporal podia apresentar-se historicamente no mundo. A questão da existência – ou não – de uma substância metafísica transtemporal relaciona-se, para Gundolf, diretamente com o problema do relativismo. Nesse ponto, Gundolf não se afasta de Nietzsche – embora Nietzsche desejasse abolir o estatuto científico da história – e de Troeltsch, embora este não advogasse a existência de uma substância metafísica na história. De modo geral, Gundolf enxergou como problemática o enfraquecimento da capacidade pragmática do conhecimento histórico em orientar a vida dos homens do presente. De

toda forma, quando Gundolf clamou por uma substância metafísica, seu pensamento se voltou para a crise do conhecimento histórico a partir do relativismo. Para Gundolf, quando o eterno deixou de existir, tudo podia ser relativizado, tudo poderia ser entendido em sua própria época a partir do que chamou de normalidade. A crise do historicismo é, portanto, um problema essencialmente pragmático que aponta para uma crise geral do conhecimento científico especializado. Com relação à experiência desagregadora da modernidade, Gundolf interpela o leitor:

Contra isso não existiria no mundo uma substância indissolúvel, um centro da vida em si silencioso, revelador e indestrutível? [...] isso agora se tornou uma questão: antes havia a discussão do ser da substância, hoje trata-se da sua própria existência e mais precisamente não com os pensamentos, mas com os instintos. Como se responde – a resposta não é algo da demonstração, mas da vivência [*Erlebnis*] - depende da posição que o homem ocupa no tempo e de seus valores (GUNDOLF, 1911: 20).

O relativismo diz respeito, nesse sentido, à omissão da substância. Ou seja, para Gundolf, o absoluto, a substância, havia sido reduzida ao relativismo. A razão para essa lacuna consistia no fato de que o homem moderno – a cisão da unidade corpo e espírito – era incapaz de pensar com a “vivência do corpo” [*Erlebnis des Leibes*] entendido como uma existência metafísica. O relativismo era produto da ciência realizada mediante o molde racional iluminista. Nesse sentido, a supressão dos princípios metafísicos era um ponto negativo do conhecimento científico moderno.

Na sua última grande obra, *Shakespeare: Sein Wesen und Werke*, Gundolf continuou a criticar um conhecimento histórico que apenas se voltasse para aquilo que se encontrava dado na fonte. Contudo, Gundolf apresentou uma linguagem menos rebuscada e mítica. Em 1928, cabe lembrar, Gundolf e George estavam distanciados, embora Gundolf nunca tenha deixado de considerar a importância de George para sua vida. No livro de 1928, Gundolf continuou a acreditar que exista algo para além das

fontes. No entanto, Gundolf não recorre ao termo *Substanz* (GUNDOLF, 1928: 9 Bd. 1). O ser de um autor se apresentava na sua obra e ia muito além das informações biográficas. O indivíduo significativo continuava a ser a junção do corpo e do espírito diante de um mundo histórico em uma dinâmica entre “o atual e o eterno” (GUNDOLF, 1928: 252 Bd. 1).

O problema do “relativismo científico”, elemento intrínseco ao historicismo, era que ele carregava consigo uma indiferença ética e moral. A moral não consiste, para Gundolf, na ponderação entre o bom ou o ruim, mas na capacidade do corpo em contato com a substância metafísica para encontrar os elementos destruidores da vida. Na linha de Nietzsche, a questão do relativismo ético repousa na constatação de que todos os valores poderiam ser compreendidos somente historicamente e assim, perderiam o sentido para o presente. Gundolf, assim como o filósofo, questionou se não haveria no passado valores os quais ainda poderiam orientar o presente. Por isso, Gundolf atesta que o corpo sem instinto [*der instinktlos Leib*] havia perdido sua capacidade para escolher, para construir. Gundolf indica que cabe ao historiador, mediante uma relação de cunho intuitivo com o passado a partir da vivência [*Erlebnis*], buscar no passado a partir das necessidades do tempo presente, valores que poderiam ser válidos no presente (GUNDOLF, 1911: 22).

O problema do sentido histórico está ligado diretamente à questão da função pragmática do conhecimento histórico e se atrela para Gundolf às discussões acerca do historicismo e do relativismo. O que os historiadores de seu tempo, conectados ao que Gundolf compreendia por historicismo, entendiam por sentido histórico dizia respeito a uma “massa morta”, um conjunto de fatos que eram forçosamente conectados por meio de relações abstrato-conceituais. O passado vivo não constituía o objetivo dos estudos históricos e não era mais apreendido a partir de uma vivência interior. Nesta lógica, “o sentido histórico moderno” carregava consigo o conceito de normalidade, um prejuízo ao conhecimento histórico, pois ao igualar todas as experiências históricas reduzindo-as como simples produtos de seu recorte espaço temporal, perdia-se o substancial para a vida, o seu valor para o presente (GUNDOLF, 1916: 410).

Um sentido histórico que se fundamentava “na vontade e capacidade para se despojar da própria vontade” para se restringir na descrição de uma época apenas em seus próprios termos, era o “tipo de sentido histórico ideal do século 19” (GUNDOLF, 1916: 410). A crítica de Gundolf ao relativismo do conhecimento histórico encontra-se totalmente conectada à sua crítica da modernidade e das suas consequências para o conhecimento de modo geral, transformando-o em algo morto e sem sentido além do seu simples acúmulo. O sentido histórico moderno que Gundolf caracterizou como a descrição de fatos, um passado morto, deveria ser substituído por um passado em conexão com o presente.

Esse sentido histórico, que apenas conhece fatos mortos e ligações abstratas, não ousa chamar para a vida do presente seu sim ou seu não, ele deve desmanchar tudo em coisas conhecidas, somente existe pra ele o conhecível [*bekanntes*]; isto é, passado, isto é tudo igualmente válido: nada o força à ação, à escolha, ao ódio ou ao amor, à vontade ou à indignação. Ele falsifica o vivente com o conhecimento de fatos isolados que estão sob seus olhos. Ele não vivencia o que está próximo, ele não conhece o que está longe. Fechado para o que virá [...] o conceito de normalidade pertence a ele, um inimigo do histórico, mas que é um pressuposto para o sentido histórico moderno (GUNDOLF, 1911: 26-27).

Não por acaso, Gundolf insiste que um dos temas da história é procurar entender a dinâmica entre o temporal e o atemporal que é intrínseco à substância. Neste caminho, Gundolf caracterizou as discussões do seu próprio tempo como “a luta entre o absoluto e o relativo”. Se o relativo era considerado por Gundolf elemento intrínseco ao historicismo, entendido como o conhecimento histórico produzido sem um diálogo pragmático com a vida, fazia-se necessário um novo caminho metódico epistemológico para reconstruir o passado que levasse à reconstrução entre conhecimento histórico e vida prática. A reconstrução do passado somente poderia ocorrer a partir de uma relação intuitiva e intersubjetiva com as experiências históricas do passado, as quais permitiriam um

diálogo constante com o elemento atemporal do passado, a substância que temporalmente se manifestaria nos grandes homens.

A história se configurou para Gundolf enquanto uma *Kräftegeschichte*. A *Bildungsgeschichte* é para Gundolf *Kräftegeschichte*, isto é, “história das forças humanas, não dos feitos e acontecimentos” (GUNDOLF, 1916: 407). Gundolf retornou novamente ao problema concernente ao relativismo. Nesse sentido, um conhecimento histórico que possuísse por objetivo desempenhar uma função formativa, não poderia se vincular à ideia de relativismo e de objetividade defendida pelos historiadores do século 19. Ao tratar de Goethe e de suas contribuições para o pensamento histórico, Gundolf defendeu a impossibilidade do relativismo e da objetividade universais. Para Gundolf, a objetividade total era impossível pois todo relativismo estava conectado a uma cultura específica. A objetividade seria, portanto, sempre atrelada a valores de uma determinada *Kultur*.

Apenas quando a autoconfiante visão geral (*Gesamtblick*) deixa de existir, podem surgir o sentido histórico, o relativismo histórico. Onde uma vontade cultural única domina [*Kulturwille*] não pode surgir aquela incondicionalidade, isto é, uma objetividade sem pretensão que o grande historiador do século 19 formulou em sua reivindicação “eu quero apenas mostrar, como realmente foi”. Esse tipo de sentido histórico Goethe não podia possuir, primeiro porque ele estava enraizado em uma determinada mentalidade e *Kultur* [*Kultur=gesinnung*], segundo porque o conhecimento do que realmente foi era apenas válido em si mesmo, contanto que, sobretudo, não promovesse a vida e a *Bildung*, e terceiro porque ele desejava formar [*gestalten*] e influenciar e para isso não deveria transformar-se em um estrangeiro. Se Ranke desejava se despojar de seu eu, para conhecer como realmente foi, Goethe na melhor das hipóteses gostaria de conhecer [*erkennen*] o passado, para fortalecer seu eu, torna-lo justo e rico o quanto possível: são duas demandas diferentes da objetividade. (A propósito, Ranke não foi tão despojado de seu eu como ele queria e pensava, ele não foi tão bem-sucedido) (GUNDOLF, 1916: 410).

A narrativa estava conectada ao conjunto de valores de uma cultura e às experiências no tempo e no espaço de cada narrador. Em clara alusão ao pensamento de Bergson, Gundolf afirma que a vida consistia em um fluxo contínuo ininterrupto e indiviso que não permitia repetições. No entanto, uma vez que precisamos organizar a corrente da vida via narrativa, precisamos dividi-la em partes que se entrelaçam. A história, como a vida, é uma série de momentos únicos. Gundolf considerou duas formas de organização narrativa de uma vida que não eram necessariamente coincidentes, embora pudessem sê-lo. Uma delas se dava de forma natural e involuntária, correspondia ao escoar livre da memória. O outro era um ato cognitivo de compreensão da vida e entrelaçam-se às experiências do indivíduo no tempo e no espaço e ao conjunto de valores a ele conectado. Nesse caso, para Gundolf, tratava-se de uma técnica consciente do narrador. Por tal razão, duas pessoas nunca poderiam narrar duas histórias de maneira idêntica, colocando nelas os mesmos cortes, destacando os mesmos momentos.

A vida não tem cesuras, pelo contrário é um fluxo contínuo de simultaneidades, uma transição ininterrupta indivisa em conjunto: primeiro nosso espírito, experimentando o tempo e o espaço, no princípio involuntariamente, e depois conscientemente, corta a vida observada e narrada. A primeira série de cortes na sequência da vida observada é involuntária e natural, a segunda é arbitrária e pode ser até artificial, e depende, como uma técnica consciente da narrativa, de considerações maiores que não prevalecem na primeira. Ambas as séries de cortes podem coincidir, mas isso não é uma obrigação: um homem ingênuo improvisaria a história da sua vida conforme ela lhe aparecesse na memória. Assim como duas pessoas não narram o mesmo processo com as mesmas partes e momentos principais, uma história de vida não aparece a duas pessoas de forma igual, porque cada uma delas tem um espaço-tempo e um padrão de valores em seu interior (GUNDOLF, 1916: 611).

A questão dos valores ganhou um requinte teórico em seu *Shakespeare*, de 1928. Gundolf afirmou que o olhar pragmático do conhecimento nunca alcançaria “a coisa em si fora de si”. Gundolf, inúmeras vezes, reafirmou que todo o esforço da historiografia do século 19 se havia voltado à procura da coisa em si, como aquilo que havia acontecido e que seria impossível reviver novamente, pois o passado chegava até o intelectual apenas como fenômeno. O aspecto fenomênico do passado era compreendido sempre com relação aos valores ou ao sentido estabelecido por aquele que ao passado voltava os olhos. Essa relação com os valores eram um “princípio de escolha” que se relacionava com o aspecto alegórico do pensamento.

Gundolf retomou claramente o ideal de Wolters e sua ideia de substância é possível mediante a existência de um reino espiritual que se comunica intersubjetivamente com os homens do presente através dos indivíduos significativos. Nesse caso, a *Gestalt* garante a permanência na transitoriedade. Portanto, não se trata de uma recusa do ganho metódico trazido pelo historicismo, nem se trata de uma recusa da institucionalização da história. Gundolf recusa sobremaneira a ideia de uma transitoriedade absoluta do mundo histórico que aniquilava o eterno. Claro que as circunstâncias materiais do mundo histórico são transitórias e que a história é um processo em aberto. No entanto, caberia investigar aquilo que é permanência – duração – que, embora eterna, adequa-se às circunstâncias históricas específicas. A substância é, portanto, sempre a mesma a se adequar historicamente no mundo diante das necessidades específicas de cada época. E, uma vez que ela é a mesma ela se torna o elemento fundamental de permanência – daquilo que fica diante das mudanças significativas – e, assim, Gundolf articular a ideia de substância ao seu ideal de identidade cultural alemã atrelado diretamente à ideia de uma *Bildung* que fundamenta a unidade cultural de um povo que, para Gundolf, é sinônimo de uma determinada *Kultur*.

CAPÍTULO III:

**SOBRE AS POSSIBILIDADES DO
CONHECIMENTO HISTÓRICO**

***Gestalt*: O indivíduo movimenta a história**

Para Gundolf, o indivíduo significativo ocupa um lugar primordial para despertar as forças do passado mediante o ato cognitivo de pesquisar o passado a fim de detectar o elemento metafísico fundamental, a substância. A relação com o indivíduo caracteriza também uma divergência substancial ao que Gundolf entendeu por “ciência histórica”, o historicismo, que estava ligada à pesquisa [*Forschung*]. Ao analisar o indivíduo circunscrito em sua própria historicidade, a pesquisa perdia a força do indivíduo para o presente, sua força para nutrir o presente. Seria função daquele que se dedica a um conhecimento histórico vivo se voltar para os indivíduos, “convertê-lo no seu próprio ser e a irradiação que dele receber transformar em uma nova forma [*Gebilde*]” (GUNDOLF, 1912: 2). Trata-se, portanto, de uma compreensão com base num diálogo intensamente intersubjetivo e intuitivo com o passado. Ou seja, ao retornar à *Gestalt*, o historiador a converte em seu próprio ser, converte a *Erlebnis* da *Gestalt* em seu ser mediante a sua própria vivência. No entanto, antes disso, deve-se ter em mente que a *Gestalt* experienciou o mundo em que viveu, dando-lhe significado e o transformando “a partir de sua própria carne e sangue”, pois “não existia um coração verdadeiro que não fosse capacitado para expandir, deixar-se fluir, transformar, converter o mundo mediante obra, sofrimento ou ação, de acordo com a hora fatídica [*Schicksalsstunde*]” (GUNDOLF, 1928: 32 Bd. 1). O resultado pode ser descrito como uma síntese de vivências e temporalidades a qual o historiador lança no mundo, no entanto sem perder de vista a transitoriedade da substância atemporal.

No segundo *Jahrbuch*, Wolters publicou um artigo intitulado *Gestalt*. Causa surpresa que Gundolf nunca o tenha claramente citado e poucos são os trabalhos que discutem as questões conceituais da obra de Gundolf que citam a influência de Wolters. É notável que Gundolf passou a usar o conceito de *Gestalt*, desde o seu artigo *Vorbilder* e mesmo lá, *Gestalt* não foi o principal conceito mencionado para definir o papel que Gundolf designava para o indivíduo. Nos seus primeiros textos, como na sua introdução à coletânea das cartas dos românticos por ele organizada, Gundolf utilizou apenas o conceito de indivíduo. Em *Vorbilder*, o conceito que dá título ao ensaio, aparece como sinônimo de *Gestalt*. *Gestalt* passou a ser dominante na obra de Gundolf a partir de sua tese de livre docência, *Shakespeare und der deutsche Geist*, de 1911. Ou seja, o conceito somente passa a ser fundamental para Gundolf, substituindo quase totalmente outras denominações como indivíduo ou *Vorbilder*, após o artigo de Wolters. *Vorbilder* ainda permanecerá como sinônimo de *Gestalt* nas obras vindouras de Gundolf. Contudo, fica claro que *Gestalt* ganha uma articulação conceitual com todo o universo da obra gundolfiana.

Wolters retomou toda a sua crítica à ciência construída a partir da sua ideia principal em seu *Richtlinien* para então expor o conceito de *Gestalt*. De acordo com Wolters, *Gestalt* designava o indivíduo que “traz em si a unidade viva do movimento” (GUNDOLF, 1928: 145 Bd. 1). A *Gestalt* porta a força eterna, a união entre corpo e espírito. De acordo com Wolters apenas é possível entender o desenrolar da história a partir da *Gestalt* e ela não pode ser compreendida a partir da ideia de desenvolvimento atrelada a uma concepção de tempo linear, que não procura no passado forças ativas para o presente. A individualidade cuja existência é delimitada por um marco espaço-temporal, é um indivíduo histórico, mas traz consigo a força eterna. Segundo Wolters, a *Gestalt* não está apartada do mundo, pelo contrário, é a experiência com o divino no mundo (GUNDOLF, 1928: 32 Bd. 1).

A compreensão da história enquanto uma vida espiritual se dá *Gestalt a Gestalt*, manifestação das forças a partir do que Wolters chamou de forças criativas. A *Gestalt* se configura enquanto uma síntese entre “o limitado e o infinito”, um “presente e um eterno” (GUNDOLF, 1928: 147-

148 Bd. 1) pois, por um lado, o indivíduo se encontra apartado do decorrer do processo histórico, por ligar-se ao eterno e atemporal. No entanto, uma vez que as forças eternas que se manifestam no indivíduo somente podem ser compreendidas no limitado, ou seja, na sua existência histórica, o indivíduo é necessariamente localizado historicamente. A *Gestalt* não é transcendental, ela age e se compreende inserida em circunstâncias experienciais. O indivíduo enquanto *Gestalt* constitui assim uma síntese entre o temporal e o atemporal e, a diante desta síntese, seria possível detectar as forças que nele se manifestariam e trazê-las para a necessidade do presente do pesquisador.

Em breve análise sobre a “*George-Schule*”, o historiador Gerhard Ritter afirmou que a análise dos georgeanos acerca do indivíduo significativo dispensou o mundo histórico no qual o indivíduo havia vivido. Ritter não explorou o Círculo de George pormenorizadamente, nem as especificidades de cada um de seus membros. Optou por considerar o Círculo como um bloco e aplicou suas considerações de forma homogênea. Ritter entendeu que os georgeanos procuravam, antes de tudo, construir uma veneração dos grandes homens sem ter em conta a visão da realidade histórica (RITTER, 1946: 12). As obras de Gundolf, bem como os artigos de Wolters, não corroboram com tal posição.

Associado à crítica da cultura de Gundolf e do Círculo de George, a ideia de um indivíduo excepcional que organizaria o caos está ligada a uma crise de orientação diante da sociedade industrial de massas. Essa ideia aparece de forma esparsa antes da sistematização conceitual operada por Gundolf. Em 1906, Gundolf escreve a Roethe elogiando uma de suas palestras e afirma que havia espaço, naquele tempo, para o heroísmo, pois “o âmago de uma época não estava em sua existência material”. Era preciso uma “inteligência viva” que fosse capaz de enxergar esse heroísmo. Nesse momento, Gundolf parece muito preocupado com a massificação da sociedade e por essa razão, esse *pathos* heroico se constituía “contra a massa que hoje realmente existe na consciência e é percebida como uma força”. O indivíduo significativo surge como uma possibilidade de organizar o caos que se evidenciava “[n]as milhares de fábricas, jornais,

bancos e tradições” que pareciam transbordar por todos os lados. No entanto, desde cedo, Gundolf une a possibilidade da existência do indivíduo excepcional ao conhecimento histórico, pois é dele a função de trazer a eternidade para o presente.

Pois nós respiramos no ar da história e enquanto houver homens que tenham asas e que não percam o fôlego diante do vento da tempestade da eternidade, não há porque temer que a pureza da atmosfera na qual respiramos seja envenenada. A história nunca teve antes um dever tão belo quanto agora.¹

O indivíduo significativo, excepcional por excelência, é aquele que luta contra a sociedade. Possui, assim, uma característica evidentemente romântica, pois ao erguer seu próprio ser, opõe-se ao mundo circundante. Essa ação ocorre, para Gundolf, através de uma transformação interior. A *Gestalt* incorpora uma nova realidade em franca contraposição com o mundo em que vive – no caso de Gundolf, esse mundo está sempre atrelado ao racionalismo – e exteriorizar tal nova realidade, por via de sua obra, modificando o mundo que o cerca (GUNDOLF, 1916: 110-111). É o caso de Goethe e é também a situação de Shakespeare. Como já foi mencionado, na perspectiva de Gundolf, ambos lutaram contra um mundo racionalizado e a partir disso procuraram por novas formas de conhecimento que não se encontrassem restritas ao aspecto racional e se voltassem para a vida.

***Gestalt* ou como dar sentido ao passado**

Dichter und Helden [Poeta e heróis], artigo publicado em 1921, é uma versão expandida do artigo *Vorbilder*, parte do terceiro *Jahrbuch*, de 1912. Nesse artigo Gundolf se dedicou extensivamente ao seu conceito

¹ Gundolf a Roethe, 8 de março de 1906. *Friedrich Gundolf Papers*. Institute of Germanic and Romance Studies. University of London. Ref. 11412/1849.

de *Gestalt*, associando-o aos estudos históricos. *Gestalt* enquanto indivíduo significativo mediante o qual é possível despertar as forças do passado, constitui, de acordo com Gundolf, o único caminho para dar sentido ao passado.

No início do seu artigo, Gundolf deixou claro que não era possível a análise de ideias abstratas, alheias à realidade histórica, pois tudo dependia dos homens e eles eram necessariamente históricos. Não existe, portanto, conhecimento possível sem a experiência dos homens no tempo. A existência do mundo das ideias, do reino espiritual, apenas é possível mediante os homens.

Os maiores pensamentos estão nos homens, através dos homens e provém dos homens. O mundo espiritual e histórico não existe fora dos homens reais. Um cristianismo sem Cristo e os cristãos, um império sem imperador, um progresso sem seus agentes é tão impensável quanto a obra de Shakespeare sem um autor. Os homens não são o substrato das ideias, mas sim seus criadores e seu conteúdo. O homem real está sempre antes da ideia: ideias são meios ou consequências, não o princípio [*Ursachen*]. Por isso as épocas sadias sempre voltam para o fluído dos já nascidos [*Lebensborne*], para o grande homem: apenas dele flui a nova palavra que se transforma em *carne*, toda transformação forte, cada semente fértil (GUNDOLF, 1921: 25).

Ao analisar Goethe, Gundolf recusou a dicotomia entre idealismo e materialismo, assim como fizera o poeta alemão. A troca de experiência com o mundo é condição inescapável. A existência de uma “realidade interior” completamente independente da realidade exterior, fundada na dicotomia materialismo-idealismo, seria impossível. Os indivíduos viviam em realidades históricas específicas, entre seu tempo de nascimento e morte e simultaneamente portavam a substância metafísica atemporal condicionada temporalmente. O indivíduo significativo, *Gestalt*, devia colocar-se como um entremeio entre o mundo histórico e a totalidade, a união com o divino, a substância metafísica atemporal. Nesse sentido,

o indivíduo se apresentava “na multiplicidade das coisas temporais como uma unidade da eterna natureza divina” (GUNDOLF, 1916: 303). A “troca de influências entre as condicionantes temporais (históricas, sociais) e a incondicional natureza divina no indivíduo humano leva a uma contraposição entre materialismo e idealismo” (GUNDOLF, 1916: 303). O indivíduo não podia ser delimitado por essa contraposição que se constituía enquanto uma construção abstrato-conceitual. O divino apresenta-se no mundo, não sendo, portanto, transcendental.

A dicotomia entre idealismo e materialismo se apresentou igualmente na obra de 1928 e seu significado não sofreu modificações. A ideia da impossibilidade de se alcançar o ser, a vida, a vivência a partir de ambos persistiu. Por essa razão, Gundolf entendeu como imprescindível a necessidade de uma nova forma de análise que fugisse de ambas as correntes de pensamentos. As ideias não podiam ser desencarnadas da realidade, mas a realidade não podia ser desconectada do mundo das ideias. Para Gundolf, a compreensão de uma realidade histórica não poderia passar apenas pela “razão pura”, pelo “imperativo categórico”, ou pelo “além do bem e do mal” (GUNDOLF, 1928: 348 Bd 2)². Trata-se de codependência entre as duas esferas que condiciona a compreensão histórica.

No ato cognitivo de pesquisar o passado, Gundolf entendeu que a história podia lidar apenas com indícios, resíduos de experiências históricas passadas. *Gestalt*, o indivíduo significativo que se movia na história e movia a história, era o único meio para compreender o passado. Se, para Gundolf, a história se constituía como uma *Kräftegeschichte*, o indivíduo e, por extensão, sua ação no mundo, sua obra, era a fonte do

² A dependência da experiência é um elemento importante do pensamento de Kant que Gundolf partilha com os neokantianos, mas não os cita. Outro elemento é sua oposição, nesse momento, a Nietzsche. A ideia de vida em oposição à modernidade são assuntos presentes em “Além do Bem e do Mal”. Nietzsche criticou a emancipação da ciência em relação à filosofia enquanto efeito da ordem e desordem democrática; criticou a especialização da ciência e a dificuldade em compreender a grandeza do homem mediante uma ciência especializada desligada da filosofia. Venera-se ao espírito nobre e a ideia de que a alma alemã está sempre em desenvolvimento, sendo características suas uma ligação com o mistério e o caos. Ver: (NIETZSCHE, 2005: 106; 136; 153; 154).

historiador. Gundolf aplicou para si sua própria interpretação acerca do conceito de homem [*Mensch*] utilizado por Goethe. Segundo Gundolf, “o indivíduo é, para Goethe, um símbolo concreto, claro e compacto das forças divinas que influenciam e transformam o universo: o homem é para ele a medida do todo” (Gundolf, 1916: 224). Quando se trata da obra de Gundolf, é importante ter em mente que indivíduo e obra são sinônimos. O indivíduo existe na medida em que age no mundo mediante sua obra. *Gestalt* significa, neste sentido, não somente o indivíduo que age e sofre num mundo historicamente determinado. Ela é também a obra que o indivíduo deixa como resquício da sua existência. *Gestalt* é, portanto, o fenômeno do passado que chega ao historiador.

A *Gestalt*, historicamente delimitada no mundo, constrói um diálogo intersubjetivo com as forças do passado, a substância metafísica, e a reatualiza. Ao analisar a obra de Goethe, Gundolf entende que o poeta reatualizava o sentimento grego para o presente. Não era possível imitar o passado em sua totalidade, pois as condições históricas nas quais as experiências haviam ocorrido não eram reproduzíveis. Goethe, por exemplo, compreendeu que os gregos permaneciam como um modelo inalcançável. No entanto, Goethe traz para seu interior o sentimento e a mentalidade grega, e as transforma, atualiza, enforma [*Selbstgestaltung*] (GUNDOLF, 1916: 448).

No ato de despertar as forças do passado, a *Gestalt* parte da sua própria historicidade e de suas próprias preferências. Uma vez que se apresentam nas obras da *Gestalt*, tais formulações não se constituem apenas como abstrações (GUNDOLF, 1928: 94 Bd 1). Na dialética entre o temporal e o atemporal se encontrava o mistério de uma *Gestalt* que se constituía como um *Geisterseher*. A *Gestalt* “preenche o agir finito com um propósito infinito” (GUNDOLF, 1928: 48 Bd 2). O mundo histórico não se encontra apartado da *Gestalt*, e se apresenta igualmente nas obras que o indivíduo deixa no mundo. No caso de Shakespeare, que devotou grande parte de suas obras a temas históricos, existe o que Gundolf denominou por um “*Dasein* histórico”. Ademais Shakespeare “esteve em uma troca frutífera com a movimentada época que o circundava, sempre alerta para

todo chamado da terra, da *Bildung* ou da sociedade” (GUNDOLF, 1928: 306 Bd 2). No entanto, mediante seu ser, ele transformou a matéria [*Stoff*] com que se deparou. Coerente com sua crítica ao historicismo, Gundolf enfatizou que não era possível compreender o viés histórico da obra de Shakespeare se o ponto de partida fosse a ideia de história dos poetas do século 19. Para Shakespeare, a história não tratava da representação, “suprimento e projeção de fantasias pomposas, eventos suntuosos, mas do reino do destino e da alma que ele garantiu e efetivou com sua própria força” (GUNDOLF, 1928: 306 Bd 2). Apenas a “alma” pode despertar a crença em certo heroísmo, não “a fantasia e muito menos a ciência” (GUNDOLF, 1928: 306 Bd 2). e, por essa razão, as peças históricas de Shakespeare ainda eram capazes de abalar os homens em cada tempo presente respectivo. A “força da vida guia também a sua linguagem” (GUNDOLF, 1928: 331 Bd 2).

A relação construída pela *Gestalt* com o mundo que a cerca era permeado pelo que Gundolf entendeu por tradição. Na antiguidade, *Gattung* possuía um sentido religioso, pois por mais que fossem distintos, os indivíduos se conectam por um sentimento religioso, pela união com o divino. Esse sentimento se apresentava como uma “lei mágica” que não era pensada mediante aparatos conceituais, mas sentida enquanto vida, portada pelo corpo metafísico. Uma outra designação para essa ligação viva era “tradição”.

Tradição designava “um complexo de formas e ritos vivos” e posto que o indivíduo era representante da unidade, da comunhão com o divino, “a humanidade antiga era apenas a forma sagrada de uma tradição sagrada que como toda tradição portada e representada pelos indivíduos se modificava” (GUNDOLF, 1916: 18). Tradição englobava “leis imanentes” que o indivíduo trazia consigo em harmonia com a totalidade. “Essas leis não eram pensadas conceitualmente, mas sentidas corporalmente, portadas pelo corpo [...] e um outro nome para essas leis era tradição” (GUNDOLF, 1916: 18). A tradição era sempre viva, em acordo com o presente, pois era veículo do que Gundolf denominou como “conteúdo” [*Gehalt*]. O “conteúdo” era “a força viva, irradiante, o material [*Stoff*] é a

atmosfera a qual a força irradiante encontra ao avançar e a que consome, modifica, através do seu avançar [...]” (GUNDOLF, 1916: 14-15).

O conceito de tradição operacionalizado por Gundolf não sofreu modificações substanciais. Em sua análise de Shakespeare de 1928, ao voltar-se para a primeira parte de “Rei Henrique VI”, Gundolf afirmou que Shakespeare não poderia ter escapado da influência da tradição acerca do rei inglês. Nesse caso, Gundolf associou a tradição às construções míticas acerca do passado e sua permanência mediante a oralidade e os monumentos. A figura de Henrique VI permaneceu na memória do povo e assim continuava miticamente presente “como base para as situações do presente” (GUNDOLF, 1928: 78 Bd 1). Novamente, a tradição continua atrelada ao tempo presente e por isso é continuamente renovada. Assim, para Gundolf, a partir da obra acerca do rei inglês, o caráter mítico da obra de Shakespeare supera, pela primeira vez, seu caráter histórico. A *Gestalt* é responsável por reatualizar a tradição inserindo-a nas necessidades do presente, sem perder de vista o comprometimento com as questões nacionais (GUNDOLF, 1928:78 Bd 1).

A tradição se constitui enquanto permanência de elementos do passado que subsistem no presente sendo, portanto, ressignificados mediante a ação do indivíduo no mundo. No caso de Shakespeare, elementos históricos do medievo foram recolocados, mediante a ação da sua alma, nas palavras de Gundolf, na forma de sua própria sociedade (GUNDOLF, 1928: 170 Bd 2). A própria ideia de vida à qual se une a *Gestalt* possui um conteúdo pragmático eminente. A *Gestalt* aparecia, para Gundolf, como a expressão do conteúdo e significado da vida (GUNDOLF, 1928: 185 Bd 2).

A tradição reatualizada para o presente acaba por ser um elemento que contribui para a produção do sentido histórico. Como no caso de Shakespeare, a tradição acerca de Henrique VI se constituía, para Gundolf, como um elemento que precedia a própria reconfiguração da tradição desenvolvida por Shakespeare. A tradição é, portanto, a presença do passado no presente, influência para as condições e circunstâncias nas quais ocorre o pensar historicamente e é, ao mesmo tempo, por

este influenciado (RÜSEN, 2012: 45). De acordo com Rüsen, ao usar a referência ao passado a tradição constitui uma orientação cultural que ordena a vida prática e a orienta. Na tradição a ação do passado se mantém presente na forma de uma orientação imediatamente eficaz (RÜSEN, 2012: 46). Uma vez que se apresenta como elementos previamente dados do pensar historicamente, a tradição é parte do processo de orientação dos sujeitos é fundamental para a constituição e manutenção da identidade tanto no plano individual quanto coletivo. A tradição quando atrelada à orientação, reforça as ideias de origem e continuidade, ressaltando a duração do permanente nas mudanças (RÜSEN, 2012: 51). Nesse sentido, todo indivíduo significativo pertence a um mundo com tradições que lhes são peculiares.

Gundolf não teceu considerações mais sofisticadas acerca do papel da tradição no desempenho da sua *Gestalt* em vinculá-la ao presente e a partir deste transformá-la. Contudo, é relevante que Gundolf a tenha identificado como um fator presente em toda cultura histórica. Do mesmo modo, é muito significativo que Gundolf desde cedo tenha percebido a dimensão da oralidade e dos monumentos para a manutenção da memória de um povo. Gundolf não deixou claro se suas ideias sobre a relação axiológica que o próprio intelectual possui com o mundo se apresentaria igualmente sob o conceito de tradição. Outra questão que permaneceu foi entender até que ponto a própria substância metafísica se apresentaria como uma tradição enquanto presença do passado reatualizada no presente.

Se para Gundolf a obra era a ação da *Gestalt* no mundo, expressão de sua vivência, logo a linguagem aparecia como elemento fundamental para a compreensão do passado em diálogo com o presente. A linguagem “não apenas serve ao espírito, mas lhe cria” (GUNDOLF, 1947: 56). Contudo ela não estava sujeita aos padrões e às regras do racionalismo. A linguagem se relaciona diretamente com a história de um povo e se apresenta como matéria e forma do espírito. A linguagem garantia a atemporalidade da substância, a força universal, na singularidade do mundo histórico. Não é exagero afirmar que na perspectiva de Gundolf, a linguagem era o veículo mediante o qual a possibilidade de alcançar a substância metafísica do

passado se tornava real. É mediante a linguagem, o fenômeno linguístico [*Spracherscheinung*], que as transformações da realidade circundante realizada pela *Gestalt* se tornaram acessíveis. A linguagem constituía “o fenômeno linguístico no mundo que os homens agem” (GUNDOLF, 1928: 131 Bd 2).

A linguagem transportava a força universal no mundo historicamente delimitado, possibilitando a dialética entre o temporal e o eterno. A *Gestalt* podia ser compreendida “como um ser real da linguagem, que completa um espaço vital [*Lebensraum*]” (GUNDOLF, 1928: 134 Bd 2). Gundolf emprestou à linguagem – ação da *Gestalt* no mundo e fonte para o historiador – uma função pragmática, pois ela contém o passado de um povo e suas possibilidades de futuro.

A história do povo surge certamente de fontes profundas [...]. Nas coincidências, indivíduos, datas, o impulso das forças universais age, e o objeto da história é a influência desse impulso e não a apresentação das coincidências [...]. A linguagem é, ao mesmo tempo, a matéria [*Stoff*] e a forma do espírito, seu meio e seu elemento, seu destino e sua natureza. A língua de cada povo contém seu passado e rodeia seu futuro. Ela é o recipiente da totalidade, conteúdo eterno e, ao mesmo tempo, expressão da individualidade, movimento que nunca se repetirá diante dos olhos. Ela é a transformação de todo corpo do homem em palavra, por isso símbolo, para que todo homem tenha como pressuposto do conjunto do todo e sua história, para ser apenas o único indivíduo que ele é. E tudo isso é a linguagem do movimento. Apenas como e através do movimento [*Bewegung*] ela pode se incorporar em cada *Gestalt*, construir símbolo [*versinnbildlichen*]. Sua realidade é movimento seu significado *Gestalt*. [...] A língua é passado e futuro ao mesmo tempo. Ela porta o passado espiritual vivido de um povo [...]. A língua é futuro: isto é, o germe de tudo aquilo que não foi ainda vivenciado pelo espírito do povo, mas coisas ainda vivenciáveis se encontram nela (GUNDOLF, 1947: 313-314).

O individual era a “forma ou o movimento do imortal, infinito, da vida divina que está limitada e compreensível na individualidade” (GUNDELFINGER, 1907: XVI). Ao se tratar da análise das forças, da substância, mediante uma individualidade, Gundolf afirmou não se tratar da busca do privado. Os conceitos de individualidade e o âmbito privado não se confundem. É evidente que as experiências da vida privada poderiam, mediante a ação do espírito individual, tornar-se algo do individual. Gundolf entendeu por *Schicksal* [destino], num primeiro momento, o âmbito privado, a vida datada do homem, marcada por seu nascimento e morte, e as funções que neste âmbito lhe são próprias. Fazem parte do “destino”, por exemplo “o *Dasein* burguês, o nascimento e a morte, a nacionalidade, em resumo, a vida empírica” (GUNDELFINGER, 1907: XVII). Todo interior contém o destino humano, o demoníaco, “um exterior do qual se é dependente” no qual o indivíduo desempenha sua força plástica. (GUNDOLF, 1928: 110 Bd 2). Em todo indivíduo significativo se encontra “encorpado o excitante ou destruidor mundo do destino” (GUNDOLF, 1928: 312 Bd 2).

Uma possível explicação para o fato de que Gundolf tenha buscado um outro conceito para indivíduo foi uma tentativa de desambiguação da ideia moderna de indivíduo e personalidade. Ao trocar indivíduo por *Gestalt*, Gundolf se referiu diretamente ao indivíduo total que unia corpo e espírito e dava voz a uma unidade cultural. Nesse caso, a *Gestalt* divergia da noção moderna de indivíduo enquanto restrito ao seu âmbito privado sem estar ligado à totalidade cultural.

A *Gestalt* tornou-se uma necessidade moderna cuja origem remonta ao surgimento do conceito de *Gattung* [espécie] que, embora com raízes clássicas, ganhou um outro atributo na modernidade, a partir do Renascimento. De acordo com Gundolf, o conceito de *Gattung* na antiguidade significava a junção do corpo e do espírito e dizia respeito à forma, ou seja, o corpo como portador da substância metafísica, característica que se perdeu com a experiência moderna. Portanto, para os antigos, os conceitos de “grande indivíduo” ou “grande personalidade”

eram desconhecidos.³ Isso não significava que o indivíduo não fosse importante ou influente, não significava que não possuía poder, entretanto, ele não desempenhava uma função ou possuía validade no plano social e cultural como tal. Essa distinção conceitual foi importante para Gundolf em dois sentidos: o primeiro deles era que nem todo homem era uma *Gestalt*, o que lhe era muito evidente. E, em um segundo sentido, Gundolf aplicou a noção de *Gattung* o fez para afirmar que nem todo personagem de um determinado autor portava significado. Alguns personagens são apenas *Gattungswesen*, constituem apenas simples representantes do povo [*Pöbel*], não possuindo, para Gundolf, nenhuma relevância significativa (GUNDOLF, 1928: 381 Bd 1).

A *Gestalt* dizia respeito às formas de cultura [*Kulturformen*], ou seja, a unidade entre corpo e espírito era para Gundolf sinônimo de uma *Kultur*. Na antiguidade o grande homem possuía simplesmente uma função representativa, uma vez que todo cidadão era símbolo de uma cultura geral [*Gesamtkultur*]. Por isso, o individualismo é um fenômeno especificamente moderno pois sua possibilidade depende da experiência da desintegração entre *Geist* e *Leib*. E justamente por cada indivíduo não mais corresponder a uma cultura geral, o grande homem se fazia necessário para organizar a experiência desagregadora da modernidade. Nos grandes homens a “unidade da cultura” se restabelece. A *Gestalt* “deve vir de tempos em tempos, para solidificar ou honrar as tradições [*Ueberlieferung*], fazê-las vir à superfície ou preenchê-las com novos conteúdos [*Urgehalt*], ou para dar forma ao caos” (GUNDOLF, 1921: 31). A *Gestalt* “une natureza e cultura através de sua obra ou através de seu ser, enfim, renova o homem total [*Gesamtmenschum*]” (GUNDOLF, 1921: 31).

Diante da experiência da desintegração, da perda das formas orgânicas de sociabilidade, da unidade da *Kultur* e de uma compreensão mecanizada da realidade, tal como era para Gundolf o seu próprio tempo – “nosso presente alemão” (GUNDOLF, 1921: 31-32) – o indivíduo significativo se tornava imprescindível para o presente. Na percepção pessimista

³ O conceito de *Gattung* advém do artigo “Mensch und Gattung”, de Wolters que Gundolf reproduziu sem citar.

de Gundolf, seu próprio tempo era dominado pela força ordenadora, e desprovido totalmente de forma [*Form*], embora não faltasse aos alemães o conteúdo [*Gehalt*]. O conceito de forma se conectava diretamente ao indivíduo e dizia respeito ao tornar-se corpo [*Leibwerdung*], o incorporar de um impulso ou conteúdo. O indivíduo significativo ao encorpar a substância do passado era, portanto, forma.

Embora tenha recusado uma análise pautada numa relação de causa e efeito numa linha de sucessão temporal, Gundolf reconheceu que o historiador devia possuir o direito de fazer distinções entre o que antecede um acontecimento e o que dele procede. Metodicamente, tal procedimento era uma construção que permitia, àquele que se voltava para uma determinada *Gestalt*, organizar a complexa realidade. Gundolf, nesse ponto, embora tenda a se afastar da tese de que o conhecimento se dá mediante processos racionais, recorre a um construto racional que é completamente dependente da escolha do intelectual, um esforço cognitivo em organizar o passado, embora a vivência se constitua enquanto uma unidade complexa. Gundolf se dirigiu aos historiadores e chamou a atenção para o dever do historiador da literatura. Segundo Gundolf, o mundo do passado chegava ao presente de forma desordenada e confusa e cabia ao pesquisador organizá-lo.

Deve ser permitido ao historiador que deseja compreender o desenrolar de uma realidade [*Werden*], distinguir um antes e um depois, um interior e um exterior, nos quais, para a vivência e o acontecimento, existe apenas uma unidade complexa: cada nível da vida de Goethe que aparece [*erscheinen*] provém da sua vida total [*Gesamtleben*], diante de nós ela se propaga como causas e consequências [...] o espiritual, até porque, são resíduos poéticos linguísticos, nos quais a vida de Goethe é para nós eternizada [...]. Goethe mesmo não viveu para compor, mas ele compôs porque viveu e o historiador da literatura possui três simples deveres: (1) observar cada momento específico da vida de Goethe, como ele foi vivenciado por Goethe sem considerar a sua existência tal como nós enxergamos, ele porém não (2) contemplar esse momento como um nível da existência total de Goethe

(3) pesquisar esse momento como causa, matéria [*Stoff*] ou conteúdo [*Gehalt*] da sua existência (GUNDOLF, 1916: 263).

No procedimento metódico proposto por Gundolf, pode-se dizer que o primeiro dever da história da literatura se iguala ao trabalho de todo historiador, ou seja, a imprescindível exigência de compreender uma realidade histórica inserida em sua própria historicidade. Outro fator a ser considerado é a visão positiva de Gundolf quanto à distância temporal. Goethe é incapaz de observar a totalidade de sua existência, mas o historiador pode observá-la, mediante o distanciamento temporal. O segundo ponto, soa contraditório. Quando Gundolf evoca que uma vida podia ser dividida em níveis, tem-se a impressão de que Gundolf a recorta em períodos específicos encerrados em si. No entanto, uma vez que se conhece o pensamento de Gundolf, entende-se que sua proposta apenas poderia se assentar no pressuposto de que há uma unidade fundamental da vida, e somente nesse sentido seria possível se pensar em níveis. Níveis somente podem coexistir em relação direta com a unidade.

O terceiro ponto recai sobre as opções de escolha do historiador diante da tarefa de reconstruir o passado mediante os vestígios que a ele chegam, no caso de Gundolf, a obra. Gundolf sugeriu que existiriam três formas de compreender cada momento da vida de uma *Gestalt*. O historiador poderia entendê-los como causa para um momento posterior, poderia apreendê-los como matéria, entendido aqui o conceito de matéria colocado acima. A terceira forma, tendo em mente o conceito de Gundolf de *Gehalt*, parece fundamental e entrelaçado ao segundo ponto. Conteúdo era a força que irradiava e transformava a matéria. Todavia, Gundolf não esclareceu ao seu leitor de que maneira o historiador escolheria a sua forma de apreender o passado. Pode-se dizer, embasado no desenvolvimento do seu pensamento, que os três pontos se encontrariam interligados mediante o princípio da unidade e da existência da substância metafísica relacionada à cultura de um povo. Entretanto, isso não descarta a questão da escolha. Gundolf indicou que o historiador certamente deveria escolher, dentre tantos acontecimentos na vida de uma *Gestalt*, aquilo que ele entendesse

como fundamental para a realização da *Kräftegeschichte*. Essa triagem era intersubjetiva e possuía um elemento intuitivo indispensável. Nunca se pode desmerecer a importância que as ideias de vida e vivência possuem para Gundolf. Nessa questão, as necessidades do tempo presente, a procura pela substância metafísica são fatores indispensáveis para a escolha do historiador.

A tarefa de escolher quais indivíduos significativos deveriam ser objetos dos estudos históricos e quais momentos da vida da *Gestalt* eram significativos para o propósito das *Kräftegeschichte* era tarefa do pesquisador. Era certo “que em toda obra está a influência da vida toda do seu autor que nós devemos ordenar de acordo com seu maior peso” (GUNDOLF, 1947: 281). Diante do caos da realidade, “o verdadeiro historiador sabe o que na história é eternidade e o que é passado. Para compreender o eterno, basta ser humano” (GUNDOLF, 1921: 51). Escolher o que era eterno e o que era passado [*Stoff*] era dever do historiador a partir de seu próprio tempo e das suas experiências. Ou seja, ao historiador é facultado o esforço de organizar o caos da realidade. Mesmo que fundamentado em uma forma de conhecimento marcadamente intuitiva, pesquisar o passado é um caminho de racionalização, pois o passado somente existe por vestígios. Mesmo que o objetivo final seja alcançar a eternidade, ele depende da racionalização do mundo histórico, pois a eternidade só existe na – e através da – história. Mais tarde, Gundolf afirmou que existiriam realidades e detalhes que nunca poderiam ser alcançados. Uma vez que Gundolf dedicou-se à história da literatura, seus vestígios eram as obras do passado e apesar “de a linguagem mostrar mudanças, não são detectáveis os truques e as margens que foram escritas à mão” (GUNDOLF, 1928: 275 Bd 1).

Nesse aspecto, Gundolf não se distanciou dos neokantianos. Pouco mais tarde, Heinrich Rickert (1863-1936), em sua elaboração para distinguir as ciências da cultura das ciências da natureza, reforçou que diante da realidade irracional, complexa e caótica, constituía parte do trabalho daqueles que se dedicam a pesquisar o passado selecionar, a partir dos valores do próprio intelectual, aquilo que seria relevante

para o conhecimento. Gundolf, embora defendesse no plano teórico que a vivência era um princípio metódico mediante o qual seria possível escapar das formas racionalistas de entendimento do passado, construiu uma proposta para racionalizar o passado. A cultura nacional era seu ponto valorativo para separar o passado [Stoff] e o passado como força, o passado vivo. Seu objetivo era a manutenção de uma *Bildung* alemã que ia ao da absorção e manutenção de uma cultura especificamente nacional que demarcava a unidade cultural alemã.

Uma vez que o homem significativo trazia consigo uma função normativa, pois somente nele está “a norma, as leis vivas [*lebendige Gesetze*], toda medida concreta”, uma de suas funções era influenciar, ter efeito [*wirken*]. Essa tarefa não ocorre somente em seu próprio tempo, dentro do limite da sua vida, entre o seu nascimento e a sua morte. Cabe ao historiador, buscar no indivíduo as possibilidades de influência mediante o despertar das forças que cumprem uma função pragmática no presente. Quando se analisa a obra de uma *Gestalt*, cabe trazer à luz aquilo que nos é afirmativo [*fragenloses Ja*], separando-o do que nos é negativo [*finsteres Nein*] (GUNDOLF, 1928: 5 Bd 2).

Então eles [os grandes homens] devem influenciar [*wirken*], isto é, eles devem transformar, e quando eles nos remodelam [*umbilden*], o receptor da sua radiação e semente, eles também se transformam [...] não é diferente a história: a troca de influências [*Wechselwirkung*] do homem criativo e do receptor (GUNDOLF, 1926: 25).

O diálogo entre o indivíduo significativo, inserido nas suas próprias experiências, e o historiador a partir do seu próprio presente pode ser construído apenas intersubjetivamente. O objetivo do conhecimento histórico, despertar as forças do passado para que possam influenciar o presente, somente pode ser alcançado intersubjetivamente. Não se tratava de uma via de mão única na qual o historiador se transportava para o passado e trazia dele as forças para o seu presente. Gundolf entendia que havia várias camadas temporais que se intercalam diante do ato cognitivo

de reconstruir o passado. Não por acaso, Gundolf entendeu que não apenas o historiador é “remodelado” pelas forças do passado que irradiavam da *Gestalt*, essa também era transformada pelo ato cognitivo do historiador.

Uma vez que a história continha um conteúdo metafísico compreensível via indivíduo, o conhecimento histórico se tornava totalmente dependente do indivíduo significativo e sua ação no mundo. A substância precisava ser continuamente incorporada pelos indivíduos em suas respectivas experiências históricas e por isso a “vida eterna” era vinculada ao temporal. Por essa razão, Gundolf advertiu que sua ideia de substância não correspondia à noção de uma natureza humana [*Allgemeinmenschliches*] no sentido do Iluminismo ou mesmo à ideia de humanidade. A natureza humana era apenas uma abstração possibilitada pela desintegração da unidade corpo e espírito.

Se não fôssemos historiadores e nos voltássemos para o homem total, por que não estaríamos satisfeitos apenas com Shakespeare ou Goethe? Nada que tenha vivido pode estar perdido para nós, protegemos antes de tudo o homem total: esse deve sempre inflamar e experimentar [*erproben*] novas almas [*Seelen*]. Existe simplesmente um homem total [*gesamtmenschlich*] mas não uma natureza humana [*Allgemeinmenschliches*] no sentido da *Aufklärung* e da humanidade. O homem total é a incorporação da vida imortal no tempo concreto, a força divina sempre novamente incorporada, inseparável da história. a natureza humana é uma abstração que conceitualmente separa de milhares uma característica comum: ela está assentada na separação fundamental do corpo e do espírito, eterno e temporal, o eterno só existe no temporal, só é compreensível como temporal (GUNDOLF, 1921: 33-34).

Gundolf enumerou três pontos fundamentais acerca da compreensão do indivíduo significativo. No primeiro deles salientou que em toda mudança existia um eterno que se apresentava corporalmente [*Ewigmenschliches*]. Nesse ponto, o indivíduo significativo é apresentado como

aquele que dá forma – enquanto tornar-se corpo - àquilo que não a possui. *Gestalt* era, portanto, aquele que organizava a caótica realidade que, para Gundolf, consistia na existência da substância sem a força organizadora. Ao que parece, Gundolf procurou um ponto de equilíbrio entre o mundo dominado pela força organizadora, ou seja, o domínio do racionalismo – o mundo sem substância – e o caos. O grande homem surgia como uma solução pois organizava a existência da substância colocando fim ao caos e conduzia para o mundo dominado pelo racionalismo a substância, alcançando assim um ponto de equilíbrio fundamental.

Os segundo e terceiro aspectos que cercam a compreensão do indivíduo enquanto *Gestalt* se encontram interligados. O indivíduo não devia ser analisado mediante um olhar estritamente metódico e, muito menos, a partir de uma apreensão relativista, entendida por Gundolf como a restrição analítica do indivíduo apenas em seu próprio tempo e circunstância sem se buscar por sua função pragmática para o presente. Aqui o terceiro aspecto se entrelaça ao segundo. Não era concebível a possibilidade de compreensão da *Gestalt* com base em conceitos abstratos, pois a *Gestalt* era necessariamente corpo e tudo que dele surge estava vinculado diretamente à experiência.

Ao retomar a relação de Goethe com a ciência como “o nascimento da verdadeira ciência”, Gundolf entrelaçou sua compreensão acerca da atividade científica de Goethe com seu próprio desempenho intelectual. Como ressaltou Goethe, Gundolf afirmou, não se podia fazer ciência mediante análise de ideias desencarnadas, sem corpo. O ponto de partida de toda ciência não é “o espírito absoluto, mas a vida condicionada, não apenas conceitos, mas necessidades, não apenas o pensamento, mas o sentido” (GUNDOLF, 1916: 263). Em Goethe se encontrava, de acordo com a compreensão de Gundolf, portanto, o princípio pragmático da atividade científica na modernidade.

Por isso, não somente Goethe, mas todo bom intelectual, todo grande filósofo entendia a função dos construtos conceituais que utilizava. Eles eram imprescindíveis para a organização da realidade, mas não podiam dela se isolar num plano abstrato conceitual. Portanto, nunca se pode

perder de vista “o chão sobre o qual se levantam os pés” (GUNDOLF, 1916: 265). A característica da atividade científica se estendia a todo intelectual. Analisar a obra de uma *Gestalt* não era uma atividade realizada por mecanismos abstratos, por conceitos desencarnados. A *Gestalt*, ou seja, obra, fenômeno do passado, somente era compreensível mediante uma relação pragmática com a realidade na qual agia e sofria.

Gestalt significou para Gundolf uma reação à característica da modernidade, a disjunção entre corpo e *Geist*. O homem significativo era novamente a síntese entre corpo e espírito, o *gesamtmenschliche*. O indivíduo como *Gestalt*, um *Gesamtmensch*, garantia a existência da substância metafísica, elemento metafísico do qual dependia a história e que se manifestava nas obras que os indivíduos deixavam no mundo. Neste caminho, Gundolf afirmou que o indivíduo enquanto *Gestalt* era inseparável da história pois nele a “vida eterna está incorporada no tempo concreto” (GUNDOLF, 1912: 10-11). Nessa dinâmica entre o eterno e o temporal, o indivíduo constitui o meio pelo qual o eterno se temporaliza e se torna apreensível, pois “o eterno apenas existe temporalmente, é palpável apenas como temporal” (GUNDOLF, 1912: 11). Ou seja, a compreensão do *Gestalt* está totalmente atrelada à experiência.

A possibilidade de reconstrução do passado se faz possível via *Gestalt*. Sem ela o passado se apresentava apenas como um amontoado de fatos desconexos, não haveria nada a ser visto. O indivíduo enquanto *Gestalt* era o “tornar-se vivo do espírito”, e um “mundo apenas é possível quando um espírito humano específico se incorpora [*verkorpern*] como *Gestalt*” (GUNDOLF, 1911: 146). Nesse sentido, a história se fundamenta como a atividade de compreender as forças atemporais que são reatualizadas *Gestalt* a *Gestalt*, enquanto indivíduos necessariamente históricos. Dois aspectos são, portanto, significativos.

O primeiro deles é que a compreensão da história via *Gestalt* passa necessariamente pela experiência. Não se trata de um estudo das forças, ou ideias, desatreladas da experiência histórica. As forças de que trata a *Kräftegeschichte* somente existem mediante um corpo que se situa historicamente no mundo e nele age diante da contingência. O agente

racional como *Gestalt* ganha um sentido pragmático que, ao unir corpo e espírito, o temporal e o atemporal, torna-se uma síntese da experiência do tempo preenchida por diversas camadas temporais. A *Gestalt* em seu próprio presente incorpora forças do passado que agem em seu próprio tempo e conforma as expectativas de futuro. O historiador parte das necessidades do seu próprio tempo e das suas expectativas de futuro, volta ao passado via *Gestalt*, a fim de despertar forças atuantes para o seu próprio tempo. As forças, portanto, de caráter atemporal são reatualizadas e transpassadas por inúmeras camadas temporais. As forças que foram temporalmente atualizadas diante das experiências da contingência do próprio *Gestalt* são novamente reatualizadas pelas experiências da contingência do próprio historiador. Nesse caminho encontram-se diversas camadas temporais que se intercalam nas quais diferentes espaços de experiência encontram diferentes projetos de futuro num diálogo intersubjetivo e intuitivo.

O segundo ponto diz respeito à raiz hegeliana na qual repousa a ideia de *Gestalt*. A ideia de que a história trata da reatualização de forças atemporais que passam por uma temporalização diante da experiência do agente racional, o indivíduo significativo enquanto *Gestalt*, parece estar, em parte, assentada na filosofia da história de Hegel (1770-1831). A história significava, para Hegel, o avanço racional do espírito universal e se fundamentava na realização de uma ideia supratemporal que se apresentava temporalmente. Os indivíduos são assim ferramentas utilizadas pelo espírito universal mesmo sem possuir consciência disso, sua liberdade não é arbitrária, mas se encontra sujeita à ação do espírito universal. Para Hegel, o espírito de um povo pode ser considerado um indivíduo que se desenvolve no processo da história universal (HEGEL, 2003: 50). A história de um povo constitui, nesse sentido, a exteriorização do espírito no tempo e “assim, o espírito de um povo é um espírito determinado, que se ergue em meio a um mundo objetivo” (HEGEL, 2003: 66-67; 73).

A filosofia hegeliana em sua relação com a individualidade inaugurou uma nova forma de dar sentido ao passado [*Sinn*], que Gundolf considerou uma síntese entre obra e indivíduo. Hegel trouxera para a história uma

nova maneira de analisar o indivíduo “uma nova perspectiva, na qual os grandes homens eram considerados como as formas de realização do espírito [*Wirkformen des Allgeistes*] e finalmente eram vistos em conjunto com os acontecimentos e com o mundo dos fenômenos [*escheinende Welt*]” (GUNDOLF, 1926: 41). O ser histórico [*geschichtliches Wesen*] não vive em prol de um objetivo utilitário. Ele ganha sentido e razão de ser na totalidade, no espírito universal, na influência que dele sofre e da sua própria influência nos outros a partir da ação do espírito universal (GUNDOLF, 1926: 42). Gundolf compreende o indivíduo enquanto uma existência espiritual que inserido em uma realidade historicamente localizável manifesta o espírito universal.

Eles não são imagens individuais para se admirar ou censurar, nem são ele meios para necessidades e objetivos divinos ou terrenos – nem somente pessoas nem somente obras, mas uma existência espiritual [*geistige Wesenheit*], às quais através de sua existência, do seu caráter específico, mais precisamente com seu caráter e suas particularidades, em uma hora e lugar específicos, efetua uma única realização enquanto aquele indivíduo que traz sentido [*Sinnträger*], liderança e forma de manifestação do espírito universal [*Erscheinungsformen des Weltgeistes*] (GUNDOLF, 1926: 42).

A partir das suas inquietações intelectuais conjugadas a sua crítica da ciência e da cultura, Gundolf entende a filosofia hegeliana enquanto uma reação à teologia (a desunião de homem com relação a Deus), à sociologia (análise utilitarista da sociedade) e ao romantismo (domínio do culto da alma), campos que, segundo Gundolf, buscavam separar o corpo e o espírito. Hegel teria reforçado, de acordo com Gundolf, um princípio metódico que lhe é fundamental: a junção entre obra e indivíduo. O indivíduo e sua obra não eram objetos de pesquisa que deveriam ser analisados separadamente. A obra é a forma pela qual se apresenta o indivíduo que é também dela conteúdo e ambos portam conjuntamente um sentido geral (GUNDOLF, 1926: 43).

Essa concepção da filosofia hegeliana que não é explorada pormenorizadamente por Gundolf em outros textos, parece ter sido amadurecida ao passar de suas obras. Na sua obra de 1916, Gundolf traça uma comparação entre Goethe e Hegel. Gundolf acusa Hegel de ter deixado de lado, ao procurar a ação da razão universal, o aspecto fenomênico do passado, em benefício de uma ideia, força ou substância. Goethe, ao contrário, entendeu a inescapável condição vital da limitação espaço-temporal dos fenômenos, mesmo que estivesse à procura do eterno, da ideia e do divino.

[Goethe] nunca procurou a coisa em si por detrás das coisas, mas ele sabia bem que elas [o eterno, o divino] se encontravam nas coisas mesmas, tanto que ele experienciou no olhar a eternidade, no efêmero a natureza divina. [...] ele [Goethe] ultrapassou a contraposição teórica entre a experiência [*Erfahrung*] e ideia, que ele conceitualmente reconhece, mediante sua forma de apresentação e de seu procedimento científico (GUNDOLF, 1916: 226-227).⁴

Gundolf entendeu Hegel muito possivelmente tendo como critério sua crítica ao conhecimento histórico moderno o qual não buscava reconstruir o diálogo com as forças do passado. Por isso, Gundolf afirmou que a filosofia da história de Hegel buscou sublinhar, mediante um princípio metafísico – o espírito universal –, a existência de um elemento que estaria para além da superfície dos fatos históricos, para além do fenômeno, que governava a história. Assim, Gundolf entendeu que Hegel ao estabelecer um apriori para o conhecimento histórico compreendeu a história não apenas como uma descrição de fatos, que somente poderiam ser devidamente explicados a partir de sua própria historicidade. Hegel “não mostrou novos fatos, mas sim seu sentido e sua fundamento último [*Urgrund*]” (GUNDOLF, 1926: 44). Para Gundolf, o sistema de

⁴ A “Crítica da Razão Pura” foi publicada em 1781 e “A teoria das Cores” de Goethe em 1810. Para Gundolf não havia conexão entre Kant e Goethe. Para Goethe a verdade não seria um princípio absoluto, um critério ao qual a vida faltaria. A relação seria a contrária (GUNDOLF, 1916: 264).

pensamento de Hegel “desde a *Aufklärung* e a Revolução foi o adversário de toda época que procurou proteger mais o passado do que a ordem eterna” (GUNDOLF, 1926: 44).

O conceito de *Gestalt* construído por Wolters e Gundolf apresenta um fundo hegeliano sobretudo em três aspectos. O primeiro deles diz respeito à dependência da metafísica. É importante ressaltar que para Gundolf existia uma substância metafísica que estava para além dos processos históricos, embora deles dependesse. A substância funciona para Gundolf como um apriori, uma vez que o passado apenas pode ser compreendido se, e somente se, o historiador se voltar para o indivíduo significativo que manifesta a substância. Não há reconstrução do passado sem um elemento metafísico fundamental. Desde seu *Shakespeare und der deutsche Geist*, prevalece em Gundolf a ideia de que há forças [*Kräfte*] que podem ser resgatadas do passado por serem ainda imprescindíveis ao presente. Outro ponto: se, para Hegel, os sujeitos não são necessariamente conscientes da ação da razão universal, a *Gestalt* não é forçosamente consciente de sua função no mundo, ou seja, agir para temporalizar o atemporal. Gundolf sugere que a *Gestalt* possuía um instinto, uma força vital que, de maneira geral, diz respeito ao desempenho dessa função.

O segundo aspecto trata da dependência da experiência histórica. O que Gundolf chama de forças somente pode ser entendido quando se considera a existência de uma substância atemporal que se manifesta temporalmente. O pensamento assistemático de Gundolf parece sugerir que as forças são derivadas do mesmo princípio metafísico, a substância. No entanto, há de se ressaltar a total dependência da experiência. A substância se apresenta como força para o presente mediante o retorno intuitivo ao passado via *Gestalt*. Apenas é possível detectar as forças do passado mediante o seu princípio metafísico a partir da substância encorpada no agente, *Gestalt*, que age e sofre no mundo. O esforço intelectual, que Gundolf reconhece como “uma função do nosso pensamento” (GUNDOLF, 1916: 145), de tentar compreender o inacessível não pode ser conduzido apenas por meio de um construto conceitual que desconsidera a vivência. O inacessível quando apreendido

mediante exposições conceituais desemboca em uma análise que se perde e se torna independente da realidade. E para Gundolf, isso não possuía nenhum valor.

O terceiro ponto trata da relação entre o princípio metafísico enquanto uma constante que demarca o *Geist* nacional. O que delimita a existência de um povo é, para Gundolf, sua *Kultur*, que corresponde ao seu espírito nacional, sua identidade. A *Gestalt* constitui formas de cultura que se manifestam, *Gestalt a Gestalt*, no processo histórico. Uma vez que a *Gestalt* dá forma temporal à substância eterna, a garantia da identidade de um povo se manifesta na temporalização de sua substância eterna. Assim, como sugere Hegel, também em Gundolf a existência de um povo é a exteriorização de um espírito – a substância – no tempo, nas condições históricas, na dinâmica entre o temporal e o eterno.

São raros os momentos em que Gundolf tentou explicar a validade da substância em relação ao seu caráter histórico. Afinal, como uma substância atemporal que se molda historicamente no mundo poderia ganhar valor a cada novo presente? Na tentativa de resolver a questão, Gundolf reiterou que o passado era irrepetível, e que as circunstâncias específicas que diziam respeito a um determinado processo histórico não podiam ser novamente reproduzidas. Na lógica de Gundolf, poderíamos entender a ação da substância na medida em que ela se manifestasse nas ações dos indivíduos e na medida em que esses indivíduos excepcionais transformassem os elementos ao seu redor mediante sua ação no mundo, organizando o caos. Evidente que Gundolf não resolveu a questão de como identificar os indivíduos excepcionais e o que seria realmente a substância e como seria possível identificar a presença metafísica da substância nas obras – ação no mundo – dos indivíduos. Resta, portanto, uma relação intuitiva com o passado que não deixa de ser, ao mesmo tempo, uma tentativa de racionalizar os processos históricos dando um claro sentido para a história: a ação da substância metafísica, moldada historicamente, no decorrer dos processos históricos, em uma relação prática com o presente.

Nós nos perguntamos, a partir dos *Gestaltungen* e da incorporação da substância no passado, o que condiciona ou

até que ponto aquilo que foi criado influenciará aquilo que será criado! Cada nova obra mostra a vida, algo incomparável e único: nas suas formas mais elevadas ela se expressa típica e completamente. Como pode algo que é único ter uma validade geral? Exatamente até agora como a substância – o geral [*allgemein*] – ganha forma na singularidade [*einmalig*]. A substância, que uma, é o princípio que forma e conduz toda a vida, influencia em gradações de densidade, forma, se torna realidade na transição do caos profundo e guia até a versão e contornos claros, e nós decidimos os valores humanos depois de expressar definitivamente em que grau ela circunda a *Gestalt*. No topo dessa gradação estão os grandes homens, que emprestam sentido à vida total [...] em poucos a substância emana do coração e se torna corpo: bons e heróis. [...] eles se expressam como ação ou obra ou ser [*Wesen*] (corpo) e são tão maiores à medida que a matéria do mundo [*Weltstoff*] se forma em seu interior, quando mais alcançam o caos do mundo (GUNDOLF, 1911: 27).

Na obra sobre Shakespeare, o conceito de *Gestalt* de Gundolf sofreu o que se poderia chamar de expansão, mas a relação com a substância permaneceu. De modo geral, Gundolf entendeu com o conceito de *Gestalt* não somente Shakespeare, mas estendeu o conceito a seus personagens. De acordo com Gundolf, *Gestalten* como “Hamlet, Lear, Macbeth, Antonius, Coriolanus e seu comportamento com o mundo [...], dá-nos razoavelmente o que aconteceu com Shakespeare naquela época” e para isso era necessário ler “essas histórias não como confissões conscientes da vivência, mas como fenômeno involuntário de sua vida na matéria apreendida” (GUNDOLF, 1928: 348 Bd 2).

Gundolf construiu uma dicotomia entre *Person* e *Gestalt* que reiterou o seu pensamento anterior. A “pessoa” constituía o *Geist* histórico, limitado por circunstâncias sócio-culturais. A pessoa é aquilo que se poderia considerar filha das suas próprias condições históricas. A *Gestalt* mantém a relação com a transcendência. O grande poeta, nesse caso Shakespeare, não somente foi uma *Gestalt*, como construiu *Gestalten* através das quais expôs sua relação com a transcendência. *Gestalt* “são as formas nas quais

Shakespeare resplandece toda a transcendência” (GUNDOLF, 1928: 127 Bd 1). Nessa lógica, a “pessoa” seria a imanência, pois viveria dentro da experiência possível, no sentido kantiano, enquanto a *Gestalt* ultrapassa a imanência, alcançando a transcendência. Nessa relação, pode-se dizer que nem todo *Geist* seria uma *Gestalt*, mas toda *Gestalt* seria um *Geist*, pois sua condição histórica é inescapável. Essa junção aparece, para Gundolf, por exemplo, em Hamlet, um *Geist* que se constituiu a partir da ação de Shakespeare como uma *Gestalt* que construiu uma *Gestalt* em Hamlet. Esse *Geist* “como uma forma de ser [...] como um reino humano e um poder metafísico” (GUNDOLF, 1928: 79 Bd 2).

É notável que Gundolf tenha insistido na transcendência, bem como na “força” pragmática do passado. No entanto, sua ideia de *Substanz* possui uma relação mais acentuada com o processo de desenvolvimento formativo da *Gestalt*. No caso de Shakespeare, a prevalência da substância acontece em suas grandes tragédias, a começar por *Julius Caesar*, pois dependeu do processo de maturidade do poeta. Assim, nas tragédias maduras de Shakespeare, as condições históricas deixam de ocupar o lugar fundamental e a substância prevaleceu como objetivo do poeta, assim como deve ser para quem a pesquisa (GUNDOLF, 1928: 6; 110 Bd 2). Júlio César era, na perspectiva de Gundolf, uma *Gestalt*, por isso não podia ser considerado apenas um homem isolado, “mas força do seu fervor divino, apesar das suas fraquezas humanas, é o império que nesse mundo se tornou carne” (GUNDOLF, 1928: 8 Bd 2). Na tragédia de Goethe, a primeira parte englobava o César histórico enquanto a segunda parte o ahistórico, o que não passa [*Unvergänglichliches*]. Por isso, a morte de César por Brutus nada significa do ponto de vista da substância, pois constitui apenas a morte do homem histórico (GUNDOLF, 1928: 12 Bd 2). Coube a Shakespeare, mediante suas próprias condições históricas, delimitar o que estava para além dos vestígios históricos quando se voltou para Julius Caesar, também um homem histórico. Gundolf, a partir de seu próprio tempo e da sua leitura de Shakespeare, procurou as forças do passado que se tornaram significativas para o presente, intercruzando tempos, experiências e espaços históricos diversos.

No final do primeiro volume de *Shakespeare. Sein Wesen und Werk*, Gundolf ressaltou a importância de Stefan George como uma *Gestalt* e sua importância para a tradução para o alemão dos sonetos de Shakespeare. Gundolf não mencionou sua coparticipação no projeto desenvolvido por ambos. Em 1928, Gundolf e George se encontraram apartados. George havia possibilitado aos alemães o acesso aos sonetos de Shakespeare para além das palavras, pois ao germanizá-lo [*eindeutschen*], o havia trazido para o espírito alemão. Gundolf iguala George a Shakespeare, ambos *Gestalt* que organizam o caos de uma realidade em decadência.

Que nós possamos compreender os sonetos acabados, até a sua claridade e escuridão, agradecemos ao poeta que os germanizou: Stefan George. Ele renova seu sóbrio fervor, [...] ele os percebe como representação [*Bild*] e ato como a eterna “luta do homem contra o homem e do animal contra a terra” a partir do qual somos expectador ou vítima. As palavras de George são a presa solitária de um espírito endêmico e inicial, terreno, mas não um espírito temporário. [...] Comum a ambos é o ardor e a vitalidade [*Schwungkraft*] da alma superior, não obstante se tarde, noite ou manhã do mundo em perigo (GUNDOLF 1928: 467 Bd 1).

Na perspectiva um tanto pessimista de Gundolf, seu mundo estava em decadência e, logo, a necessidade de uma *Gestalt* lhe era imprescindível. Eis o papel de George no tempo em que viveu. Gundolf proferiu, em dezembro de 1913, uma conferência na Universidade de Göttingen, *Stefan George in unsrer Zeit* [Stefan George em nosso tempo]. A conferência foi publicada, primeiro no mesmo ano da conferência e, em 1921, veio a lume novamente em uma coletânea de artigos de Gundolf, *Dichter und Helden*.

Gundolf retoma a questão da dialética entre o temporal e o atemporal, um ponto de vista que havia escolhido “não como esteta, mas precisamente como historiador” (GUNDOLF, 1921: 60). O papel histórico de George, assim como de toda *Gestalt*, era temporalizar o eterno no mundo. “Em um tempo, que, com consciência e orgulho, mais que antes”, entendia o tempo enquanto “mudança, desenvolvimento,

progresso”, George “sustentava vivo o pensamento de que existiam leis e valores eterno, um ser eterno” (GUNDOLF, 1921: 61). Em oposição à forma do pensamento moderno, o poeta representava uma “humanidade supra-histórica” (GUNDOLF, 1921: 59). Como toda *Gestalt*, Gundolf entendeu que George não era “apenas um pedaço da história, um conjunto de causalidades históricas” como pregava o sentido histórico moderno, pois, “o ser, o âmago de um homem, sua natureza, é mais profunda que sua história” (GUNDOLF, 1921: 59).

Acoplada à sua crítica da cultura, Gundolf considerou George indispensável pois que “um homem absoluto viva e influencie é, para o espírito alemão, mais sagrado que todo o progresso da técnica, é mais importante para a alma alemã que todo programa cultural” (GUNDOLF, 1921: 68). Na sua época, na qual somente existia o agora [*Jetztzeit*], a eternidade precisava ser restabelecida pela *Gestalt*. Era um tempo propício para a “morte do espírito”, e somente a *Gestalt*, George, que fazia novamente da linguagem “a essência da humanidade [...] uma força cósmica fundamental” (GUNDOLF, 1921: 65) podia solucionar assim a modernidade caótica.

O homem, a vida pragmática, é sua medida, o estímulo para o desenvolvimento de qualquer trabalho intelectual. O indivíduo significativo se encontra no centro da organização da sua *Literaturgeschichte* enquanto uma *Geisteswissenschaft*. Quando Gundolf olhou para as obras – a literatura e a poesia, sobretudo, - como expressão da vida, buscou sublinhar que nos grandes homens se encontrava encarnado o espírito vivo. E uma vez vivo, pragmático. A *Gestalt*, centrada na ideia de vida, transforma a partir dessa ideia e do seu ser em união com o divino e mediante uma unidade cultural o que a história apresenta apenas como um “fato vazio” (GUNDOLF, 1928: 293 Bd 1). Esse processo é característica da ação da *Gestalt* no mundo, mas é, principalmente, pressuposto para aquele que se volta para o passado a fim de não torná-lo apenas uma coleção de fatos vazios.

A *Gestalt* de Gundolf evidencia seu esforço em restabelecer a importância do indivíduo para as ciências humanas. Diante da influência e do fortalecimento da metodologia impessoal das ciências naturais

que atingia as ciências humanas e do reforço das investigações que ressaltavam o aspecto coletivo da sociedade em detrimento do individual, Gundolf procurou pela ação do indivíduo que se comportava, em grande parte como um desvio. O conceito de *Gestalt* formulado por Gundolf, marca a característica humanista do seu trabalho. O humanismo, “essa exigência, que o homem seja a medida do tempo, não o tempo a medida para o homem” (GUNDOLF 1921: 64). Pois “quem conhecesse todos os homens, conheceria toda a história”⁵.

Kräftegeschichte como mito

A partir da afirmação de que existia uma substância atemporal que se manifestava temporalmente nas obras dos indivíduos significativos e que poderia ser localizada a partir da vivência [*Erlebnis*], Gundolf compreendeu a história como *Kräftegeschichte*, uma história das forças ou energias. De acordo com Gundolf, *Kraft* era coincidente com o corpo [*Leib*] que não era redutível à matéria e assim, a morte significava a vitória da matéria sobre força (GUNDOLF, 1911: 25). Na introdução de seu *Shakespeare und der deutsche Geist*, Gundolf expôs sua intenção em produzir uma *Kräftegeschichte*. As experiências históricas do passado apreendidas pelas manifestações culturais – sejam elas ideias, obras, matéria [*Stoff*] não constituem um fim em si mesmo. As manifestações culturais constituem “resíduos da *Kräftegeschichte*” e, portanto, um “meio” para o pesquisador, não seu objetivo final (GUNDOLF, 1947: IX). Ou seja, de acordo com a perspectiva de Gundolf, a obra – ação no mundo do *Gestalt* – é o fenômeno mediante o qual seria possível compreender o passado. A partir da obra de uma *Gestalt* era possível realizar a *Kräftegeschichte*, conectar-se intersubjetivamente com a individualidade em seu próprio tempo e despertar as forças do passado para o presente.

⁵ Gundolf a Leonie Gräfin Keyserling, 29 de maio de 1911 (BOCK, 1965: 79-80).

A história não deveria se comprometer em compor uma crônica de fatos, deveria buscar distanciar-se de seu objetivo antiquarista, e focar na apreensão das “influências vivas” substanciais das experiências históricas do passado. A história tem a ver necessariamente com o vivente [*lebendig*] e por essa razão, ao buscar reconstruir a *Kräftegeschichte* de Shakespeare no espírito alemão, Gundolf reiterou que sua obra “não tinha a ver com as coisas passadas, mas com o presente: àquilo que ainda diz respeito diretamente à nossa própria vida” (GUNDOLF, 1947: 1). Gundolf estendeu seu ideal de *Kräftegeschichte* para as *Geisteswissenschaften* de modo geral, pois somente a partir das forças seria possível compreender corretamente o passado que não consistia em uma existência simplesmente empírica. Metodicamente, Gundolf parte do pressuposto de que não é possível alcançar a totalidade empírica do passado. Os vestígios do passado eram o caminho percorrido para alcançar as forças do passado para o presente. Nem todo o passado possuiria potencial para tornar-se força para o presente.

O conhecimento histórico para Gundolf, atrelado à *Gestalt*, trata do vir a ser do divino no mundo, e se relaciona com uma dimensão cósmica. A experiência do tempo como a presença da eternidade no mundo e a revalorização passa pela união do indivíduo com o cosmos. O cosmos está em oposição ao caos, ou seja, à experiência da modernidade, e é definido por Gundolf como “o ordenamento finalizado, imutável e legítimo de todo ser” (GUNDOLF, 1921: 35). O indivíduo significativo coexiste com a experiência cósmica que transforma o material disponível no mundo circundante, ele é expressão da união com o divino e possibilidade da existência do mesmo no mundo em plena oposição com o caos.

[...] não apenas como pessoas são eles “eternos” pois eles mudam. O que os especifica, destaca e une nós designamos com a palavra “cósmico” – uma palavra-chave, duvidosa como toda palavra-chave e tem o perigo de cair em um eco vazio [...]. Cósmicas são para nós aquelas forças da vida definidas, que lhe [o indivíduo] possibilitam ser capaz de apresentar ou expressar um mundo total legítimo [*gesetzlich*] ou ser um símbolo [*Sinnbild*] da força criativa do mundo que dá forma [*gestaltet*] a toda matéria-prima (*Chaos*) para um

cosmos humano. Então veneramos nós Dante, Shakespeare, Goethe como poetas cósmicos. A oposição ao cósmico (e elucidado mediante limitações) é simplesmente a pura matéria [*stoffliche*] (*chaotische*), por consequência o mecânico, através de objetivos separados, ordenação do entendimento e da intenção, não através de forças totais [*Gesamtkräfte*], espírito e alma, criação [*Gebilde*]. [...] As características necessárias ao “cósmico” são a totalidade, centralidade, vida, *Gestalt*, espírito, alma – direcionada ao todo da humanidade [...]. Enfim, nos homens mesmos deve se encerrar a força cósmica (GUNDOLF, 1921: 51-52)⁶.

Desde que o homem se tornara a medida para todas as coisas, ou seja, desde o Renascimento, na linha de interpretação do historiador da cultura do renascimento na Itália, Jacob Burckhardt, o homem havia se transformado em um “complexo de forças” (GUNDOLF, 1916: 118). Esse complexo de forças que o homem poderia carregar não portava “a razão universal [*Weltvernunft*] e o mundo da matemática” (GUNDOLF, 1916: 118). Essa característica titânica que Gundolf identificou em Goethe, o indivíduo excepcional contra a sociedade racionalizada, é uma característica geral de toda *Gestalt*, pois toda *Gestalt* apresentava-se como portador de um complexo de forças atemporais, porém apresentadas temporalmente no mundo. Comparado aos “homens normais que enxergam apenas os fenômenos [*Erscheinungen*], objetos, oportunidades”, a *Gestalt* alcança “as forças de onde brotam os fenômenos” (GUNDOLF, 1916: 156), e nesse sentido todo fenômeno traz as forças atemporais, ou seja, a substância. Se toda obra é um aspecto fenomênico que surge da vivência da *Gestalt*, é ela também portadora da substância.

Embora Gundolf tenha considerado todo o ser de um indivíduo como uma unidade, isso não significou que a análise dessa unidade não poderia passar por um processo racional metódico de organização. Todo indivíduo significativo possui um desenvolvimento geral cuja característica maior não é a “substituição de uma característica anterior por outra, mas seu

⁶ O que está entre parênteses e não entre colchetes pertence ao texto original (GUNDOLF, 1916: 89).

envolvimento [*Um=ringung*].” Nesse sentido, tal não significa que outros períodos não se relacionem com esse desenvolvimento geral. Eles apenas ainda não foram observados com relação ao todo (GUNDOLF, 1916: 551).

É notável que Gundolf, a partir de uma noção de pragmática, do efeito [*Wirkung*], organizou metodicamente seu *Goethe* em três partes. A primeira trata do jovem Goethe centrado em si mesmo, não dedicado a influenciar, embora, cabe sempre lembrar, a tendência geral do indivíduo já se encontrasse no poeta. O segundo Goethe, aquele da viagem à Itália, estava concentrado na sua própria educação e não na formação da sociedade alemã. E o último Goethe engloba a fase após a morte de Schiller, formador e educador da nação. A obra indica que Gundolf produziu uma análise na qual pretendia entender a formação de um *Dasein* cujas características estariam dadas: uma unidade, mas que se formava e se desenvolvia conforme suas experiências históricas e sua vivência no mundo. O mesmo fio condutor foi utilizado por Gundolf em *Shakespeare und der deutsche Geist*. Divida em três, a obra conduziu ao entendimento de como Shakespeare foi lido e interpretado pelos alemães até alcançar a validação pragmática que Gundolf considerou correta. A primeira parte tratou do Shakespeare lido apenas como *Stoff*, matéria. A segunda englobou a influência do racionalismo em Lessing e Wieland. Por fim, a terceira parte trouxe os autores que inseriram Shakespeare no espírito alemão, passando por Herder e Goethe, chegando a Schiller e o classicismo.

A obra de 1928, embora não tenha perdido de vista a função pragmática, não se organizou com base nesse elemento metódico. Sua organização é cronológica e segue a produção de Shakespeare: iniciou-se com *Titus Andronicus* e terminou com *A Tempestade*. Gundolf não separou metodicamente sua própria obra em partes, em função da pragmática, mas tratou de dividir a obra de Shakespeare conforme sua dimensão pragmática. Essa organização metódica operada pelo pesquisador constitui uma racionalização dessa unidade. Diante de uma “massa histórica”, era preciso organizá-la. Para Gundolf, parecia muito evidente que essa organização metódica passasse necessariamente por uma validação cultural.

Nós somos conscientes de que o *Dasein* de um homem é uma unidade e essa divisão [de Gundolf] é um auxílio metódico do observador que a apresenta, não a essência absoluta do que é observado: temos então sempre uma validade aproximada. Nós podemos apenas organizar uma massa histórica a que se atribui valor [*gegliederte Gültigkeit*]. Nós podemos acolher uma massa histórica em nós apenas de forma estruturada, e colocamos uma cesura onde, para nós, estão novas características de um todo unificado, que se tornam-se claras diante de outras características notadas (gundolf, 1916: 525).

Nos indivíduos significativos culturalmente, na perspectiva de Gundolf, que integravam o reino espiritual, existia claramente um passado que era “força (não matéria), uma situação (não um objeto), influência (não conhecimento)” (GUNDOLF, 1912: 1). O passado possuía assim uma força viva capaz de atuar no presente. Essas forças, tema da *Kräftegeschichte*, não podiam ser compreendidas se o passado constituísse para o historiador apenas um acúmulo de matéria [*Stoff*] e se fosse compreendido como um objeto de pesquisa que nada tenha a ver com o presente. O fato de as experiências históricas do passado ocorrerem em outra realidade temporal em relação ao presente, não impede que sua força nele atue. O que se apreendia do passado não eram simples aforismos, “mas introspecções válidas da verdade “eterna” da experiência humana” e se tornavam para o hoje uma realidade profunda e uma “verdade pragmática” (GUNDOLF, 1928: 73 Bd 2).

A *Kräftegeschichte* não se desenvolvia a partir de uma análise que olhe somente para o coletivo. A força do passado que se reconectava ao presente unia-se totalmente à ação do indivíduo, a *Gestalt* de Gundolf. O coletivo, entendido como uma unidade cultural, somente pode ser alcançado via *Gestalt* pois esta representava a unidade cultural em sintonia com a experiência cósmica. Por essa razão, nem toda a obra de uma *Gestalt* deveria ser analisada pelo viés da *Kräftegeschichte*. Na perspectiva de Gundolf, esse seria o caso das comédias de Shakespeare. Por ainda se encontrarem influenciadas pela “mentalidade coletiva” do medievo, ainda não destacavam o papel do indivíduo significativo. Assim, as comédias

shakespearianas, apesar do “grande sentimento poético de Shakespeare”, não configuravam uma “força histórica” (GUNDOLF, 1928: 124 Bd 1). O mesmo se dava com as primeiras tragédias. *Richard II* possuía seu “limite histórico” e foi a partir dele analisada. Não apenas porque a peça de Shakespeare fosse uma obra histórica, mas porque “sua tragédia tinha um limite temporal na mudança do sentimento do Estado, assim como suas comédias tinham sua fronteira na mudança dos costumes” (GUNDOLF, 1928: 252 Bd 1). Gundolf acreditou que era necessário compreender, mesmo nesse limite histórico, a crença de Shakespeare em seu próprio presente que, para nós, aparece como algo perdido. Ademais, “*Richard II* é certamente criação do coração de Shakespeare [...] tolerável ao seu fiel monarquismo” (GUNDOLF, 1928: 255 Bd 1).

No entanto, o olhar pragmático de Gundolf continuava a existir e, em alguns momentos, ganhou uma dimensão mais palpável. Apesar de os dramas acerca dos reis em Shakespeare “não se perguntarem apenas pelo sentido eterno do heroísmo e da vontade por poder”, (GUNDOLF, 1928: 253 Bd 1) levavam o leitor a refletir sobre uma característica do Estado que se tornou duvidosa desde a Revolução Francesa: a ligação do povo inglês e seu orgulho com a monarquia. Gundolf, entretanto, não teceu maiores comentários.

Com base na relação intersubjetiva entre o historiador que trazia para o presente as forças ativas do passado mediante a análise do indivíduo significativo, Gundolf entendeu que a história se fundamentava numa troca de influências entre o homem criativo – *Gestalt* – e aquele que o analisava. A história se constituía enquanto “a troca de influência [*Wechselwirkung*] entre o homem criativo e o receptivo. [...] e feridos são aqueles que não tem antepassados, não têm um passado vivo: não têm nem presente nem futuro. Quem é do presente é sempre do passado” (GUNDOLF, 1912: 3).

Quando Gundolf insistiu que o objetivo da história, sua função, é despertar as forças para o presente, mediante a existência da substância metafísica, isso não significou, cabe lembrar, que se podia deixar de entender os homens inseridos em suas respectivas experiências históricas.

Esse elemento do pensamento de Gundolf se apresentou, na maioria das vezes, de forma confusa e esteve conectado às suas reflexões sobre as possibilidades de dar sentido ao passado. Um dos sentidos da história enquanto ciência era a construção de um passado como fim em si mesmo, como acúmulo material [*Stoff*], e isso já está claro. Em outro momento, Gundolf entendeu que o sentido histórico de seu tempo se concentrava no esforço, desnecessário e prejudicial, em construir analogias com o passado a fim de explicar as causas das experiências do presente a partir de uma relação causal com o passado. Enganam-se os historiadores ao se perguntarem “como eu faço isso [o passado] ficar claro para meus contemporâneos a todo custo?”. Pelo contrário, devem sempre indagar “como foi isso?” (GUNDOLF, 1921: 49).

Gundolf não discordou, portanto, da tradição historicista, ao entender que as experiências históricas devem ser entendidas como inseridas em seus respectivos contextos. Não era possível procurar no passado uma relação causal com o presente a partir de um princípio, como as filosofias da história, ou por analogia. Uma vez que as condições históricas se modificaram, as experiências históricas do passado não podiam ser analisadas fora delas. Gundolf reconhece que existia na contemporaneidade do historiador um ponto de vista [*Blickpunkt*] que o acompanhava em sua apreensão do passado.

Gundolf não duvidou do ganho metódico das *Geisteswissenschaften*. Não questionou sua validade para os estudos de cunho histórico. Compreendeu, entretanto, que o esforço intelectual não devia se voltar apenas para o desempenho de regras metódicas. De maneira geral, pode-se acentuar que Gundolf buscou construir um conhecimento fundamentado não apenas no seu aspecto material e nos acontecimentos, mas que fosse além disso. O aspecto material da vida de uma *Gestalt* tornou-se, para Gundolf, o caminho para o alcance das forças atemporais. Para Schmitz, não é possível determinar a influência de Gundolf em uma escola específica ou em seguidores, mas apenas em seu empenho para entender a literatura a partir de um novo olhar voltado para a vida (GUNDOLF, 1921: 47).

A história se constitui para Gundolf como a temporalização da eternidade [*Zeitwerdung des Ewigen*] e por isso “não há nenhum passado, apenas graus diferentes de influência da eternidade” (GUNDOLF, 1921: 47). Gundolf aproximou o historiador ao poeta, pois “tudo o que foi é para o estimado historiador, ao mesmo tempo, humano e atual [*gegenwärtig*] [...] e ao mesmo tempo único..não irá se repetir” (GUNDOLF, 1921: 49). Gundolf retomou Aristóteles, que afirmava dizer que a poesia dizia respeito ao domínio do geral, que organizava os acontecimentos em uma totalidade articulada. O sentido histórico apontado por Gundolf como correto se constitui enquanto “uma adivinhação [*Divination*] que reforça a penetração da visão [*Anschauung*] interior nas condições históricas irrepetíveis do passado” (GUNDOLF, 1921: 49). Essa ideia se apresenta desde muito cedo em Gundolf, o sentido histórico dado pelos historiadores de seu tempo não podia experienciar o passado com o atual e assim nada podia restar ao presente.⁷ Além disso, o aspecto da adivinhação reforça o caráter intuitivo da pesquisa histórica.

É bastante evidente que, para Gundolf, o ofício do historiador era contíguo ao do poeta. A forma como Gundolf entendeu ambas as tarefas estavam conjugadas à sua crítica ao racionalismo. A linguagem era elemento vivo para Gundolf, independente do formato no qual se apresentava. Assim como a história, a poesia não se constituía enquanto um trabalho mecânico. A poesia era expressão da vivência e por isso para uma “poesia viva” a importância das métricas e dos gêneros nunca poderia ser uma prisão, pois ela provinha, sobretudo, de uma “corrente de forças” que passava pelo indivíduo (GUNDOLF, 1916: 436). O que Gundolf denominou como um “sentido poético” para Shakespeare era válido para os estudos históricos. Em caminho oposto aos naturalistas modernos que buscavam no desenvolvimento da vida diária entender o desenvolvimento da alma, aquele que se voltava ao passado a partir de um sentido poético, procurava por uma compreensão baseada em forças que ultrapassam os aspectos sensíveis da vida (GUNDOLF, 1928: 101 Bd 2).

⁷ Gundolf a Wolfskehl. 15 de maio 1905 (KLUNCKER, 1977: 12 Bd 2).

Um dos compromissos do historiador era identificar na história o eterno e separá-lo do passado morto [*Stoff*]. Para o desempenho dessa tarefa de caráter intuitivo, Gundolf operacionalizou a *Ehrfurcht* [veneração] como um pressuposto para o ofício do historiador. Antes de qualquer preocupação metódica, aquele que se voltava para o passado devia possuir veneração e entusiasmo. O princípio da veneração tinha por função reforçar o caráter intuitivo do conhecimento, uma vez que não podia ser explicado pormenorizadamente por Gundolf. Veneração trazia à superfície a ideia de que o conhecimento somente se fazia possível com uma relação intuitiva e mesmo sentimental com o passado, a partir de uma recusa à prática científica cujas análises se baseavam fundamentalmente no método avesso à vida (GUNDOLF, 1916: 7). No pressuposto da veneração, Gundolf operou uma junção entre o conhecimento científico e a crença.

A exatidão e a pureza são as exigências pressupostas de todo trabalho científico com a obra do gênio, elas são sobretudo o selo de uma dedicação séria a ele: mas o método não deve constituir o objetivo final [...] Tão importante quanto a liberdade do olhar para os fatos é a veneração diante dos indivíduos significativos [*Gestalt*], e nós não devemos nos deixar persuadir por nenhum outro grande aparato conceitual ou filológico, nós poderíamos experimentar mais do ser [*Wesen*] de um poeta do que da nossa própria capacidade de vivenciar [*Erlebnisfähigkeit*], isto é, enfim: oferecer a capacidade para amar. Nós nos perguntamos de tempos em tempos: por que nós pesquisamos a obra de um poeta, por coincidências externas ou por uma necessidade interna? (GUNDOLF, 1916: 8)

No entanto, de forma esparsa, Gundolf acrescentou uma característica ao princípio da *Ehrfurcht*: ela era uma característica nata do indivíduo e não se deixava aprender [*lernen*]. O ensino poderia indicar a direção e o objetivo, mas somente isso. Nessa questão não seria exagerado sublinhar a relação que Gundolf criou com o Círculo de George. Nessa perspectiva, era muito provável que poucos possuíssem *Erfurcht* para olhar corretamente para

o passado. O Círculo aparece como modelo ideal no qual todos os seus membros teriam veneração diante do passado e por esta razão estariam capacitados para trazer as forças do passado para o presente.

O princípio da *Ehrfurcht* é um elemento do pensamento de Gundolf que deriva, muito provavelmente, de sua relação mestre-discípulo com Stefan George. Veneração parte do princípio do amor incondicional diante dos indivíduos excepcionais e se constitui como um fator intersubjetivo inerente à interpretação de qualquer obra deixada no mundo pelo indivíduo. *Ehrfurcht* aparece para Gundolf também como um valor que precisa ser restabelecido para a juventude alemã, por isso “a veneração é o mais belo direito e o mais puro dever da juventude!”⁸

A história deve ser sentida sempre como atualidade [*gegenwärtig empfinden*] e assim o “sumo verde” – o passado enquanto *Stoff* – amadurece em nós tornando-se “vivo”.⁹ A temática da *Kräftegeschichte* está em diálogo com a ideia de indivíduo significativo, que reunifica o corpo e o espírito na modernidade. O que importa para a *Kräftegeschichte* é sobretudo a ação do indivíduo. Gundolf associa à ação do indivíduo significativo sua importância para um povo. Na sua perspectiva, a ação do indivíduo, mesmo quando compreendida a partir de um povo, é mais significativa que a investigação das circunstâncias e opiniões coletivas. Gundolf reforça sua tentativa constante de resgatar o papel do indivíduo nos processos históricos em detrimento das ações coletivas. No entanto, determinar quais indivíduos realizaram a síntese do corpo e do espírito continua sendo uma tarefa, ao que tudo indica, essencialmente intuitiva. A convicção de que a síntese foi realizada mediante a ação do indivíduo excepcional se apresenta como um pressuposto para a compreensão de um passado em conexão com o presente.

Para a história do espírito não importa muito em que medida a síntese entre corpo e espírito ocorreu, até qual etapa ela se completou: que ela tenha ocorrido sobretudo, se também em

⁸ Gundolf a George. 17 de setembro de 1899 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 40).

⁹ Gundolf a Wolfskehl. 10 de janeiro de 1905 (KLUNCKER, 1977: 5 Bd 2).

uma pessoa e sob quais circunstâncias, isso é significativo para a *Kräftegeschichte* que nós buscamos escrever. Um único homem no qual se completa a nova síntese, mesmo para o povo, por fim é mais importante que as transformações das opiniões do povo [*Volksmeinungen*]. Um sentimento por Goethe, mesmo para o destino da massa, é mais importante que toda a epidemia da massa [*Massenepidemie*] (GUNDOLF, 1947: 254).

Uma das tarefas da *Kräftegeschichte* é construir símbolos para o presente. Mais uma vez, Gundolf aproxima o historiador ao poeta que mediante vestígios constroem símbolos que têm por função despertar, como sugeriu Humboldt, o sentido para a realidade (HUMBOLDT, 2010: 86). Apenas o indivíduo significativo pode se constituir enquanto símbolo. O conceito de símbolo está conectado ao ideal de homem total, a unidade entre corpo e espírito, a comunhão com a unidade cultural, somente pode se revelar através do indivíduo que se torna símbolo.

O conceito de símbolo é contraposto por Gundolf ao de alegoria em uma relação de oposição e assimetria assim como fizera com os conceitos de *Kultur* e *Zivilisation*, com os quais estão diretamente conectados.¹⁰ Símbolo somente pode se expressar no mundo mediante o corpo. Por isso, *Gestalt* e *Symbol* aparecem no pensamento de Gundolf conciliados e, muitas vezes, como sinônimos. Símbolo diz respeito à *Gestalt* que porta a substância metafísica atemporal. O símbolo é a presença do eterno no mundo, a temporalização do atemporal. O símbolo é o homem total, relaciona-se com o seu ser [*Wesen*], com a vida e, neste sentido, com a vivência. Centrado no indivíduo, o símbolo, ao ganhar abertura hermenêutica, garante o diálogo entre o passado, o presente e o futuro, possuindo assim um papel pragmático. O símbolo foi articulado ao fluxo da experiência, é o modo de articulação entre as temporalidades.

¹⁰ Em Goethe, símbolo era um conceito estético que comunicava a função de se referir ao campo daquilo que não era pesquisável. Gundolf retomou o conceito de símbolo enquanto uma força a ser irradiada e disso se segue que o fundamental era que a seleção do símbolo adequado orientando para a matéria se desse em uma relação privilegiada com o todo (ARRIGHETTI, 2008: 126).

Não por acaso, Gundolf acusou o surgimento do sentido histórico moderno como a causa da destruição do valor simbólico do passado. Na perspectiva de Gundolf, “no momento em que o “sentido histórico” se fez espalhar [...] cada mundo perdeu seu valor simbólico” que conduzia à situação atual, um “palco de circo” (GUNDOLF, 1916: 304-305). Quando não perde seu valor simbólico “o passado não é passado, mas é eterno” (GUNDOLF, 1916: 305). Nesse ponto, Gundolf clama arduamente pelo valor poético simbólico da história. Com o advento e consolidação da ciência histórica, no decorrer do século 19, ocorreu a desvalorização do valor simbólico do conhecimento histórico. Na realidade da especialização científica “onde há um Mommsen e um Ranke, um Schiller não é possível”. Por isso, na visão de Gundolf, restam duas opções àqueles que se voltam para o passado. “ou sente-se, como os medievais ou ainda como Shakespeare, todo o passado como parábola, como semelhante ao presente”, ou “vivencia-se um mundo específico como atemporal [*überzeitlich*], como os contemporâneos de Winckelmann e Goethe”, se assim não for “a história está poeticamente morta” (GUNDOLF, 1916: 305).

Por suavez, ao conceito de alegoria Gundolf atribuiu a superficialidade das relações abstrato-conceituais distantes da ideia de ser e do princípio da vivência. Alegoria era o mundo sem substância dominado pelo racionalismo moderno. Era o mundo das ideias sem corpo, da experiência da desintegração e da falta de unidade entre indivíduo e cultura. Por isso, o símbolo era ser, vida. A alegoria constituía um mundo dominado por uma teia de relações abstratas. Símbolo e alegoria eram, para Gundolf, formas de interpretação do mundo. A primeira fundamentada no princípio da vivência. A segunda baseada no racionalismo.

Símbolo se expressa, se incorpora, é corpo. Alegoria significa, é sintoma. Símbolo é *Gestalt* de um ser, é seu sinônimo, apresenta o que ele é. Alegoria se relaciona com algo que não é. No símbolo está a junção da forma e do conteúdo ao mesmo tempo: um conteúdo é concebido como forma. [...] Ao símbolo pertence a vida total. [...] À alegoria pertence o puro pensamento subordinado às convenções. Símbolo surge, onde surge um *Gestalt* que vive [*seiendes Gestalt*].

Alegoria onde se procura ou se encontra uma *Gestalt* pensada [*gedachte Gestalt*]. Alegoria é uma relação, símbolo é um ser (GUNDOLF, 1947: 1-2).

A dicotomia criada por Gundolf entre alegoria e símbolo se relaciona com o papel do indivíduo no mundo. A antiguidade era dominada pelo símbolo, pois o indivíduo era expressão de uma coletividade, era o homem total. A modernidade era dominada pelo racionalismo, portanto era fundamentalmente alegórica. A *Gestalt* constitui, nesse sentido, a possibilidade do restabelecimento do símbolo na modernidade. O homem total deixa de ser regra e passa a ser um desvio, no entanto, fundamental.

O indivíduo não aparece [na Antiguidade] como um objetivo em si, mas como um representante das totalidades, o mundo é mais simples, mais fechado, as totalidades são também na Antiguidade, representantes do individual. Também o tipo grego vem de uma forma conjunta e simples de vivência, ela é uma monumental de simbolização: o racional provém da necessidade matemática de transformar tudo em fórmulas cognoscíveis. Em síntese, todos os caracteres dos gregos e de Shakespeare são símbolos, todos os caracteres do racionalismo são alegorias (GUNDOLF, 1947: 61).

Na perspectiva de Gundolf, a produção de símbolos se associa com a construção de representações míticas do passado que ganham novo sentido a cada novo presente, a cada nova experiência com o tempo e a cada nova necessidade de reinterpretação dos processos históricos (GUNDOLF, 1947: 205). Gundolf conectou o conhecimento histórico à capacidade de formar representações míticas a serem apropriadas pragmaticamente pelos homens do presente a fim de lhes auxiliar na compreensão do seu próprio tempo. A ideia de uma representação mítica do passado que é sempre atual, vincula-se diretamente ao conteúdo metafísico da história, a presença da substância atemporal que se molda temporalmente via *Gestalt*. Nesse caminho, a obra do indivíduo significativo ganha, aos olhos de Gundolf, um poder simbólico. A obra constitui uma “apresentação

simbólica” da “própria vida” (GUNDOLF, 1916: 337) da *Gestalt* e um valor pragmático para o mundo.

O símbolo significa a reunificação do corpo e do espírito na *Gestalt* cuja presença e ação no mundo – obra – torna-se mito. Nesse sentido, o símbolo diz respeito a uma cultura total [*Gesamtkultur*] e a comunhão entre indivíduo e unidade cultural. Para Gundolf, a história deveria criar representações [*Bild*] e não sistematizações. Essa ideia de uma narrativa que construa representações acaba por ser um conceito que busca diferenciar uma narrativa histórica, cujo objetivo é ser pragmática para os homens do presente, de uma narrativa cujo objetivo seria apenas compilar fatos. Por isso “fértil são apenas os homens, a fonte eterna para novas ideias e leis [*Gesetze*]. Por isso, fazemos representações, mas não sistemas” (GUNDOLF, 1912: 6). O produto do ato cognitivo de criar representações do passado com influências no presente era uma *Gebilde* “uma vida suscetível de prova [*nachweisliches*] do passado no presente” (GUNDOLF, 1921: 47).

Toda especificidade humana pode, para Gundolf, ser significada pelo alegórico ou pelo simbólico-mítico. A ênfase na construção simbólica-mítica do passado levou Gundolf a valorizar o permanente, mesmo diante das transformações históricas significativas. O símbolo, ao se unir a uma *Gesamtkultur* encontra-se, para Gundolf, correlacionado à identidade de um povo. Em *Goethe*, Gundolf entendeu que o *Fausto* se transformou em um símbolo “no qual o espírito do povo alemão e a força criativa de Goethe se permeiam completamente”. Nesse ponto, o símbolo proporcionou o encontro da *Gestalt* com a unidade cultura a qual pertencia, pois “a própria *Gestalt* enquanto língua alemã incorpora o essencial das forças totais [*Gesamt=kräfte*] alemã” (GUNDOLF, 1916: 584).

Mais uma vez, o pensamento de Gundolf e Wolters se alinharam. Em seu *Richtlinien*, Wolters apresentou a ideia da construção de representações [*Bild*] como uma reação à cronologia tradicional. Prevaleceu a ideia de que a ciência histórica daquela época apenas conhecia “situações ou a mudança do espaço ou a sequência temporal – o chamado desenvolvimento [*Entwicklung*] – portanto imagens estáticas, o que é válido também para as

ciências da natureza” (WOLTERS, 1910: 140). Nesse caso, a possibilidade do conhecimento da unidade era impossível. Por isso, Gundolf entendeu por mito a junção fundamental entre a unidade e o tempo presente. O símbolo enquanto representação do passado – que reivindica a função atemporal da abordagem mítica – era a presença da substância metafísica no mundo histórico. Centrado no indivíduo, ela possuía abertura hermenêutica para se adaptar diante das necessidades históricas.

Em seu *Goethe*, Gundolf apresentou uma faceta acentuadamente existencialista, e procurou operar um conceito que o distanciasse do conceito de progresso [*Entwicklung*]. Na introdução da obra, Gundolf afirmou realizar uma *Entstehungsgeschichte* [história do surgimento] cuja característica era distinguir-se de uma história que buscava o progresso. O *Gebilde* que havia aparecido anteriormente deixa de ser tão importante. Segundo Gundolf, seu objetivo era, mediante a obra, “apresentar historicamente um poder, uma distinção, não o vir a ser [*Werden*] de um produto [*Gebilde*]: nós devemos, mediante a obra, agarrar o ser [*Sein*]” (GUNDOLF, 1916: 1). No entanto, o emaranhado conceitual de Gundolf – que parece se complicar a cada obra – não se sustenta completamente. Alguns parágrafos depois, Gundolf retornou a sua ideia de *Gestalt*, reforçando que somente ela era, simultaneamente, um tornar-se [*Werden*] e um ser [*Sein*] que era compreensível como um “progresso vivo”. O universo conceitual criado por Gundolf acaba por exigir, sempre mais, um conhecimento prévio da sua obra. O que Gundolf sugeria era afastar-se de uma história que somente contasse etapas do desenvolvimento de um processo criativo, amparada na construção de um nexos causal. Sua *Entstehungsgeschichte*, embora o conceito pareça sugerir uma análise mecanizada, pautada mesmo em etapas, constituía uma explicação do surgimento de uma obra pelo caminho metódico da vivência. No entanto, isso somente fica claro àqueles que buscam se familiarizar com seu universo conceitual.

Em *Goethe*, o léxico conceitual de Gundolf sofreu uma nova transformação, embora não tenha conduzido a uma modificação de suas ideias substantivas. O *Gehalt*, ou seja, a força que irradia mediante o

indivíduo que age no mundo diante do material disponível, parece tomar o atributo conceitual do que Gundolf chamou antes de força, embora o substantivo força continue a ser utilizado. O indivíduo porta um *Gehalt* que enquanto uma força que irradia do seu ser e transforma o mundo, produz força para o presente. Na linha metódica argumentativa que Gundolf desenvolveu em seu *Goethe*, o conceito de *Gehalt* é a base mediante a qual Gundolf articula os conceitos de símbolo, alegoria e lírica para organizar a obra de Goethe.¹¹

Cabe ressaltar que o símbolo que desemboca na representação mítica diz respeito a um conjunto de expectativas que podem nunca se realizar. No caso de Gundolf trata-se da identidade cultural alemã. O símbolo, a *Gestalt* é a incorporação de atributos que formam aquilo que se espera de um ideal de identidade alemã que aos olhos de Gundolf, precisava ser recuperada. Parece existir um conteúdo essencialmente utópico, tanto no que tange à visão de um passado idealizado, quanto à projeção de uma identidade germânica ideal que viria a se completar no futuro.

Construir símbolos significa o desvio de um “sentido da história como um distante mundo anterior que encontra o observador externo” e acionar a vivência como caminho metódico para sua construção. O símbolo enquanto representação mítica que conecta passado, presente e futuro somente pode ser construído mediante uma “vivência pessoal” (GUNDOLF, 1947: 208). O símbolo enquanto mito ganha dimensões evidentemente históricas, pois sua apropriação está, em grande medida, condicionada pelas necessidades do tempo presente. Mais uma vez, Gundolf reforça o diálogo intersubjetivo entre o presente e o passado,

¹¹ Na metodologia construída por Gundolf, a lírica, o símbolo e a alegoria agrupam diferentes conjuntos da obra de Goethe e estão classificados de acordo com a relação do *Gehalt* com o *Stoff* na obra, na relação do eu com o mundo. São três formas mediante as quais o indivíduo se relaciona com a matéria disponível (1) Na lírica, a matéria e o conteúdo são idênticos. Não há instância mediadora entre o eu e o mundo (2) Na obra simbólica, o conteúdo do indivíduo se manifesta mediante um processo transformador da matéria conduzida pelo agente mediante seu conteúdo. O símbolo é cada forma na qual o conteúdo é incorporado, a partir do qual se expressa (o sinônimo entre *Gestalt* – indivíduo - obra). No símbolo o eu e o mundo formam uma unidade (3) O alegórico diz respeito às obras nas quais as relações exteriores do mundo predominam sem voltar-se para uma vivência original (GUNDOLF, 1916: 21-24; 27).

atravessado por diversas camadas temporais¹². O símbolo que uma *Gestalt* deixa no mundo diz respeito a processos internos [*innern Kämpfe und Leiden*] que embora ocorram em um mundo historicamente determinado marcam a unidade do ser, mas seu poder simbólico não se restringe “a uma determinada época, a um sistema social de um de um determinado contexto” (GUNDOLF, 1916: 303).

A atribuição de valor simbólico com caráter mítico, dada ao passado e construída pelo historiador mediante um objetivo pragmático, não dispensava o rigor empírico do conhecimento histórico. Nesse sentido, Gundolf teceu críticas a algumas proposições de Goethe sobre a história após sua viagem à Itália. Tratava-se de um “efeito negativo” que a viagem lhe trouxe. No prisma de Gundolf, o poeta alemão havia desconsiderado totalmente os conceitos abstratos como humanidade, liberdade, progresso e igualdade, conceitos caros à Revolução Francesa. Ao negar os conceitos abstratos, Goethe firmou uma posição que se centrava somente no corpo que enquanto espírito colocava o homem como medida para a realidade. Gundolf afirmou que Goethe ao prezar por uma “verdade simbólica” não se importou com o rigor da exatidão empírica. A história era, por um lado, mito em razão do desempenho de sua função pragmática de “estimular a fantasia e reforçar as *Gestalten*, e as ações” (GUNDOLF, 1916: 401-404). No entanto, uma falta de rigor empírico era problemática. Mediante o que nos chega do passado, Goethe rejeitava qualquer esforço que pudesse destruir o conteúdo mítico do passado como, por exemplo, a pesquisa histórica crítica desenvolvida por Georg Barthold Niebuhr (1749-1832) (GUNDOLF, 1916: 401-404).

Por um lado, seria possível afirmar sem ressalvas que Gundolf poderia ter olhado para a posição de Goethe com bons olhos e é bem provável que o tenha feito. Gundolf não criticou ou discordou do caráter pragmático que Goethe deu ao conhecimento histórico. Para Gundolf, de modo geral, o papel pragmático para o conhecimento histórico se

¹² Em *Shakespeare und der deutsche Geist*, Gundolf sugeriu que Goethe construiu símbolos a partir de sua compreensão de Shakespeare. Ao voltar para o passado, o historiador, a partir da sua vivência no seu tempo, compreenderia o símbolo produzido por Goethe e sua própria vivência como expressão em sua obra e o traria para o presente.

constituía como um pressuposto incontornável para a pesquisa de cunho histórico. Contudo, Gundolf não dispensou o rigor e o caráter metódico-empírico, pois, ao produzir símbolos para o presente não era facultado ao historiador o direito de inventar o passado, de não se aproximar o quanto possível de uma determinada realidade histórica. Ao que parece, Gundolf não pôde nem desejou dispensar totalmente o veto das fontes. As fontes, os vestígios do passado, aparecem para Gundolf como um limite para a construção de um passado simbólico, mítico e pragmático. Portanto, Gundolf procurou uma conciliação entre a possibilidade de um passado com valor mítico e simbólico que possa ser pragmático e o rigor metódico científico que tratava da verificabilidade, via fontes, da realidade histórica passada. A pragmática não ultrapassa esse limite.

O indivíduo significativo enquanto meio para despertar as forças do passado para o presente, podia ser entendido também com o conceito de *Ruhm* [fama; glória], em conexão com a ideia de representação mítica. De acordo com Gundolf, *Ruhm* concerne à análise de um indivíduo e da sua transformação em uma imagem mítica [*Bildwerdung*]. Essa imagem mítica dizia respeito a uma influência [*Wirkung*] a qual revelava novas forças mediante novas representações [*Bild*] e mediante essas novas representações chegava-se a novas forças (GUNDOLF, 1926: 29). Caberia ao historiador construir representações do passado, e não o sistematizar. Ao falar sobre o *Ruhm* de uma *Gestalt*, chegava-se novamente à questão da unidade, ideia central para todo o pensamento de Gundolf. Por essa razão, *Ruhm* para Gundolf é diferente de sua concepção moderna enquanto uma glorificação do indivíduo. O *Ruhm* era aquilo que permanecia vivo na memória de um povo (GUNDOLF, 1928: 372). Gundolf não vinculou seu conceito a sua ideia de tradição. Mas tudo indica para uma relação muito próxima entre os conceitos. Gundolf não deixou claro se a própria ideia de mito, com a qual sua narrativa dialogava, era parte do que ele próprio concebeu como tradição.

Os fenômenos históricos deveriam ser apreendidos, na visão de Gundolf, enquanto *Sinnbild*, símbolo que dizia respeito àquilo que permanecia diante do mundo histórico em ininterrupta transformação.

Na interpretação, esse permanente se abria a condicionantes temporais específicas, levando a uma compreensão dialética da realidade permeada por diversas camadas temporais. De modo geral, o mundo histórico em seu aspecto fenomênico abria a possibilidade para pesquisar aquilo que não passa, a substância, que era incorporada *Gestalt* a *Gestalt*. O indivíduo significativo e sua obra, garantiam a unidade cultural, e sua ação no mundo se transformava em um símbolo associado à representação mítica da realidade, conduzindo à ideia de uma substância originária que, duradoura, acabava por demarcar um elemento identitário, mesmo que condicionado temporalmente.¹³

¹³ Cassirer, com quem Gundolf teve contato, entendeu o mito, a arte, a linguagem e a ciência enquanto símbolos. Cada uma delas partilhava e gerava seu próprio mundo e significados. As formas simbólicas eram “órgãos” da realidade, mediante as quais o real se convertia em objeto da apreensão intelectual, tornando-se visível para nós. As representações míticas eram intrínsecas à própria existência humana e à totalidade do ser (CASSIRER, 2013: 22-24). *Sprache und Mythos – Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* foi publicado em 1925.

CAPÍTULO IV:

AS INFLUÊNCIAS METÓDICAS E CONCEITUAIS

A Erlebnis como princípio metódico fundamental

Meses após a publicação de *Goethe* por Gundolf, uma resenha foi publicada no *Die neue Rundschau*, em 1917. Georg Simmel, autor da resenha, considerou a obra do germanista profundamente diltheyana. De acordo com o sociólogo, a obra de Gundolf não tratava apenas da análise da soma da obra de Goethe, mas da compreensão do conjunto da obra enquanto uma unidade e uma continuidade com o espírito alemão. Para Simmel, o olhar de Gundolf fazia de Goethe “uma posse do espírito alemão” (SIMMEL, 1917: 255). Simmel apontou a resistência de Gundolf em compreender Goethe mediante uma análise fundamentada na sucessão temporal, destacando a opção de Gundolf por compreender “o profundo que entra e age na individualidade” (SIMMEL, 1917: 256). O objetivo de Gundolf se fundamentava, segundo Simmel, no conceito de *Erlebnis* [vivência], principal contribuição de Wilhelm Dilthey para as *Geisteswissenschaften*.

Simmel apontou a obra de Gundolf como um marco para a *Geistesgeschichte*, sobretudo devido à operacionalização do conceito de *Erlebnis* pelo qual Gundolf conciliou a análise da forma individual conectada a uma totalidade da vida (SIMMEL, 1917: 256). Não se tratava de compreender a vida empírica, mas a unidade do ser a partir de uma raiz comum que se apresentaria em toda a extensão de sua obra. Na percepção de Simmel, a obra de Gundolf desempenhava uma função eminentemente pedagógica pois “torna[va] consciente, para nossa própria existência, a existência exemplar de Goethe”¹. Havia ainda um outro aspecto que

¹ Simmel se entusiasmou com o caráter pedagógico do livro e relata a Ernst Curtius sua felicidade ao ver o livro de Gundolf nas mãos dos jovens estudantes. Simmel

faz do *Goethe* uma obra pedagógica, uma vez que ele esclarece ao leitor como Goethe deveria ser lido. Ao distanciar-se de um ponto de vista especializado, que abarca somente um aspecto da vida de Goethe, Gundolf se empenhou em abarcar a totalidade da vida.

Gundolf toma para seu lugar o ponto do ângulo, onde essa união entre individual e o total e seu desenvolvimento – a grande decisão e forma de valor [*Wertform*] do fenômeno Goethe – se completam. “Ponto” não é aqui pensando em um sentido estático, Gundolf não o estabelece como um conceito dogmático; ele é o exagero simbólico para a função que une dinamicamente todos os resultados desta vida com o processo daquela vida, e que Gundolf faz visível em ambos os ângulos. Eu aponto isso como o pedagógico do livro, porque ele mostra como Goethe deve ser lido, para que toda forma de valor se desenvolva para nós. E é pedagógico também em outro sentido: na medida em que torna consciente, para nossa própria existência, a existência exemplar de Goethe (SIMMEL, 1917: 256).

Na conclusão de sua resenha crítica, Simmel afirmou que o livro de Gundolf se apresentava como um desvio quando comparado às produções acadêmicas da ciência disciplinar especializada do seu tempo. A obra de Gundolf era considerada um convite aos demais intelectuais, um encorajamento para alcançar a totalidade não apenas como algo real, mas como passível de *Erlebnis*. Simmel alertou para a possível incompreensão dos intelectuais em relação à obra de Gundolf. O intelectualismo moderno não possuía mais a capacidade de entender a unidade, mas apenas a especificidade (SIMMEL, 1917: 262-263).

Dilthey acompanhou a produção de Gundolf. A Wolfskehl informou Gundolf que Dilthey certamente sabia de seu *Müller* e esperava que Dilthey

escreve a Curtius em 1 de outubro de 1916: “Eu leio [...] o Goethe de Gundolf com um verdadeiro entusiasmo. Alegro-me não apenas que o livro aqui esteja, mas que eu o vejo com os jovens os quais carreguem o futuro espiritual da Alemanha nas mãos [...]” (LOTHAR, 1963: 262).

o apreciasse.² Dilthey, após a leitura de *Shakespeare und der deutsche Geist*, teria comentado que o livro conduzia seu olhar a uma terra prometida. Em 1905, Gundolf noticiou que Dilthey lhe escrevera “páginas amigáveis”.³ Em 1910, Dilthey agradeceu a Gundolf pelo recebimento do primeiro número do *Jahrbuch für die geistige Bewegung*. Dilthey dizia se alegrar diante da nova publicação naqueles tempos de tanta especialização. No final, mandou cumprimentos singelos a Stefan George.⁴

O uso da palavra “vivência” [*Erlebnis*] tornou-se razoavelmente comum a partir dos anos 70 do século 19, embora o mesmo não tenha ocorrido com “vivenciar” [*erleben*]. De maneira geral, o início do uso da palavra vivência na linguagem usual está conectado a sua utilização na literatura biográfica. O verbo vivenciar significa, num primeiro momento, “ainda estar vivo, quando algo acontece” (GADAMER, 1997: 104-105). Hans-Georg Gadamer em seu clássico *Verdade e Método*, ao fazer uma história da palavra vivência, aponta para seu significado ligado a vivenciar (GADAMER, 1997: 105). A partir disso, vivenciar traz consigo a imediatez da apreensão que se encontra em oposição a algo que se imagina saber, todavia para a qual a todavia vivência própria não existe. Nesse caminho “o vivenciado (*das Erlebte*) é sempre o que nós mesmos vivenciamos (*das Selbsterlebte*)” (GADAMER, 1997: 105).

Vivência é, neste sentido, não somente aquilo que é vivenciado, mas o que dele se faz permanente. Wilhelm Dilthey foi, para Gadamer, o primeiro a emprestar à palavra uma função conceitual, levando à sedimentação da palavra na linguagem. Gadamer destaca que, no início do século 20, conjugado à ideia de vida, a *Erlebnis* correspondia à uma rejeição ao racionalismo, à sociedade de massas, àquilo que Gundolf e o Círculo de Stefan George de modo amplo, conceberam como sua crítica à *Kultur*. Entretanto, aponta Gadamer, e esse aspecto é fundamental ao que é vivenciado quando pensamos em Gundolf, é atribuído à vivência

² Gundolf a Wolfskehl. 29 de setembro de 1905 (KLUNCKER, 1977: 31).

³ Gundolf a Karl e Hanna Wolfskehl. Início de outubro de 1905 (KLUNCKER, 1977: 33).

⁴ Dilthey a Gundolf. 7 de março de 1910. *Friedrich Gundolf Papers*. Institute of Germanic and Romance Studies. University of London. Ref. 11412/ 1857. As cartas de Gundolf a Dilthey não foram conservadas.

o conteúdo permanente do que foi vivenciado, Portanto, vivenciado é o que permanece daquilo que foi vivenciado no decorrer do tempo, na duração, ou nas palavras de Gadamer, na “transitoriedade do vivenciar” (GADAMER, 1997: 105).

Na configuração conceitual formulada por Dilthey, não somente interferiu a contraposição ao racionalismo e à experiência do novo jogo social da sociedade industrial, mas também o fortalecimento das ciências naturais e o distanciamento da consciência histórica da tradição, no decorrer do século 19. O passado, assim, não é mais autoevidente no presente, mas precisa ser reatualizado, analisado como algo dado. O conceito de vivência formulado por Dilthey carregava essa função epistemológica (GADAMER, 1997: 110). Para Scholtz, ao empregar o conceito de *Erlebnis* nas *Geisteswissenschaften*, Dilthey colocou como centro do interesse histórico o mundo interior, denominado “mundo espiritual” por ele (SCHOLTZ, 2013: 134)⁵.

⁵ Para Dilthey, na esfera interior não lidamos apenas com a natureza racional, mas também com seu poder irracional. O indivíduo (unidade psicofísica) é o que age e sofre na história e não, como em Hegel, o espírito ou a humanidade (SCHOLTZ, 2013: 139). Para Dilthey, o espírito objetivo em Hegel leva a uma posição no interior da construção ideal do desenvolvimento do espírito. Essa construção engloba a realidade histórica do espírito e as relações vigentes nessa realidade e Hegel as ligou com base em uma especulação. Por isso, ela deixou para trás as ligações temporais, empíricas e históricas. Assim, “o espírito do mundo retrai-se em sua pura idealidade”. O conceito de espírito objetivo, segundo Dilthey, distancia-se do hegeliano, “na medida em que a vida em sua totalidade, a vivência, a compreensão, o nexos histórico, o poder do irracional nele presente, entram em cena no lugar da razão universal de Hegel” (DILTHEY, 2010: 112; 116). Pluder investiga a relação entre Hegel e Dilthey. Para Dilthey, a filosofia de Hegel e o Idealismo estavam desacreditados, visível no neokantismo. Dilthey não foi um neokantiano, opondo-se à metafísica do idealismo e se voltou contra um pensamento para o qual o ponto de partida se encontrava na abstração, em uma relação distanciada com a realidade empírica da vida. A compreensão da realidade passa pelo retorno à experiência e trata-se de um embate entre o histórico e a *reine Vernunft*. Não existe, nas *Geisteswissenschaften*, uma razão atemporal e imutável. A razão é histórica e se constrói mediante relações culturais e muda em conjunção com essa cultura no tempo. Dilthey recusou a filosofia hegeliana porque acreditava que Hegel havia abandonado a realidade concreta e dado ênfase apenas nas fórmulas abstratas. O “espírito objetivo” em Dilthey é produto de vários sujeitos individuais. Dilthey apreendeu a vida social em sua historicidade como uma “*Wirkungszusammenhang*” (PLUDER, 2013: 40-49).

A importância de Wilhelm Dilthey para as ciências humanas é inegável. A história desempenha um papel central no seu pensamento (SCHOLTZ, 2013: 131). Quando se trata da ciência histórica, Dilthey – que fora aluno de Ranke – olhou para vários de seus problemas a partir de questões filosóficas. A publicação de *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [A construção do mundo histórico nas ciências humanas], em 1910, deixa clara a importância do conhecimento histórico para o pensamento de Dilthey. Sua obra tratou amplamente da temática da compreensão, não restrita a textos, dos fenômenos do mundo histórico de modo geral, o que distingue a relação de Dilthey com a hermenêutica tradicional, cuja origem remonta à exegese dos textos bíblicos e com a qual estava claramente conectado.

Antes da publicação de *Goethe* em 1916, Gundolf havia evidenciado em seu *Shakespeare und der deutsche Geist*, a importância do conceito de *Erlebnis* para sua apreensão do passado, ou seja, a compreensão das forças atuantes, da manifestação do eterno na temporalidade via *Gestalt*. Na introdução do seu *Shakespeare*, Gundolf afirmou que o método era uma forma de *Erlebnis* e uma vez que a história tratava da vida, daquilo que ainda vive para o presente, *Kräftegeschichte*, a possibilidade de aprender um método mediante ideias abstratas inexistia. No raciocínio metódico de Gundolf, a vivência do passado a partir da vivência do presente mediante um diálogo intersubjetivo poderia diluir a separação entre mortos e vivos. A aplicação de métodos preestabelecidos para objetos de pesquisa evidentemente distintos não conduzia à garantia de objetividade. Cabe ressaltar que Gundolf procurou se distanciar do ideal de objetividade das ciências naturais, procurando um caminho específico para as *Geisteswissenschaften*. A pesquisa realizada a partir do princípio metódico da vivência não era um problema para a produção de um conhecimento objetivo. Muito pelo contrário, o único caminho para a objetividade somente poderia ser trilhado via vivência.

Método é uma forma de vivência e nenhuma história tem valor se não for vivenciável: nesse sentido, meu livro não trata de coisas passadas, mas das coisas presentes: daquilo

que ainda vai ao encontro imediato da nossa própria vida. Trata-se de separar toda a tradição [*Überlieferung*] entre mortos e vivos [...]. Esse é o dever e o direito da história que deve ter disposição tanto para a imagem [*Bild*] como para o material [*Stoff*]. Praticar essa posição de juiz e observador [*Richter- und Sichteramt*] é possível com o próprio olhar sobre a matéria-prima sem pressupostos metódicos dados, dos quais surgem todos os preconceitos, essa é a única objetividade, isto é justiça, na qual o homem limitado pode confiar. Então o próprio sentimento de vida se encontra incluído no aprendizado e no conhecimento de todo vivente o qual compreende seu próprio objeto como algo vivente (GUNDOLF, 1947: X).

Não por acaso a conexão vida [*Leben*] e vivência [*Erlebnis*] se estabelece pois uma não pode ser pensada sem a outra. A partir do final do século 19, o conceito de vida tornou-se central e permeou as discussões do espaço acadêmico alemão. Seu uso ganhou vulto como oposição à duas frentes, tanto ao idealismo – as ideias sem corpo - quanto ao materialismo – o corpo sem espírito. Assim, no início do século 20, a vida “significava a unidade de corpo e alma, a dinâmica, a criatividade” (SAFRANSKI, 2010: 274). Para Safranski, a expansão do conceito de vida do período parecia repetir o protesto do *Sturm und Drang* e do Romantismo, pois “naquela época, a “natureza” ou “espírito” eram as palavras de luta contra o racionalismo e o materialismo. O conceito de vida tem agora a mesma função” (SAFRANSKI, 2010: 274). A postura romântica possui uma afinidade com a própria reflexão de Gundolf sobre a modernidade, pois ela expressa o desgosto, a aversão, um mal-estar frente às transformações que estão em curso e assim acabam por dar vulto à nostalgia por um mundo perdido.

De modo geral, acentua-se no pós-guerra o retorno à vida e o fortalecimento da procura do absoluto, daquilo que estaria por detrás dos aspectos fenomênicos da experiência. O apego às ideias que tangenciam a revelação, o aspecto mágico da vida, ganharam muitos adeptos. Desde a virada do século, apareceram no cenário alemão

tendências que se fortaleceram após a Primeira Guerra. São exemplares os novos experimentos pedagógicos, a antroposofia de Rudolf Steiner, a fenomenologia, o início da teologia dialética. As aulas de Edmund Husserl e do jovem Martin Heidegger ganhavam, dia após dia, novos frequentadores (SCHMITZ, 1965: 54). Toda essa tendência reforçou o entusiasmo e a procura dos intelectuais pela origem para além do mundo material, e, no caso de Gundolf, pela substância atemporal inserida pragmaticamente na temporalidade.

Para Gadamer, o conceito de vivência de Dilthey não pode ser analisado sem uma conexão direta com a vida. O conceito de vida para Dilthey, segundo Gadamer, diz respeito à produtividade, pois a vida se objetiva em imagens dos sentidos. Uma vez que a vida se manifesta na vivência, a vida aparece como o último recurso ao qual podemos recorrer. Para Gadamer, a unidade da vivência encontra-se em uma relação direta com a totalidade da vida (GADAMER, 2014: 111;115). Dilthey colocou como centro da sua reflexão a ideia de vida, pois em torno dela era que girava “todo o ruído exterior da história” (DILTHEY, 2010: 23). O vivenciável que surge a partir das ocorrências exteriores se configura como “um mundo espiritual que se movimenta em nós de maneira criadora, responsável e soberana e somente nele, que a vida possui seu valor, seu fim e sua significação” (DILTHEY, 2010: 217). O conhecimento científico desempenhado pelas ciências humanas devia, portanto, voltar-se para a vivência, para o interior da vida. Dilthey emprestou ao conceito de vida uma dimensão histórica incontornável, pois “a vida é a conexão das ações recíprocas entre as pessoas sob as condições do mundo exterior” (DILTHEY, 2010: 217). A partir da tríade vida, expressão e compreensão, Dilthey entendeu que os estados humanos poderiam ser vivenciados pois ganhavam expressão em manifestações vitais e assim, mediante uma vivência intersubjetiva, podiam ser compreendidos. A conexão entre “vivência, expressão e compreensão mostra-se por toda parte como o próprio procedimento, por meio do qual a humanidade existe para nós como objeto das ciências humanas”. Assim, “as ciências humanas estão fundadas, pois, nessa conexão entre vida, expressão e compreensão.” (DILTHEY, 2010: 29).

O conceito de *Leben* em Gundolf possui uma ligação intrínseca com a substância metafísica atemporal que se manifesta via *Gestalt* e que continua a influenciar o presente. Atribui-se à “definição de vida o imanente, a imortalidade atuante. Se houve essa vida, ela ainda existe hoje” (GUNDOLF, 1911: 20) e caberia aos estudos históricos protegê-la e encontrá-la. A fim de reativar a função pragmática do conhecimento - que para Gundolf se edifica mediante o restabelecimento entre corpo e espírito que por sua vez, é a reunião entre conhecimento e vida prática – Gundolf conectou a existência da substância ao próprio conceito de vida. Se essa vida existe, cabe como tarefa despertá-la, protegê-la e sobretudo, encontrá-la. O que permanece vivo na obra de uma *Gestalt* estava interligada ao seu próprio ser [*Wesen*]. O que envelhece são seus condicionantes e intenções históricas. As obras foram construídas a partir da vida de um indivíduo que age e vive nas dimensões do tempo e do espaço. A vida, assim como a obra de uma *Gestalt* que a ela se conectava, “não se expressa[va] em categorias do pensamento” (GUNDOLF, 1928: 148 Bd 1) e, ao mesmo tempo, carregava consigo elementos eternos. A dinâmica entre o temporal e o atemporal era inerente à obra de uma *Gestalt* (GUNDOLF, 1911: 15).

Gundolf construiu outro par conceitual entre *Leben* e *Zeitgeist*, denominado muitas vezes também por *Geist*. De acordo com o construto conceitual desenvolvido por Gundolf, *Zeitgeist* reúne as características temporais de uma dada realidade histórica, não se restringindo apenas aos aspectos materiais. O *Zeitgeist* reúne “os pensamentos dos homens sobre o sentido e o valor de sua vida” (GUNDOLF, 1921: 62). Assim, o *Geist* “é a síntese dos elementos através dos quais nós respondemos ao mundo como indivíduos, nele nos localizamos, reafirmamos e os dominamos” (GUNDOLF, 1911: 25). Nessa circunstância temporal agimos “defensiva ou ofensivamente contra o mundo” (GUNDOLF, 1911: 25). O conceito de *Leben* traz consigo a substância metafísica e, por isso, pode ser pensado independente dos condicionantes temporais. O conteúdo da vida é que possui a capacidade para transformar o mundo circundante, o *Zeitgeist*, pois o homem a partir da “força do seu ser expressa a vida mesma em nova linguagem, convicções e forma” (GUNDOLF, 1921: 62-63). O

mundo histórico a ser compreendido se constitui enquanto encontro entre ambos.

Vivência como princípio metódico intuitivo encontra-se conectada para Gundolf com a capacidade de despertar forças para o presente. Do ponto de vista analítico, trata-se da transformação da vida em vivência. A relação com a metafísica marca um distanciamento de Gundolf em relação a Dilthey. Para Gundolf era evidente que deveria existir uma reaproximação com o conteúdo metafísico da vida, o qual Gundolf entendeu como substância. Dilthey, pelo contrário, procurou se distanciar da metafísica. De acordo com Jaeger e Rüsen, Dilthey se afastou da metafísica ao estabelecer a vida como conceito filosófico fundamental para a hermenêutica. Não era mais o *Geist* ou as ideias, mas a vida em sua realidade e significado históricos que interessava a Dilthey e permitia a apreensão do mundo como totalidade, demarcando uma distância com a metafísica (RÜSEN; JAEGER, 1992: 149)⁶. No entanto, Gundolf não desconsiderou que o indivíduo significativo vivia sob condições históricas que influenciaram suas escolhas de ação perante a realidade. Mas, mesmo assim, insistiu que havia um elo metafísico de união entre o presente daquele que compreende e seu objeto de pesquisa.

Sua oposição ao racionalismo se fundamentou na constatação de que o racionalismo “era um pensamento sem vivência ou fora dela” (GUNDOLF, 1947: 112). Gundolf partiu da mesma ideia para caracterizar o tipo de conhecimento científico defendido por Goethe. Assim, afirmou que a ciência aos moldes de Goethe “não era racionalismo, isso é, pensamento sem *Erlebnis*” (GUNDOLF, 1916: 232), o conhecimento nunca poderia configurar para o poeta alemão apenas um objetivo em si. Nesse sentido, os conceitos e os pensamentos se apresentavam como meios para o conhecimento, um meio caminho entre o olhar sensível e a vivência (GUNDOLF, 1916: 232). A atividade científica não possuía por fim último

⁶ Dilthey não conseguiu responder completamente às questões acerca da cientificidade e da objetividade do conhecimento histórico. A ideia de vida era um princípio que dificilmente podia ser historicizado. Vida não constituía uma categoria histórica, não portava a ideia de processo, desenvolvimento, progresso ou mudança (RÜSEN; JAEGER, 1992: 15).

criar sistemas a partir do pensamento absoluto, como um objetivo em si mesmo, apenas para a satisfação do pensamento (GUNDOLF, 1916: 265).

Na ideia de vida em conjunção com a *Erlebnis*, a intersubjetividade se desenvolve de forma completa. Pesquisar o passado é investigar a vivência de uma *Gestalt*, tal como se apresenta em sua obra. Esse ato cognitivo é operado por um indivíduo que vive no fluxo contínuo da vida e se volta para o passado mediante sua própria *Erlebnis*. O retorno à vida ocupa lugar central para operar o ato cognitivo de reconstruir o passado. A recusa do pensamento racionalista se encontra, em Gundolf, atrelada à ideia desse retorno ao vivido que deve ser compreendido via *Erlebnis*. O vivido, tendo em consideração o que Gundolf considerou que a vida carrega e expressa o conteúdo metafísico inerente à própria existência. Compreender “não em esquemas deliberados, mas a partir da liberdade de toda a vida [...] tomar a cor da alma [...] onde ela se incorpora, em que pessoas e sociedades se torna [wird]” (GUNDOLF, 1928: 320 Bd 1).

A partir de seu *Goethe*, Gundolf entendeu *Erlebnis* e obra como sinônimos. No ato cognitivo de voltar-se para as individualidades históricas, ou melhor, para seu fenômeno – sua ação no mundo – sua obra, não se devia primeiro indagar o que a *Gestalt* vivenciou para depois entender a sua obra. Não haveria “um antes e um depois entre *Erlebnis* e obra” (GUNDOLF, 1916: 1), não se trata de uma relação de sucessão. Nesse caso, não era necessário que sua obra fosse explicada pela sua vida, pois suas obras “eram a sua vida mesma” (GUNDOLF, 1916: 4). A obra de Goethe se constituiu como “a expressão do seu ser, como forma da sua vida, seu próprio ser como *Gestalt*”. Para compreender e eternizar [verewigen] não era preciso procurar a coisa em si, pois a existência de Goethe se apresentava “como fenômeno” (GUNDOLF, 1916: 4). Goethe expressa seu “próprio ser como linguagem” (GUNDOLF, 1916: 98) que, enquanto obra, era vivência, por isso, “a vivência é igualmente palavra” (GUNDOLF, 1916: 103). *Goethe* marcou o amadurecimento do conceito de *Gestalt* e sua ligação com os conceitos de vida e vivência. Gundolf aproximou os conceitos de *Gestalt*, obra e corpo como indissociáveis. Essa

fundamentação tende a permanecer na sua obra tardia, *Shakespeare: Sein Wesen und Werk*.

Gestalt e obra passam a ser sinônimos e uma vez que a existência do *Gestalt* somente pode ocorrer com a dependência do corpo – que é para Gundolf também metafísico – os conceitos só podem ser entendidos em uma relação interconectada. O conjunto da obra de um indivíduo significativo constitui, para Gundolf,

a expressão, a *Gestalt*, a forma [*Form*] mesma da sua vida, isso significa não o que sucede a vida, mas algo que está nela e com ela e sobre ela, o que é a vida mesma. As obras são então não um sinal pelo qual uma vida é significada, mas o corpo do qual ela surge” (GUNDOLF, 1916: 2).

Por isso, “todas as grandes obras de Goethe são conversões de sua própria experiência” (GUNDOLF, 1916: 150), a obra de Goethe era, portanto, a transformação de sua própria vida em vivência, e era, em essência, vivência. Não causa espanto a afirmação de Gundolf que Goethe e seu personagem Werther seriam idênticos pois partem da mesma cisão fundamental: a vivência da contraposição entre o indivíduo limitado temporalmente e a procura pelo todo (GUNDOLF, 1916: 167). Volta-se aqui para a questão da dicotomia entre *Leben* e *Zeitgeist*.

A ideia de que obra e vivência são correspondentes se conservou na obra posterior. De acordo com a análise de Gundolf, os personagens shakespearianos provinham da própria vivência do poeta e dramaturgo inglês. Nesse caminho seria possível “acompanhar o despertar das forças de sua alma [de Shakespeare] em sua obra” (GUNDOLF, 1928: 69 Bd 1). A vivência continua a possuir uma importância fundamental no esquema cognitivo desenvolvido por Gundolf. Na obra de Shakespeare, mesmo que mais circunscrita ao âmbito histórico, o verdadeiro conteúdo de sua obra acaba por ser o que Gundolf denominou ora por “alma”, ora por “vivência” (GUNDOLF, 1928: 187 Bd 1). A obra é extensão da vida do poeta (GUNDOLF, 1928: 251 Bd 1). Em algumas passagens, Gundolf afirmou que a obra de Shakespeare seria uma “evidência da

alma shakespeareana” (GUNDOLF, 1928: 215 Bd 2). A correspondência entre obra e vivência prevalece, mesmo que Gundolf tenha dado mais importância aos condicionantes históricos de Shakespeare.

Nesse caminho, Shakespeare e Goethe possuem, para Gundolf, uma característica comum: “sua vida [de Shakespeare] está na obra tão claramente como em Goethe” (GUNDOLF, 1928: 287 Bd 2). No Shakespeare tardio, o autor de *Macbeth* está em plena união com o divino, com o cosmos e, assim, “suas próprias necessidades aparecem como necessidades do mundo” (GUNDOLF, 1928: 287 Bd 2). No momento em que Shakespeare deixa de se importar substancialmente com o mundo moral, embora ele ainda o influencie, o poeta entra em união com o cosmos. Como todo homem “cheio de vida”, ou como todo gênio – que aparece na obra de Gundolf com o sentido de *Gestalt* – é elemento constituinte de Shakespeare “sua demanda pela magnitude” (GUNDOLF, 1928: 287 Bd 2) e essa característica aparece em seus personagens tardios, como Macbeth.

No entanto, a ideia de *Erlebnis* comporta igualmente o processo de vivenciar. Não é somente a obra acabada, expressão última da vivência, da vida mesma, o último recurso cognitivo ao qual se é possível recorrer. Ao conceito de *Erlebnis* é atribuído por Gundolf o ato desempenhado pela *Gestalt* de “espiritualizar” [*beseelen, durchbluten, vergeistigen*] a matéria [*Stoff*]. Ao vivenciar, a *Gestalt* dá forma à matéria, modificando o mundo que lhe é circundante (GUNDOLF, 1928: 309 Bd 1). Gundolf entendeu como uma “intensidade poética” a capacidade de olhar para o vivido como vivência. Àquele que possuía esse elemento poético, o vivido se revelava como *Erlebnis* e, contrário ao racionalismo, se ligava a um conhecimento pragmático (GUNDOLF, 1928: 317 Bd 1). O que é pragmático chega ao homem por um caráter intuitivo, “pelo coração”. E, por mais que um ser seja necessariamente um indivíduo historicamente delimitado, não se pode compreendê-lo apenas enquanto um “recipiente do eu que passou” (GUNDOLF, 1928: 338 Bd 1). Não é exagero afirmar que Gundolf estendia à história essa necessidade de impulso poético que lhe faltava.

Forma-se então um ciclo no pensamento de Gundolf com relação à *Erlebnis*. A vivência é primeiramente, na linha do pensamento de Dilthey, um princípio metódico. O passado deve ser vivenciado, apenas pode ser compreendido via *Erlebnis*. No entanto, uma vez que Gundolf iguala os conceitos de obra, *Gestalt*, corpo e vida e este último é também sinônimo de vivência, a *Erlebnis* constitui também o objeto do historiador. Se a obra é vida, como Gundolf afirmou em seu *Goethe*, e vida é vivência, o aspecto fenomênico do passado constitui-se como vivência. Em consonância com o pensamento de Dilthey, a partir do vivenciar “saímos do mundo dos fenômenos físicos e entramos no reino da realidade efetiva espiritual. Ele é objeto das ciências humanas” (DILTHEY, 2010: 173). O que não significa que Dilthey tenha dispensado as condições físicas das quais depende seu valor cognitivo. No entanto, para Gundolf, se obra é vivência e esta é, por sua vez, vida, ambas são responsáveis pela substância metafísica atemporal. A vivência via obra é sua expressão e a vivência como caminho metódico abre a possibilidade para encontrá-la.

Pode-se considerar que, para Gundolf, a obra de um autor se apresentava como um espírito objetivo, manifestação vital de uma vivência. Em certa medida, os procedimentos de Dilthey e Gundolf quando se tratou de compreender o passado mediante vivência a partir das manifestações do espírito objetivo são semelhantes. Os produtos deixados no mundo pelo indivíduo dizem respeito ao seu processo de vivência no mundo histórico. Quando o compreender se relaciona com a vivência, pode-se pensar em três fases: (1) a vivência direta e individual deve necessariamente se manifestar na realidade empírica, torna-se o resquício do passado no mundo físico; (2) esse resquício do passado manifestado deve ser reconhecido por outrem que deve reconhecer intersubjetivamente esse resquício como manifestação do espírito objetivo e por fim (3) a vivência que aparece ao mundo físico enquanto resquício sai da sua realidade empírica e volta para a esfera do espiritual. Assim, o espírito absoluto não pode ser considerado apenas como objetivação da realidade empírica, mas a ligação intersubjetiva fundamental que está presente nessa objetivação. Para Gundolf, pode-se pensar embora o próprio Gundolf não tenha utilizado a expressão “espírito objetivo”,

que a obra de um autor enquanto a expressão de sua vivência era a manifestação do espírito objetivo que era por outro reconhecido como tal com a singularidade de, ao mesmo tempo, trazer consigo a substância metafísica atemporal a se condicionar temporalmente no mundo.

A partir de Goethe ocorreu a suspensão da distância entre vivência e linguagem. Para Gundolf, “o movimento secreto das coisas e da alma do poeta está indissociada da linguagem” (DILTHEY, 2010: 101). Não se trata mais de racionalizar a vivência irracional, as forças irracionais da vida não precisam passar pelo crivo da razão. Trata-se de encontrar para todas as vivências irracionais uma expressão linguística que lhe seja correspondente (DILTHEY, 2010: 99). Em Goethe há o rompimento da diferença e do distanciamento entre o mundo interior e o exterior. O mundo exterior somente é possível em conexão direta com o mundo interior da vivência.

Na constituição linguística da vivência evidencia-se uma via de mão dupla que diz respeito à transformação, via *Gestalt*, do mundo que lhe é circundante, e por isso é também o mundo da influência. Nesse sentido, a *Erlebnis* é o mesmo que a palavra em Goethe. Isso é possível, para Gundolf, mediante uma intersubjetividade fundamental que se aproxima da ideia de Humboldt. Somente podemos conhecer aquilo que já se apresenta em nós. No diálogo intersubjetivo criado entre o pesquisador e seu objeto, existe, para Gundolf, uma união espiritual. Por isso, apenas se faz compreensível para o pesquisador aquilo que, em algum grau, corresponde ao seu próprio ser. A capacidade para compreender está intimamente relacionada a essa intersubjetividade. Essa característica se encontra presente no pensamento de Dilthey pois a interpretação que revivência opera no sentido de inserir o conteúdo a ser interpretado a um conjunto de vivências totalizantes que existe na consciência do agente interpretante (RÖD, 2008: 555).⁷

⁷ Essa condicionalidade entre entendimento anterior totalizante e entendimento dos fenômenos particulares é o que se chama de “círculo hermenêutico” (RÖD, 2008: 556). Em 5 de janeiro 1918, Simmel proferiu uma conferência em Berlim, *Das Problem des historischen Verstehens*, publicada em 1918 com o título *Von Wesen des historischen Verstehens*. Para Simmel, essa dependência entre objeto e interpretante

Dilthey afirmou a existência de uma intersubjetividade entre aquele que busca compreender, mediante vivência, e seu objeto. Somente “compreendemos a nós mesmos e aos outros na medida em que inscrevemos nossa vida vivenciada em todo tipo de expressão de uma vida própria e alheia” (DILTHEY, 2010: 29). A existência da vivência não “é diferente daquilo que nela está presente para mim” (DILTHEY, 2010: 100). A possibilidade da compreensão fundamentada na vivência, manifesta nas criações do espírito, somente existe porque o ser humano possui a faculdade de vivenciar. Por isso, a compreensão se desenvolve enquanto “um reencontro do eu no tu” (DILTHEY, 2010: 168), pois “tudo que o espírito se objetivou contém em si algo comum ao eu e ao tu” (DILTHEY, 2010: 189). A garantia de objetividade, para Dilthey, fundamenta-se na condição representacional da existência humana. Aquilo que é manifestado exteriormente é ligado ao transcurso da vida daquele que compreende. O homem vive no mundo representacional “e a sua validade objetiva é garantida [...] por meio da troca constante com o próprio vivenciar e com o compreender de outros” (DILTHEY, 2010: 72). A compreensão é uma troca constante de temporalidades que caracterizam a existência humana no mundo histórico.

era uma fatalidade. Era um erro que “por mais diferente de mim que a personagem histórica seja, compreendê-la suporia uma identidade essencial entre nós dois quanto aos aspectos que se trata de compreender”. Por isso, para Simmel, era “precipitado concluir que o que sustenta a compreensão é a identidade entre sujeito e objeto [...] Nessa teoria da empatia, que consiste em projetar meus processos internos no outro, seria necessário saber primeiro *qual parte* de minhas experiências devo encarregar dessa missão; portanto, a intuição do processo estranho que devo adquirir assim é, na realidade, suposta como sua condição”. Simmel entendeu como problemática a intersubjetividade tal como proposta por Dilthey, já que o autor não o cita. Simmel criticou o “caráter místico” da intuição que parece estar presente nessas abordagens, uma vez que é elemento inevitável da vida prática, está presente na compreensão histórica. Simmel reconhece que o ato de compreender depende das categorias pelas quais o sujeito apreende o seu objeto. Problemático na crítica de Simmel é que ao dizer que “o problema da compreensão histórica torna-se algo muito mais difícil e profundo que a concepção simples, segundo a qual a compreensão de uma alma se realiza como sua repetição exata no espírito de quem a recebe” é que a intersubjetividade, nesse sentido, é entendida como “transposição”. Transposição não é o que Dilthey parece sugerir quando fala em intersubjetividade (SIMMEL, 2011: 30; 31; 39; 56).

Uma vez que Gundolf estabeleceu que o indivíduo somente pode ser compreendido a partir da sua obra e obra é a expressão da vivência, toda sua análise em *Goethe* se encontra organizada mediante o uso do conceito. A linguagem [*Sprache*] constitui o caminho que deve ser percorrido para alcançar o ser [*Wesen*] de um indivíduo. No ato cognitivo de compreender o passado pelo princípio metódico da *Erlebnis*, Gundolf afirmou ser *Erlebnis* e obra sinônimos. A *Erlebnis* encontra sua expressão direta [*unmittelbar*] na linguagem, torna-se expressão direta “do ritmo individual, torna-se expressão linguística do movimento da vivência” (GUNDOLF, 1916: 61-62)⁸. A linguagem se apresenta como o corpo linguístico [*sprachlichen Leib*] direto da vivência. Trata-se, mediante vivência, de deixar emergir na linguagem os abalos [*Erschütterung*] do ser. Ao contrário dos racionalistas que formulam pensamentos sobre essas vibrações interiores, necessário era, mediante vivência, deixar que as vibrações alcançassem e atravessassem o pensamento [*Erchütterung durch Gedanken*].

Por isso, a linguagem é, portanto, sinônimo de *Erlebnis*. Neste caminho, as obras de Goethe não dizem respeito às “memórias, elas são o presente mesmo” (GUNDOLF, 1916: 101). Isso porque em Goethe “a distância entre *Erlebnis* e a linguagem é suspensa [...] nunca antes o misterioso movimento das coisas [*Dinge*] e a alma do poeta se tornaram inseparáveis na linguagem” (GUNDOLF, 1916: 101). E somente porque Goethe experienciou o mundo via *Erlebnis* pode ele ter feito da sua obra sinônimo de sua própria vivência. O caminho entre a “expressão linguística e a alma especial” (GUNDOLF, 1916: 103) é, por consequência, direto. A vivência – tanto como um princípio metódico quanto como uma forma de relacionar-se com o mundo – transforma a maneira pela qual o indivíduo interpreta o mundo que o circunda, que Gundolf entende por natureza [*Natur*]. Se o olhar para a natureza e sua transformação são ações conduzidas via *Erlebnis*, a natureza deixa de ser compreendida enquanto “um museu limitado, entendido e partilhado racionalmente, a partir

⁸ Para Gundolf a introdução da *Erlebnis* no espaço germânico foi responsabilidade do poeta Friedrich Gottlieb Klopstock (GUNDOLF, 1916: 61-62).

de grupos divisíveis de coisas individuais” (GUNDOLF, 1916: 65). A natureza passa a ser “um caos de influentes forças” (GUNDOLF, 1916: 65) que deve ser modificado a partir da ação da *Gestalt* mediante sua própria vivência. A natureza, o mundo circundante, deixa de ser dependente da “experiência [*Erfahrung*] da razão” (GUNDOLF, 1916: 65). Na lógica de Gundolf, a vivência é o que garante a totalidade da experiência individual com o mundo, a relação do eu - expressão de uma unidade cultural – com o divino. Para Dilthey o espírito e sua manifestação seguem estruturas interconectadas, porém separadas. Para Gundolf, elas se igualam.

A ligação direta entre vivência e linguagem é possível a Goethe somente porque seu ser no mundo – em constante transformação – vivencia as transformações do mundo que o circunda. O mesmo vale para aquele que pesquisa uma *Gestalt* via *Erlebnis*. Não existe a necessidade de separar a vivência interior do mundo circundante, ambos se tornam “ondas da sua corrente espiritual” (GUNDOLF, 1916: 100). Gundolf tentou articular a substância – pois ela é manifesta na *Gestalt* – com as dimensões do tempo e do espaço para entender como a substância seria alcançável via *Erlebnis*. Reflexo do envolvimento de Gundolf com a filosofia de Bergson, as reflexões sobre o tempo parecem ser uma constante nesse período. Essa problemática aparece a partir de Goethe, e não se encontra presente nas suas obras anteriores. O indivíduo relaciona-se com as dimensões do tempo e do espaço, contudo a *Gestalt* pode somente existir no espaço. As ações do indivíduo no tempo se apresentam como seu *Schicksal* [destino], são históricas, datadas no tempo. Quando age no no espaço, quando o indivíduo transforma o que encontra no mundo – mediante sua vivência – em obra, surge então a *Gestalt* e nele está a substância metafísica atemporal que se modifica temporalmente em acordo com cada especificidade histórica. Por isso, Goethe é um homem clássico, por ter conseguido a harmonia perfeita entre tempo e espaço, entre o temporal e o atemporal (GUNDOLF, 1916: 3-4).

Toda a obra de Goethe surge, na perspectiva gundolfiana, da mesma *Erlebnis*. Nesse ponto, o diálogo com o pensamento de Bergson e a ideia de uma tendência geral que percorre a existência do indivíduo é

notável. Nesse sentido, “existe sempre para nós apenas diferentes níveis de linguagem e pensamento da mesma vivência” que correspondem a intensidades distintas da mesma vivência elementar (GUNDOLF, 1916:5). Contudo, essa *Erlebnis* da qual deriva toda a obra de Goethe está interconectada a uma vivência original, uma *Urerlebnis* que Gundolf entende como a unidade com a substância em relação com o divino. Por consequência, Goethe e por extensão sua obra – uma vez que o indivíduo somente pode ser analisado naquilo que produz – ambos considerados *Gestalt*, constituem uma síntese entre essa *Urerlebnis* e o mundo no qual Goethe se inseriu em suas múltiplas esferas (GUNDOLF, 1916: 27).

*Urerlebnis*⁹ é um conceito que não apareceu nas obras anteriores a Goethe. Ao que parece, o uso do conceito sinaliza uma tentativa para resolver um problema metódico conceitual com relação ao conceito de *Erlebnis* de Dilthey. Essa vivência original brotava “da profundidade do vir a ser [*Werden*] ou de um deus desconhecido” (TROELTSCH, 1966: 661). Gundolf recusou sobremaneira o psicologismo, o que conduz a uma tensão significativa quando se trata de aproximar o pensamento de Gundolf e Dilthey. O psicológico era, para Gundolf, uma abstração tipicamente moderna advinda da desintegração entre corpo e espírito. E qualquer análise que não passasse pelo corpo e se atrelasse somente ao campo das ideias era desnecessária e, assim era o psicologismo moderno, uma análise desprovida de corpo. Não era possível, mediante o que “hoje se chama de psicológico”, tecer uma análise da alma (GUNDOLF, 1916: 164)¹⁰. O problema da psicologia era que ela partia de uma visão social

⁹ O par “*Bildungserlebnis*” e “*Urerlebnis*” foi criado em 1908 por Hermann, aluno de Dilthey (WINKLER, 1972: 94).

¹⁰ Röd distingue a psicologia descritiva da natural-científica que busca explicar os processos da consciência mediante sua redução a elementos simples e tece conexões por meio de associações psicológicas. Isso estaria longe do pensamento de Dilthey, pois excluía o aspecto totalizante da vivência e da revivência. A hermenêutica de Dilthey somente pode estar ligada a uma psicologia que considera o caráter totalizante das vivências e que reconhece a precedência dos conjuntos de vivências associados aos fenômenos individuais. Isso seria característico da psicologia descritiva e compreensiva. A recusa de Gundolf ao psicologismo se dá em relação à psicologia natural-científica (RÖD, 2008: 555).

muito ampla, pasteurizada, e acabava por firmar entre o pesquisador e seu objeto uma falsa empatia (GUNDOLF, 1928: 9 Bd 1).

Mesmo que Gundolf afirme existir uma relação de embate entre a *Urerlebnis* e o mundo no qual se encontra a *Gestalt*, subsiste no uso do conceito um escapismo em relação às condições históricas¹¹. O conceito de *Urerlebnis* é um caminho mediante o qual Gundolf une o conhecimento baseado em um diálogo intersubjetivo com o passado baseado na *Erlebnis* e o mundo histórico, delimitado, com suas heranças e tradições. Novamente, Gundolf procura resolver a tensão entre o temporal e o atemporal. Assim, *Urerlebnis* constitui a força elementar do indivíduo significativo que não se atrela a um tempo histórico específico. Gundolf conceituou *Urerlebnis* para além da vivência expressa na obra em uma relação com o *Bildungswelt* que consistia nas tradições culturais, na sociabilidade, ou seja, no mundo histórico no qual o indivíduo viveu. Assim, Gundolf entende como “*Urerlebnis* [...] o religioso, o titânico ou o erótico – e como *Bildungserlebnis* [...] sua experiência no mundo alemão que o antecedeu, no mundo de Shakespeare, da Antiguidade clássica, do Oriente, enfim, sua vivência na sociedade alemã” (GUNDOLF, 1916: 27).

No entanto, *Bildungserlebnis* concentra sobretudo os produtos espirituais com os quais o indivíduo se relacionou, foi influenciado por elas e as influenciou. Nesse aspecto, Gundolf propôs ainda um outro campo relacionado ao indivíduo, o *Milieu*, o mundo histórico com o qual o indivíduo esteve diretamente em contato. Essa forma de vivência delimita uma maneira de se relacionar com o mundo que, não forçosamente, inclui a vivência interior. Seria o caso de Goethe em sua infância e primeira juventude, fase na qual sua obra é marcadamente produzida via *Bildungserlebnis*, de acordo com Gundolf. Nessa perspectiva não seria possível detectar na obra a *Urerlebnis* pois nesta fase sua obra somente expressava *Bildungserlebnis*, o mundo burguês, protestante ao qual Goethe pertencia. Trata-se também das experiências dos modos de vida, das novas condições políticas e sociais

¹¹ Ao tratar do conceito de *Schuld*, Gundolf ressalta sua independência em relação à moral, enquanto costumes em uma dada historicidade, e dependentes da *Urerlebnis* goethiana (GUNDOLF, 1916: 150).

nas quais o indivíduo se insere.¹² Não há, portanto, “o novo conceito de poesia como uma expressão da vivência interior” (GOETHE, 1916: 36-37). Não significa que a vivência original, a *Urerlebnis*, não esteja em Goethe, ela apenas ainda não se expressa via obra. Eis o que Gundolf sugere, pois “nem sempre o tempo do aparecimento [*erscheinen*] é idêntico ao do surgimento [*Entstehung*]” (GUNDOLF, 1916: 35).

São portanto, três círculos concêntricos que se relacionam diretamente ao indivíduo: a *Urerlebnis* enquanto uma força elementar que move o indivíduo no mundo, força substancial que está conectada às suas produções – ação no mundo; a *Bildungserlebnis*, o conjunto do mundo cultural com o qual o indivíduo esteve em contato, suas influências que o auxiliaram na formação de sua visão de mundo; por fim, a experiência direta do indivíduo em um mundo historicamente delimitado, o indivíduo diante das experiências da contingência. Na perspectiva de Gundolf, a vida de um indivíduo significativo – a *Gestalt* – é o embate constante entre a *Urerlebnis* e a *Bildungserlebnis* no mundo histórico, o *Milieu*. No caso de Goethe, por exemplo, sua “*Urerlebnis* foi o conflito do eu forte com seu mundo circundante” (GUNDOLF, 1916: 124)¹³.

Entre a *Urerlebnis*, isto é, as vibrações pelas quais a força humana da estrutura interior é exposta e as *Bildungserlebnisse*, isto é, as influências e encontros históricos, opiniões

¹² Se anteriormente, Goethe era um autor que pouco se preocupava com a política, isso se modifica a partir de seu *Egmont*, publicado em 1789. O convite do príncipe de Weimar, Karl August, feito a Goethe para que ele se mudasse para Weimar assim como trabalho como ministro e postos administrativos mudaram a perspectiva de Goethe. Antes, Goethe era um autor que mirava a política com um olhar exterior, distanciado (GUNDOLF, 1916: 191). Isso mostra que Gundolf não trata de ideias desencarnadas, a historicidade influencia a obra e o pensamento.

¹³ O *Fausto* representa o ápice da expressão da *Urerlebnis* goethiana, da compreensão do mundo como embate e com o intuito de ultrapassar o próprio tempo. Ao caracterizar o Fausto, Gundolf o iguala a Goethe. No entanto, parece querer igualar o personagem a si mesmo e ao grupo ao qual pertence: “Um homem de extração burguesa, erudito, possuído por um inquietante impulso para pesquisar o segredo do mundo, com uma apaixonada vontade e uma tendência expansionista, algo parecido com o mesmo lugar social e mentalidade [*Gesinnung*] de Goethe e historicamente ainda relacionado ao mesmo tempo e à mesma atmosfera” (GUNDOLF, 1916: 130).

formadas mediante a arte, ciência, religião, há ainda uma série de poderosas influências lentas e secretas, as quais não se pode designar por *Urerlebnis*, pois elas não são dadas a partir do modo de ser [*Wesensart*] dos homens, e nem são *Bildungserlebnis* pois não são formas [*Geformtes*], não são de fato espirituais [*Geistiges*]. O início e o fim da sua influência não podem ser estimados, o alcance da sua influência não pode ser limitado, porque elas não são convertidas na *Gestalt*, mas colocam à prova a sua força. Como situação, não como acontecimentos, influenciam a casa, família, cidade, paisagem, povo [...] enfim, o chamado *Milieu* (GUNDOLF, 1916: 49).

Quando Gundolf cunhou os conceitos de *Urerlebnis* e *Bildungserlebnis*, ele procurou analisar a obra de Goethe distanciando-se de uma análise fundamentada na relação “vida e obra” mediante a qual a obra derivaria necessariamente da vida de um autor, estabelecendo uma relação causal. Gundolf buscou unir vida e obra a partir de uma vivência original, embora não tenha descartado completamente a presença das influências do mundo histórico. Gundolf entendeu o indivíduo em conexão cósmica com o mundo em uma unidade espiritual. Em sua segunda obra sobre Shakespeare, Gundolf sublinhou veementemente, de forma mais radical que em seu *Goethe*, que não se tratava de entender a obra pelas circunstâncias do mundo no qual uma *Gestalt* vivera. O caminho mais provável era o oposto. Na obra de Shakespeare estava presente sua forma de enxergar o mundo. Portanto, “nós compreendemos não a obra de Shakespeare a partir de sua época, mas sua época através da sua obra” (SHAKESPEARE, 1928: 11 Bd 1).

Gundolf não negou o caráter racional da *Erlebnis*, pois, um mundo hermeneuticamente interpretado mediante *Erlebnis* não podia conduzir ao domínio da arbitrariedade. O processo pelo qual a vivência individual se transformava em linguagem era um caminho possível pela razão. A linguagem possuía uma dupla característica, era lógica e mágica. A conversão da vivência em linguagem significava que “a razão tinha conquistado novas províncias através da linguagem” e que esse processo

aparecia “à luz da consciência” (GUNDOLF, 1916: 64) e se tornava conteúdo do pensamento da *Gestalt*. Ou seja, embora a vivência possua um caráter fundamentalmente intuitivo, ligado necessariamente à vida, o conhecimento não pode ser reduzido aos aspectos intuitivos apenas. O indivíduo significativo é vivência e razão que, enquanto um agente que age racionalmente, busca unir intuição e racionalidade.

Gundolf insistiu em sugerir um caminho que unia vivência e razão. A vivência deve necessariamente estar ligada “ao campo da realidade vivida, ou caso contrário ela nunca poderia se transformar em um conteúdo legítimo e válido do pensamento, nem nunca em uma propriedade da razão”. Se a vivência se afastar da vida, restaria simplesmente a arbitrariedade do pensamento adestrado. Se não conciliada à razão haveria apenas um “eco vazio de palavras”. O que Gundolf levou a crer era que o desempenho de um conhecimento histórico pragmático que tivesse por base o princípio metódico da *Erlebnis* – que em *Goethe* era um princípio também existencial, conteúdo cultural antropológico imprescindível – somente era possível mediante a união entre uma base intuitiva e racional do ato cognitivo de reconstruir o passado via pesquisa e transformá-lo narrativamente.

Evidente está que Gundolf não excluiu o aspecto irracional contido na vivência. Ao tentar alcançar a unidade do ser [*Wesen*] de uma *Gestalt*, Gundolf acabou por construir um diálogo intuitivo com o passado. Buscar por uma substância que se realiza no mundo mediante a dialética entre o temporal e o atemporal é uma tarefa mediada por um forte traço intuitivo. Dilthey considerou o irracional como elemento constituinte de toda compreensão, pois “há em toda compreensão algo de irracional, assim como a própria vida é algo irracional; ela não pode ser representada por nenhuma fórmula oriunda de capacidades lógicas” (DILTHEY, 2010: 202). Para ambos os autores, a impossibilidade de alcançar a vida a partir de um conhecimento lógico e sistemático era condição cognitiva da compreensão da realidade da vida.

Partindo-se do pressuposto fundamental de que o passado somente pode ser reconstruído via vivência e que o objetivo do conhecimento

histórico é, ao mesmo tempo, encontrar a vivência do passado, a narrativa cumpre um papel imprescindível. Por um lado, a narrativa é o que chega ao historiador, como vestígio da vivência de uma *Gestalt* no passado. É o que poderíamos designar como o aspecto fenomênico do passado, embora Gundolf afirme existir uma ligação direta entre vida, obra e *Erlebnis*. A narrativa do passado constitui a fonte a ser utilizada pelo historiador. Para Gundolf, a expressão direta da *Erlebnis*.

Por outro lado, a narrativa é o produto resultante do ato cognitivo de pesquisar o passado mediante *Erlebnis*. A narrativa, na perspectiva de Gundolf, é a transformação da vivência do passado mediante a vivência do presente num entrecruzamento de camadas de temporalidades distintas que são reunidas a partir de um diálogo intersubjetivo com o passado, o sentido da copresença. De acordo com Rüsen, a narrativa histórica, seja ela a historiografia – entendida como a narrativa construída por historiadores mediante um ato cognitivo intersubjetivo de reconstrução do passado mediante bases metódicas – ou outra forma de narrar, é o meio pelo qual a reflexão sobre o tempo adquire uma qualidade subjetiva indispensável para que possamos viver e nos orientar no mundo. A função pragmática da história, para Gundolf, consistia em despertar as forças do passado para o presente, trazer novamente a substância atemporal para sua contingência temporal. Esse processo somente poderia ser desenvolvido mediante a construção narrativa, que, cabe ressaltar, é um ato consciente e racional, a mediação entre intuição e razão que se cumpre tanto no passado quanto no presente. A narrativa fornece sentido ao passado diante da perspectiva do presente entrelaçada a uma cultura histórica que lhe é intrínseca.

A *Erlebnis* constitui o caminho mediante o qual é possível despertar o sentido para a realidade que, para Gundolf, é fundamentalmente pragmático. Não se trata de alcançar a verdade, mas a realidade, não uma descrição de fatos [*Stoff*], mas despertar o passado para o presente a partir de uma perspectiva pragmática via *Erlebnis*. Na apreensão do processo de germanização de Shakespeare, Gundolf afirma que o filósofo buscou compreender a obra de Shakespeare como expressão de uma *Erlebnis*. Nesse processo a obra de Shakespeare não se constitui apenas

“como verdade, mas elas possuem realidade, elas são a realidade mesma” (GUNDOLF, 1946: 188).

No entanto, Herder não pode transformar Shakespeare em um elemento do espírito [*Wesen*] alemão, pois seu apego ao histórico fez com que sua perspectiva via *Erlebnis* deixasse de se transformar em atualidade. No âmbito de uma história da constituição do pensamento histórico que Gundolf pulveriza em sua obra, Herder aparece como o primeiro intelectual com “sentido histórico” que procurou entender os “fenômenos históricos, em sua especificidade individual” (GUNDOLF, 1916: 89), diante da pluralidade. O sentido histórico disseminado de início com Herder enfatiza a especificidade histórica e o encarceramento de uma época em suas próprias condições de possibilidades torna-se um valor absoluto. Gundolf reconhece a importância da ideia herderiana de desenvolvimento, um elemento novo do espírito alemão, mas entende como problemático o entendimento de uma realidade histórica inserida apenas em sua própria temporalidade sem se tornar atualidade, ou seja, sem relação de copresença com a eternidade.

Contudo, indica Gundolf, não basta somente o caminho metódico da *Erlebnis*, mas cabe ao intelectual dar um sentido pragmático ao conhecimento via intuição. Esse sentido para a realidade nunca poderá ser alcançado a partir de um conhecimento racional. Herder atingiu o caminho metódico da *Erlebnis*, mas não conseguiu produzir a partir dele uma *Wirkungsgeschichte*.

A partir de Herder, Shakespeare se transforma em um grande nome como Platão ou César, e sua referência não é mais a expressão de uma vivência, mas um costume e não mais vontade, mas uma aplicação mecânica operada por intelectuais. Primeiro, a partir de Herder, Shakespeare é um nome histórico, mas em absoluto não mais atual. Seu nome não expressa mais efeito, acolhimento, influência, mas uma posição e uma situação [*Zustand*]. Quando se quer escrever uma história de situações em vez de uma história das influências [*Wirkungen*] nós devemos nos ater menos aos renovadores que são em cada presente o futuro, a influência,

o caminho para frente, e mais aos livros escolares, jornais e revistas, onde as crenças do passado e o que é pensado em um presente, aparecem como sedimento, como *caput mortuum*, dos processos vitais (GUNDOLF, 1947: 191).

Posteriormente, em seu *Goethe*, Herder aparece novamente como imprescindível ao pensamento goetheano. Herder transformou suas observações sobre a sociedade e a história em um “monumento linguístico [*Sprachdenkmal*] da humanidade”, e sua importância estava na sua capacidade de vivenciar e significar a força divina (GUNDOLF, 1916: 88). Na visão de Gundolf, Herder observou o divino [*Geschichtsgott*] que se manifestava no desenvolvimento dos povos. Na sua compreensão sobre os produtos literários – seja Homero ou Shakespeare – evidencia-se sua concepção da manifestação do divino na linguagem que se torna monumento da humanidade. Em seu *Goethe*, Herder parece tomar um viés completamente positivo e configura a junção do divino com o pragmático a se iniciar na literatura alemã, ou no espírito alemão, já que para Gundolf *Literaturgeschichte* é *Geistesgeschichte*. A categoria de desenvolvimento perde seu caráter negativo, no sentido de uma sucessão temporal sem vínculo com o tempo presente, ao ser atrelada à manifestação do divino, configurando-se como “força influente e sempre a vir a ser e a língua é sua forma espiritual [*Geistwerdung*] dessa força” (GUNDOLF, 1916: 89). O desenvolvimento [*Entwicklung*] apreendido via vivência constitui uma “o deus mesmo que se renova, vem a ser, influência, com outra palavra: desenvolvimento [*Entwicklung*]” (GUNDOLF, 1916: 89).

Antes da sua obra de 1910, Dilthey publicou, em 1906, *Das Erlebnis und die Dichtung* [A vivência e a poesia]. Neste livro, Dilthey analisou quatro poetas alemães: Lessing, Goethe, Novalis e Hölderlin. Tudo indica que Gundolf tenha sido influenciado pela análise de Dilthey acerca de Goethe. Gundolf nunca citou a obra, entretanto, mas existem ligações eletivas substanciais, ou, ao menos inspirações. No entanto, cabe ressaltar novamente que Gundolf e Dilthey estiveram em contato na Universidade de Berlim, onde Gundolf se doutorou. Na obra, Dilthey analisou, em quatro autores, a literatura dos povos modernos mediante um desenvolvimento

comum. Nesse caminho, havia graus específicos de desenvolvimento literário na modernidade e Dilthey procurou mostrar o lugar histórico dos poetas alemães diante do desenvolvimento da poesia europeia.¹⁴

Existem aspectos da obra de Dilthey acerca da história da poesia, com respeito ao desenvolvimento da literatura europeia moderna, que não passam despercebidos quando se procura alguma afinidade com o pensamento de Gundolf. Na sua análise, Dilthey operacionalizou o conceito de fantasia [*Phantasie*]. No conceito de Dilthey a fantasia é um fenômeno que se distingue dos fenômenos cotidianos e se configura como um fator “de organização do homem consciente” (DILTHEY, 2005: 116). Dilthey procurou por uma associação coerente entre os conceitos de fantasia e *Erlebnis*, base de todo processo da alma. A fantasia se relacionava e era, em certa medida, condicionada pelas relações estabelecidas na vida [*Lebensbezüge*] pelo indivíduo (DILTHEY, 2005: 120). A *Erlebnis*, já nessa obra, aparece atrelada ao mundo histórico do indivíduo conduzindo a uma intersecção criativa entre o mundo exterior e o mundo interior que se manifesta nas criações espirituais (DILTHEY, 2005: 128) (DILTHEY, 2005: 128).

Para Dilthey, o ponto de partida de qualquer criação poética era a experiência de vida enquanto uma vivência pessoal (DILTHEY, 2005: 128), característica muito clara em sua obra de 1910. A poesia era apresentação e expressão da vida na dialética entre o mundo interior e o exterior. (DILTHEY, 2005: 115) Para Dilthey, o indivíduo, no caso

¹⁴ Dilthey elencou quatro estágios de desenvolvimento da literatura europeia moderna: (1) Com caráter mítico e épico, advém de uma realidade marcada por comunidades militares e pequenas comunidades políticas. O homem não havia desenvolvido suas reflexões sobre seu lugar histórico; (2) Da segunda metade do século XIV até o século XVII. Época da grande “*Phantasiekunst*”. Corresponde ao aprofundamento da internalização do mundo, ao enfraquecimento do sistema teológico e ao estabelecimento do pensamento científico. Expressão de uma nova “*weltlichen Innerlichkeit*”; (3) Os povos modernos adentram amplamente o estágio da ciência. No primeiro decênio do século XVII, a transformação se completa. Tem-se o ordenamento da ciência mediante leis, a imaginação dominada pelo aparato científico a partir de ligações metódicas baseadas no pensamento matemático. A autonomia da razão torna-se um princípio filosófico e uma nova força para a história da poesia. A linguagem se torna um órgão da razão. A razão regula a vida do espírito; (4) As questões nacionais tornam-se dominantes e se ligam à poesia e à história da literatura (DILTHEY, 2005: 1-8).

os poetas os quais se deteve, era um ser [*Wesen*] em harmonia e essa harmonia se estabelecia enquanto uma lei interna. Portanto, seus poetas eram a conjunção da experiência da vida enquanto vivência pessoal, a fantasia e a obra poética (DILTHEY, 2005: 129).

Interessante constatar que, para Dilthey a fantasia, enquanto elemento de organização do homem consciente, parece ser importante para o próprio ato de compreender o passado e configurar o futuro. Existiria um elemento criativo que era parte fundamental da consciência histórica. Nesse sentido, Dilthey entendeu que “nós tentamos repensar [*umdenken*] o passado. Nós preformamos [*bilden*] possibilidades do futuro. Imaginamos [*ersinnen*] acontecimentos livremente e os afundamos [*versinken*] em nós” (DILTHEY, 2005: 118-119) Por isso “toda ação é determinada mediante uma imagem [*Bild*] de algo que ainda não existe” (DILTHEY, 2005: 119).

Também para Gundolf, o século 17 foi dominado pelo racionalismo e pela autonomia da razão e por isso, tanto Shakespeare como, posteriormente, Goethe, tiveram como tarefa distanciar-se do racionalismo. Na ótica de Dilthey, Goethe libertou a fantasia do pensamento abstrato, o que configurou sua batalha com a *Aufklärung* (DILTHEY, 2005: 114). Gundolf não detalhou o uso que fez da palavra fantasia em suas obras. O que a caracteriza é sua oposição ao racionalismo. No entanto, quando o racionalismo domina a vida, a *Phantasie* deixa de ser *Einbildungskraft*, que para Gundolf significa “a capacidade para dar forma ao caos” (GUNDOLF, 1947: 77)¹⁵. O centro do racionalismo era “a negação da fantasia” (GUNDOLF, 1947: 79)¹⁶ e o naturalismo, como o racionalismo, consistia

¹⁵ *Einbildungskraft* diz respeito à faculdade racional de representação mental do que foi visto, ouvido, percebido. A palavra é válida também para designar a imaginação criativa para a qual o século 19 cunhou a expressão *Phantasie* a partir do grego. Embora *Einbildungskraft* possa ser usada para ambos os sentidos, o mesmo não ocorre com *Phantasie*, que engloba a dimensão criativa.

¹⁶ É o caso de Lessing, tanto na análise de Dilthey quanto de Gundolf. Lessing buscou “expandir o reino da razão” e colocou submetidos ao interesse da razão a natureza, o gênio e a fantasia. Schiller usou a fantasia para atingir parte considerável da população. A fantasia foi importante para Schiller transportar para seus leitores o *Gesamtheit der Deutschen* (GUNDOLF, 1947: 256).

em um “entendimento desprovido de fantasia” (GUNDOLF, 1947: 77). Em Goethe, a fantasia aparece como uma característica nata do poeta alemão, que o acompanhará e se desenvolverá no decorrer de sua vida (GUNDOLF, 1916: 34). Para Gundolf, havia também uma conexão entre a fantasia do próprio Goethe e o receptor de suas obras. Suas palavras, mediante a fantasia, produziam movimento e levavam o receptor, que se encontrava em uma esfera do mundo representacional [*Vorstellungswelt*], a transformá-lo em outro (GUNDOLF, 1916: 63). Embora não tenha sido a temática principal e o conceito central para Gundolf, a fantasia parece ser um elemento com capacidade para organizar, em certa medida, a apreensão do mundo. A fantasia aparece igualmente associada à sobrevivência dos indivíduos significativos como elemento formador de um povo (GUNDOLF, 1916: 251), contribui, portanto, para a manutenção de uma imagem mítica. A fantasia contribui para a manutenção do que Gundolf denominou *Ruhm*.

Dilthey entendeu que os heróis das obras de Goethe consistiram na transposição da própria vivência do poeta, ou seja, obra e vivência possuem uma relação direta, algo que era para Gundolf muito evidente. Compreender mediante vivência conduzia à expansão do próprio *Dasein*, e era elemento imanente da vida pois “em tudo que me rodeia, eu revivencio [*nacherleben*], o que eu mesmo experienciei [*erfahren*]” (DILTHEY, 2005: 115; 154). Dilthey tocou, rapidamente, na questão do eterno ao afirmar que cada coisa e cada pessoa recebia das relações de vida do interpretante, uma força e cor próprias. Essa procura pelo duradouro era desperta pela finitude do nascimento e da morte, o *Dasein* limitado. Essa condição conduzia à procura pelo duradouro e imutável, que poderia ser retirado da impressão das manifestações (DILTHEY, 2005: 115).

Gundolf não buscou estabelecer uma visão simplista e dualista que construísse uma dicotomia entre interior e exterior. Trata-se sobretudo de uma interlocução mediada intersubjetivamente pelo intelectual. Analisar uma *Gestalt* via obra é partir do pressuposto de que o mais importante aspecto de sua vida era a “mútua penetração dos fatores exteriores e interiores” (GUNDOLF, 1916: 235) conjugadas na unidade do ser, em um

processo dialógico. Nesse âmbito existe um ponto de contato interessante entre o pensamento de Dilthey e Gundolf. Dilthey não reduziu o conceito de *Geisteswissenschaften* ao predomínio do irracional e do ideal, caindo em um dualismo interior – exterior e espírito – natureza. Dilthey salientou que o espírito não se encontrava isolado do mundo exterior, levando à conclusão de que para a compreensão das ações dos homens numa dada realidade era necessário ter sempre em consideração a dinâmica entre o mundo espiritual e o mundo exterior em constante diálogo.

Evidente que se poderia afirmar existir uma valorização significativa do mundo interior. *Erlebnis* constitui, para Dilthey e para Gundolf, o ponto central do conhecimento em geral e claro, para o histórico. Entretanto, Dilthey não procurava uma substância atemporal que se apresentava na temporalidade, no mundo humano observado na diacronia. História não era, tal como para Gundolf, a substância atemporal que se temporalizava mediante a ação dos indivíduos no mundo humano em seu desenvolvimento temporal.

Na construção cognitiva operada por Gundolf, a vivência encontra o espírito nacional, é expressão direta do espírito do povo. O indivíduo significativo vive em uma unidade cultural, portanto, aquilo que produz apenas pode ser entendido conjugado ao espírito de uma cultura que marca a identidade de um povo. Gundolf detectou o princípio do pensamento de Dilthey acerca da *Erlebnis* em Goethe em sua Teoria das Cores.

O espírito humano aparece, por assim dizer, como um nos povos e indivíduos conjugados em um ser [*Wesen*] uniforme integrado, que usa de materiais [*Stoffe*] e objetos para se expressar e se apresentar. O que nos nossos dias Wilhelm Dilthey percebeu como objetivo da *Geistesgeschichte* e tentou ele mesmo alcançar está, claramente, embora apenas em princípio, feito na parte histórica da Teoria das Cores [...]. O desenvolvimento do interior profundo, do espírito que se clarifica nos resultados e nas etapas desse desenvolvimento, presentifica-se [*vergegenwärtigen*] objetivamente, é conduzido para um conceito [*Anschauung*] concreto (GOETHE, 1916: 416).

O vivenciado, ou seja, aquilo que permanece da vivência, ganha para Gundolf um “valor simbólico eterno” (GUNDOLF, 1916: 551). Aquilo que é experienciado pelo indivíduo significativo é “incorporado” (GUNDOLF, 1916: 551) [*Einverleibt*] e a multiplicidade infinita da realidade é ordenada no espírito conforme as formas fundamentais [*Grundformen*] que lhe são intrínsecas, o que Gundolf determinou como a tendência geral que marca a *Gestalt*, mesmo diante das mudanças históricas. Uma vez que o vivenciado se tornou um símbolo, ganha-se abertura hermenêutica para compreendê-lo. Ou seja, é possível compreender aquilo que foi vivenciado mediante a vivência daquele que o compreende. Forma-se um círculo hermenêutico intersubjetivamente fundamentado na vivência.

Dilthey acreditou que o esforço da compreensão passava pela revivência do conjunto de vivências que se apresentava nos fenômenos históricos enquanto processos de exteriorização (RÖD, 2008: 553). De maneira romântica, entendeu que, mediante os fenômenos, a vida se expressava. Contudo, Dilthey não defendeu a existência de valores eternos atemporais, a existência do absoluto, pois ressaltou a importância da condição histórica das ações. Assim, poderia existir uma distância entre Gundolf e Dilthey. Para Gundolf, a substância eterna existe, mas ela se condiciona temporalmente no mundo.

Ainda é válido destacar que, assim como Dilthey, Gundolf procurou estabelecer um caminho para as *Geisteswissenschaften* que as distinguiu das ciências naturais. A compreensão não podia estar baseada em leis e princípios gerais. As ciências do espírito tinham por base a interpretação intersubjetiva. No ato de compreender, Dilthey, distanciando-se de um sujeito abstrato, revalorizou o papel do homem concreto o qual, ao desempenhar o ato cognitivo da compreensão, contrapunha-se a diferentes temporalidades e condicionamentos históricos. Trata-se não mais do sujeito transcendental tal como proposto por Kant, mas do sujeito diante de suas condições históricas de sociabilidade (JAEGER, RÜSEN, 1992: 149). Diante da impossibilidade da existência de um mundo exterior separado da realidade interior dos homens, a compreensão acaba por possibilitar uma absorção de vivências, pois aquele que compreende, experimenta o

enriquecimento de sua própria vivência. Gundolf partilha com Dilthey a constatação de que o mundo histórico não é simplesmente dado pela natureza, mas construído e significado pelo homem e sua compreensão depende da mobilização da própria vivência daquele que pesquisa.

Todo o pensamento de Gundolf esteve voltado para o restabelecimento do papel do indivíduo no mundo histórico o que, isso era válido igualmente, para a compreensão do passado. Todo entendimento provinha do homem e da sua realidade interior na qual está ancorada toda compreensão do passado. O papel do indivíduo torna-se fundamental para a compreensão do passado e, mesmo a coletividade, existe mediante a ação do indivíduo no mundo.¹⁷ Assim como Dilthey, para Gundolf a realidade histórica somente existia em codependência com o mundo interior. A partir do conceito de *Erlebnis*, fundamento metódico pelo qual despertar as forças do passado para o presente era possível, Gundolf ressignifica a prática historiográfica a partir da ideia de vida. Com a ideia de *Erlebnis* o diálogo intersubjetivo se fundamenta. A compreensão do passado está atrelada diretamente à vivência pessoal, mesmo que, na perspectiva de Gundolf, a vivência se encontre ligada à *Gestalt* que, vale lembrar, é um homem total, em união com o divino e portador de uma substância inserida na dinâmica do temporal-atemporal.

Carola Groppe, ao analisar muito rapidamente o diálogo entre Dilthey e Gundolf, afirmou que Dilthey, ao contrário do historicismo, havia reabilitado a função exemplar, história *magistra vitae* (GROPPE, 1997: 301). A autora procurou sublinhar a importância do indivíduo para ambos os autores sem analisar as especificidades do conceito de vivência. Na sua análise, Groppe não teceu uma distinção entre a função de orientação desempenhada pelo conhecimento histórico e a história tradicional exemplar.

¹⁷ Para Dilthey, o indivíduo é fundamentalmente histórico: “No entanto, seria equivocado se quiséssemos restringir a história à ação conjunta dos homens com fins comuns. O homem individual particular em sua existência baseada em si mesma, é um ser histórico. Ele é determinado por sua posição na linha do tempo, por seu lugar no espaço, por sua posição na ação conjunta dos sistemas culturais e das comunidades. Por isso, o historiador precisa compreender toda a vida dos indivíduos, tal como ela se exprime em determinado tempo e em determinado lugar” (DILTHEY, 2010: 95).

Dilthey e Gundolf não consideraram a história mediante o *topos* da *historia magistra vitae*. Dilthey considerou que os indivíduos possuíam sua própria historicidade, e a compreensão consistia em uma interseção de vivências em diálogo com um conjunto de valores no qual se encontrava o sujeito interpretante. Ao conhecimento histórico cabia uma função de orientação para ambos os autores. Compreender era, segundo Dilthey, uma forma de aproximar do passado, pois “os restos do passado estão presentes como algo cuja conexão conosco está dilacerada” (DILTHEY, 2010: 43), cabe ao historiador dela se aproximar mediante vivência. Na interrelação entre passado, presente e futuro a ideia de desenvolvimento se fundamenta, pois “assim, o presente é preenchido pelos passados e porta em si o futuro. Esse é o sentido da palavra desenvolvimento nas ciências humanas” (DILTHEY, 2010: 223).

Ambos intelectuais compartilharam a necessidade, comum à época, de estabelecer um contato com a ideia de vida que não se restringisse às formas abstratas. Mesmo Gundolf, que buscou tecer uma relação entre o conhecimento histórico e a metafísica, entendeu, assim como Dilthey, que o conhecimento passava necessariamente pela experiência. Seu indivíduo significativo, mesmo atrelado à substância e à relação com o divino, é historicamente delimitado, vive, age e sofre circunstâncias temporais e espaciais que lhes foram específicas. A substância metafísica somente existe no mundo temporal. Ela somente se faz possível se, e somente se, for incorporada.

Não pode passar despercebido o termo comum usado por Gundolf e Dilthey com respeito à influência, ou efeito [*Wirkung*]. Para Gundolf, cabe lembrar, a história se realizava mediante a troca de influências entre o homem criativo, ou seja, a *Gestalt*, e o receptor, aquele que desempenha o ato da compreensão via vivência e procura pela substância metafísica na dinâmica temporal/atemporal. No entanto, Gundolf não descartou o fato de que o indivíduo enquanto ser histórico, trocava influências no mundo em que agia e sofria, como por exemplo, a *Bildungserlebnis* e o *Milieu* proposto por Gundolf em seu *Goethe*. Nesse caminho, várias camadas temporais são interconectadas mediante intersubjetividade. Gundolf

não fez referência explícita à Dilthey quando falou sobre *Wirkung*. No entanto, Gundolf, salvo raras exceções, não deixava as referências do seu pensamento em sua obra.

Para Dilthey, o mundo histórico se constituía enquanto uma conexão de efeitos. Isso era válido quando se tratava de uma personalidade histórica, pois “o [seu] percurso [...] é uma conexão de efeitos, na qual o indivíduo recebe influências do mundo histórico, forma-se sob essas influências e reage, então, a esse mundo histórico” (DILTHEY, 2010: 242). Portanto, a apreensão do mundo do espírito se tratava de uma conexão de efeitos “ou de uma conexão contida em seus produtos duradouros” (DILTHEY, 2010: 118). De acordo com Dilthey, nessa conexão de efeitos valores eram estabelecidos e objetivos eram realizados a partir da ideia de totalidade. Essa totalidade era alcançada a partir da significância das partes individuais, ou seja, da “determinação do significado de uma parte para um todo que surge com base na conexão de efeitos” (DILTHEY, 2010: 231). Logo, afirma Dilthey, da significância emerge o sentido da conexão do mundo histórico-social e, assim, “todo juízo de valor e todo estabelecimento de fins que se lance para o futuro precisa estar fundado exclusivamente nessa conexão estrutural” (DILTHEY, 2010: 99). Ao que tudo indica, Dilthey enxergou um papel pragmático na compreensão dessa conexão de efeitos para o presente daquele que compreendia. É a partir dela que visões de mundo podem ser formadas, fins e valores que dela fazem parte. Pois essas conexões são reconhecidas, recebidas, interpretadas e interiorizadas no indivíduo e pelo indivíduo que se relaciona com a humanidade. Isso é válido tanto para o indivíduo histórico quanto para o que compreende, ambos históricos. Existe, portanto, uma rede de conexões que se estabelece, via vivência, e que se manifesta enquanto vestígio do passado no presente daquele que compreende.

Voltemos a Gundolf. Ao falar de *Wirkungsgeschichte*, Gundolf pensou fundamentalmente sobre a troca de influências entre o pesquisador e o indivíduo significativo. Para Gundolf, tratava-se de despertar as forças do passado, portanto, a história das influências ou conexão de efeitos, que buscou estabelecer, tinha uma função pragmática. Gundolf refletiu

tendo em mente suas ideias de crise da *Kultur* e de reconstrução da *Bildung* em contraposição à cultura moderna, que tanto combatia. Na narrativa histórica construída por Gundolf, o passado é força para o presente, elemento imprescindível para a orientação do homem em suas escolhas diante de sua própria realidade histórica. Certamente, Gundolf revalorizou a metafísica, talvez numa perspectiva muito mais imaginada que alcançada, como parte elementar dessa força do passado, numa relação dialética entre a substância metafísica atemporal e a temporalidade do indivíduo significativo e do indivíduo interpretante. Gundolf nunca esclareceu totalmente como esse diálogo intersubjetivo de fato se realizava. Também não esclareceu, em nenhuma de suas obras, em que consistia essa substância metafísica. Sabe-se que ele a estabelece como força com função pragmática.

Uma última observação deve ainda ser levantada. Dilthey ressaltou o caráter intersubjetivo da compreensão mediante vivência ao afirmar que somente se pode conhecer aquilo que, de alguma forma, já se encontra em nós e, por isso, não se pode conhecer um sentimento que não se possua. Ao analisar a obra de Gundolf, percebe-se que sua análise se organiza e se desenvolve a partir de suas próprias preocupações. De modo geral, Gundolf procurou em Shakespeare e Goethe o caminho pelo qual ambos se desprenderam de um conhecimento racional fundamentado em leis e convenções, para se aproximarem da vivência e da vida. Esse era o próprio objetivo a ser alcançado por Gundolf em suas obras. Se a ideia de Dilthey é válida, nada mais justo afirmar que Gundolf conheceu no passado, mediante vivência, o sentimento que já trazia consigo.

Do outro lado do Reno: as ressonâncias da filosofia de Henri-Bergson

Após a publicação do primeiro *Jahrbuch*, Henri Bergson respondeu a Gundolf que lhe enviara o primeiro número da publicação. Bergson agradeceu, sobretudo, por Gundolf ter lhe enviado seu artigo *Das Bild Georges*, parte do primeiro *Jahrbuch*. Para Bergson, o artigo de Gundolf

“testemunhava um senso penetrante das coisas espirituais”. Bergson agradecia “pela amável alusão” que Gundolf fazia a sua filosofia. O *Jahrbuch* parecia para o filósofo francês uma ideia muito interessante, que vinha em boa hora.¹⁸ A troca de correspondência, mesmo numericamente pequena, mostra que havia um canal de comunicação entre Bergson e Gundolf e que ambos haviam lido a obra um do outro. Não é possível saber se existiram outras cartas enviadas por Gundolf a Bergson e vice e versa. A carta que Gundolf enviou a Bergson, por exemplo, não foi conservada. Restou apenas a resposta de Bergson a Gundolf.

No início de 1909, Gundolf enviou a George uma obra de Bergson cuja leitura ainda não havia finalizado. Na mesma correspondência, informou que uma outra obra do filósofo francês, já esgotada nas livrarias, encontrava-se em suas mãos. Nessa época, Arthur Salz o havia informado que seminários acerca do pensamento de Bergson aconteciam na Universidade de Munique. E assim, parecia a Gundolf que Bergson “já não era tão desconhecido também na Alemanha”.¹⁹ Gundolf teria passado por uma *Bergsonperiode* e buscava tudo explicar mediante o pensamento do filósofo francês (VALLENTIN, 1961).

Os processos históricos, principalmente quando se tratava de uma *Kräftegeschichte*, não podiam ser analisados com base em uma relação de causa e efeito. Na visão de Gundolf, essa perspectiva consistia no erro mais comum cometido pelos historiadores, ou seja, buscar uma causa anterior para todos os acontecimentos, encadeando-os em uma linha sucessiva que os limitava aos seus respectivos tempo e espaço, impedindo um diálogo entre passado, presente e projeção de um futuro. Quando se tratava de despertar forças do passado, a cronologia tradicional tornava-se um problema pois, ao restringir os fenômenos históricos em épocas ou datas específicas, retirava deles sua capacidade para atuar no presente mediante um diálogo intuitivo e intersubjetivo – a partir da vivência – entre presente, passado e conformação de um futuro possível.

¹⁸ Bergson a Gundolf, 26 de março de 1910. *Friedrich Gundolf Papers*. Institute of Germanic and Romance Studies. University of London. Ref. 11412/1853.

¹⁹ Gundolf a George. Fevereiro de 1909 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 193). Pela data, Gundolf se referia a *L'Évolution Créatrice*, publicada em 1907.

Assim acontece o erro mais comum do historiador: confundir o *post hoc* com o *propter hoc*. Na história viva não existe um corte repentino e por isso todas as periodizações cronológicas, [...] são perigosas quando direcionadas para as construções espirituais. Como sobre a terra se empilham camadas de épocas espirituais uma ao lado da outra e uma na outra, sem se indagar sobre a contagem dos anos, não há nenhuma tendência espiritual que se poderia tirar ou demarcar mediante períodos históricos. [...] Forças e tendências: são as formas pelas quais a *Geistesgeschichte* deve perceber uma época, não por acontecimentos empíricos, períodos ou décadas. [...] Quem examina as tendências enquanto unidades e sua apresentação [*Darstellung*] como conteúdo da história, vê na história não um resumo de fatos e coisas que aconteceram, mas o conhecimento do que vem a ser [*Werden*] e do fluir [*Fliessen*], não entende o tempo como uma duração [*Länge*] dividida matematicamente, mas como um indivisível e substancial fluir. Essa é a primeira influência da filosofia de Henri Bergson sobre as *Geisteswissenschaft* (GUNDOLF, 1947: 51-52).

Mais uma vez, as preocupações de Gundolf, a partir de seu *Goethe*, com as relações estabelecidas entre o indivíduo e as dimensões do tempo e do espaço, ganham força explicativa. Gundolf procurou cruzar sua recusa ao tempo, compreendido como sucessão temporal – como o desenvolvimento de uma linha que iria de um ponto a outro –, com sua ideia de vivência. Gundolf construiu – vale ressaltar, como lhe convinha – uma miscelânea entre o pensamento de Bergson e Dilthey. A dinâmica instituída por Gundolf, com uma nova roupagem, é novamente parte do seu esforço em esclarecer a dinâmica entre o temporal e o atemporal. No entanto, suas ponderações ficam mais sofisticadas e parecem, alcançar a partir de *Goethe*, um plano teórico e filosófico mais sólido.

A grande questão a ser respondida por Gundolf concerne à possibilidade de uma *Gestalt* desempenhar uma função pragmática para além das suas próprias condições históricas. É significativo lembrar que *Gestalt* é um conceito amplo que diz respeito à reunificação do corpo e do

espírito que engloba uma unidade cultural e que se porta como veículo da substância atemporal que se manifesta temporalmente mediante a ação da *Gestalt* no mundo. A oposição entre o tempo e o espaço poderia ser diluída à medida que o tempo não fosse compreendido como o desenrolar de uma linha, mas como uma esfera que a partir de um ponto central irradiaria sua força. Ao tempo Gundolf amarrou a vivência, ao espaço a *Gestalt*. O indivíduo conta com um material espacial disponível que ele transforma a partir de sua vivência temporal e da ação da substância. Essa ação da *Gestalt* no mundo – que acaba por ser expressa na sua obra – somente pode ser transtemporal se o tempo for compreendido como uma esfera que irradia a força do passado a partir de um centro.

Como nós apreendemos milhares e variadas poesias que foram desenvolvidas por uma mesma *Gestalt*? Como pode aparecer para nós o temporal, isto é vivência [*Erleben*] e criação [*Schaffen*], como espacial, isto é como *Gestalt*? A oposição se dissolve, quando nós não apresentamos o desenvolvimento temporal como o decorrer de uma linha de um ponto adiante [...] mas o irradiar esférico [*kügelförmig*] a partir de um meio, irradiação na medida em que ela alcança a atmosfera, o material que ela encontra, transforma com sua força específica. Com uma perspectiva assim [...] não há contradição entre o espacial e o temporal de uma *Gestalt*, entre a forma marcada [*geprägt*] e o desenvolvimento vivo [*lebendige Entwicklung*]. A função temporal está no avançar, no irradiar, no esférico está a função espacial da *Gestalt* (GUNDOLF, 1916: 14-15).

Para Gundolf, a principal contribuição da filosofia de Bergson para os estudos históricos assentava-se na problemática da duração. Além, claro, do atrativo óbvio do pensamento bergsoniano para Gundolf, ou seja, buscar se aprofundar naquilo que estaria por detrás do fenômeno, aliado a uma compreensão intuitiva da realidade guiada pela ideia de vida. A recusa do tempo matematicamente controlado era substancial para o conhecimento histórico, elemento fundamental para a investigação do passado. A história era um fluir que não podia ser demarcado por épocas

e datas que se separavam uma das outras sem construir um diálogo com o presente. Na perspectiva de Gundolf, uma das contribuições de Goethe foi entender o desenvolvimento, o movimento, o progresso não “como uma ligação causal de situações”, como uma “linha ligada a um ponto fixo”, mas como “um fluir” constante (GUNDOLF, 1916: 100).

Os principais comentários acerca da filosofia de Bergson encontram-se na troca epistolar entre Gundolf e o então estudante Ernst Robert Curtius (1886-1956), neto do famoso arqueólogo Ernst Curtius (1814-1916). O estudante de filologia que mais tarde seria reconhecido pelo seu trabalho sobre a literatura europeia medieval tinha 23 anos quando conheceu o jovem professor de 28 anos.²⁰ Curtius, que estudou filologia nas universidades de Estrasburgo, Berlim e Heidelberg, foi nomeado professor para a Universidade de Bonn, em 1913. Um ano e meio após sua mudança para Bonn, Curtius foi para o front de batalha e durante um ataque nas proximidades de Varsóvia foi atingido com um tiro na garganta que, embora não tenha lhe causado nenhum dano físico permanente, acarretou-lhe um dano psíquico que o conduziu à dispensa do front (THORMALEN, 1962: 144).

Fica evidente nas cartas escritas por Curtius que o jovem estudante admirava o jovem professor e entendia que Gundolf era o principal representante àquela época de uma nova postura frente aos estudos históricos e filológicos. A troca de correspondências entre ambos se estendeu intensamente por cerca de dez anos, entre 1908 e 1919. Embora Curtius e Gundolf tenham se correspondido até 1930, o diálogo contínuo sobre questões acadêmicas e científicas são interrompidas. No entanto, não ficam esclarecidas as razões pelas quais o diálogo epistolar entre ambos cessou após 1919. Muitos anos depois, em 1950, Curtius publicou

²⁰ Curtius foi *Privatdozent* em Bonn, onde em 1919 passou a ser *ausserordentliche Professor*. Em 1920, transferiu-se para Marburg, onde foi professor ordinário. Em 1924, mudou-se para Heidelberg e em 1929 retornou para Bonn. *Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich* foi publicado em 1919. Em carta a Gundolf, de março de 1916, afirmou que o livro era marcado pelo pensamento de Gundolf e pelo décimo número das *Blätter* (LOTHAR, 1963: 253). Com efeito, para Wolters, a concepção de tempo linear impedia que se buscasse no passado as suas forças atuantes (WOLTERS, 1911: 138).

suas lembranças e anotações de seus encontros com Stefan George e seu Círculo, *Stefan George im Gespräch* [Conversações com Stefan George].

Em carta a Curtius datada de agosto de 1909, Gundolf o aconselha, caso ele retorne a Paris, a assistir uma aula de Bergson na Sorbonne. O filósofo, “cuja obra revela um profundo pensador e seus pensamentos filosóficos são os únicos hoje que não são retrospectivos e históricos, mas pertencem a um mundo do vir a ser e circulante [*werdenden und umgewälzten Welt*]” (LOTHAR, 1963: 134)²¹. No final da correspondência Gundolf indaga sobre a possibilidade de Curtius lhe trazer de Paris uma fotografia do filósofo o qual havia obviamente lido, mas nunca pessoalmente conhecido ou visto.

Gundolf pareceu se encantar com o pensamento bergsoniano. No entanto, entendia que, mais do que na França, o pensamento de Bergson daria mais frutos na Alemanha. Os franceses, “como sempre”, poderiam se entusiasmar com Bergson apenas “momentaneamente, tomá-lo apenas como atual e prático, mas na Alemanha ele deve inflamar uma guerra espiritual, quando for entendido pela primeira vez que ele coloca em questão tudo com o que rompe” (LOTHAR, 1963: 136).²² Aos olhos de Gundolf, o filósofo francês “era mais perigoso que Nietzsche” (LOTHAR, 1963: 136). Essa constatação automática de Gundolf, relaciona-se com a sua contraposição entre cultura e civilização. Os franceses, povo civilizado, eram superficiais, ligados às boas maneiras, porém com um

²¹ Curtius informa ter ido a uma aula de Bergson – “toda sexta às 5” - na Sorbonne e afirma ler “Os dados imediatos da consciência” e “Matéria e memória”. Curtius narra também sobre um frenesi em torno de Bergson. “Não se pode abrir um jornal sem ver seu nome [de Bergson]. Eu tive uma profunda impressão dele. É bastante curioso ver como diferentes direções espirituais na França reivindicam para si seu nome. Os simbolistas o explicam como a interpretação filosófica da sua visão de arte, os católicos modernos fundam a partir dele uma nova apologética, os sindicalistas conduzem a partir do seu pensamento *le droit à la violence*” (LOTHAR, 1963: 135). Ao comentar a publicação do *Jahrbuch*, considerava que os escritos de Wolters se afinavam com os fundamentos de Bergson (LOTHAR, 1963:151-152). 17 de março de 1910.

²² Um caminho possível seria a linha Bergson-Simmel-Gundolf. Bergson não foi muito admirado pelos filósofos alemães, com exceção de Rudolf Eucken e Georg Simmel (VIEILLARD-BARON, 2007: 13).

Geist enfraquecido, ao contrário dos alemães, um povo voltado para o espírito, para a cultura, para o florescimento interior.

Não há comentários específicos ou notas de leituras que Gundolf tenha redigido sobre obras específicas de Bergson. O que parece evidente é que até o ano de 1910, Gundolf provavelmente teve acesso às grandes obras do filósofo francês²³, respeitando aqui a dinâmica da circulação das obras e tendo em mente que a leitura em francês não era para Gundolf um impeditivo. A filosofia de Bergson que se liga à filosofia da vida, com traços marcadamente neorromânticos, tem por características a “depreciação da razão, que revela o espírito romântico tanto quanto a suposição de uma visão suprarracional na qual a essência da realidade se deveria fazer acessível” (RÖD, 2008: 562). Com a ênfase na ideia de vida, a recusa à tradição racionalista do conhecimento trazia consigo a constatação de que o uso estrito da razão poderia prejudicar a compreensão da realidade. Tratava-se de alcançar a essência da vida, sua realidade profunda.

Ao admirar as ideias acerca da duração em Bergson, Gundolf não parece ter se incomodado com a forte presença do psicologismo no pensamento bergsoniano. Se para resolver o problema do psicologismo em Dilthey, Gundolf utilizou o conceito de *Urerlebnis*, em relação a Bergson, não parecer ter buscado uma solução que desse fim ao entrave. O que interessou a Gundolf foi a reação que Bergson formulou contra o racionalismo a partir da problemática da duração, na qual passado e presente se intercambiavam constantemente, no fluxo contínuo da consciência.

De acordo com Bergson, o tempo que é vivenciado não pode ser matematicamente calculado e estar submetido a recortes temporais específicos. Nesse sentido, as ocorrências do passado são sentidas no presente e possuem um papel ativo na vivência dos indivíduos. Nesse caminho, o tempo que é vivenciado pelo indivíduo não pode ser conglomerado sequencialmente. O tempo da vivência é a duração e ela é qualitativa, não quantitativa. Cabe ressaltar o caráter substancialmente

²³ *Os dados imediatos da consciência* foi publicado em 1889, seguido de *Matéria e Memória* em 1896. Na virada do século, em 1899, Bergson lançou *O riso* e em 1907 sua principal obra: *A evolução criadora*.

intuitivo da ideia de duração. Quando se analisa cientificamente, esquece-se sobremaneira do caráter qualitativo da duração. Importa ressaltar que pensar sobre a duração é um dos propósitos da filosofia. A duração não é uma abstração pois é imanente aos indivíduos.

Bergson definiu a duração pura mediante a ideia fundamental de que havia uma multiplicidade qualitativa de estados de consciência em fluxo constante que era inapreensível ao pensamento determinista quantitativo. Nessa duração passado e presente são intercambiáveis e a duração “é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquire quando o nosso eu deixa de viver, quando não estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores” (BERGSON, 1988: 72). A duração estaria em oposição a uma concepção de tempo homogêneo e seria, assim, heterogeneidade. Conscientemente, de acordo com Bergson, a mente distingue momentos sucessivos da vida de forma homogênea. Disso surge “a ideia errada de uma duração interna homogênea [...] cujos momentos idênticos se seguiriam, sem se interpenetrarem” (BERGSON, 1988: 78). A continuidade do real escapa à compreensão do conhecimento analítico e seria preciso substituí-lo por um contato imediato com o processo qualitativo via intuição (LEOPOLDO E SILVA, 2009: 24).²⁴ Nesse caminho, a duração é dinâmica, movimento voluntário, tal como a vida, em oposição ao mecanicismo e sua relação de causalidade (MASCARENHAS, 2009: 99).

O tempo enquanto duração é elemento fundamental e intrínseco à toda percepção que está sempre impregnada de lembranças no fluxo contínuo da duração. Por isso, para Bergson, “aos dados imediatos e presentes de nossos sentidos misturamos milhares de detalhes da nossa

²⁴ Em Bergson, a intuição é “*fluidez contínua do tempo real que flui indivisível*”, não se atrela à intuição nos moldes modernos pois a noção de tempo não pode ser definida nos termos do espaço. A intuição é um “método ou faculdade complementar de conhecimento” que recupera o pensamento metafísico e sua relação complementar com o pensamento científico na procura por uma experiência integral do real, embora ciência e metafísica continuem a ser conceitos heterogêneos no esquema de pensamento bergsoniano (MASCARENHAS, 2009: 205; 210). Em *Matéria e Memória*, Bergson entendeu que a intuição era o caminho mediante o qual a dualidade entre o idealismo e o realismo poderia ser resolvida (BERGSON, 1999: 73).

experiência passada” (BERGSON, 1999: 30-31).²⁵ A duração permitia a multiplicidade das experiências na percepção enquanto uma espécie de visão interior e subjetiva. Neste sentido, o corpo se constitui para Bergson, como um “limite movente” a partir do presente na relação dialógica entre passado e futuro (BERGSON, 1999: 84). Orientado para a ação, o corpo tem por função limitar, em razão da ação, a vida do espírito (BERGSON, 1999: 209). O tempo real é percebido, é vivido e não pode ser impessoal. Para Bergson, o tempo do espírito, o tempo que dura, não pode ser mesurável apenas por cálculos exteriores ao ser. Esse tempo real, a duração, é um tempo experimentado no interior dos sujeitos.

Se a nossa existência fosse constituída por estados separados cuja síntese teria de ser feita por um “eu” impassível, não existiria para nós duração. [...] Porque a nossa duração não é um instante que substitui outro instante: se assim fosse, não haveria outra coisa senão o presente, não haveria prolongamento do passado no atual, não haveria evolução, nem duração concreta. A duração é o progresso contínuo do passado que rói o futuro e que incha avançando. Visto que o passado cresce incessantemente, também se conserva indefinidamente. [...] Tal como o universo no seu conjunto, tal como cada ser consciente de *per si*, o organismo vivo é algo que dura. O seu passado prolonga-se inteiro no seu presente, e aí permanece atual e agindo (BERGSON, 2010: 18-19; 30).

²⁵ A memória é a principal contribuição da consciência individual na percepção e o lado subjetivo de nosso conhecimento das coisas, pois prolonga uma pluralidade de momentos na duração (BERGSON, 1999: 31). A memória, enquanto sobrevivência das imagens passadas, mistura-se à percepção do presente, pois as imagens são conservadas para se tornarem úteis e “a todo instante completam a experiência presente enriquecendo-a com a experiência adquirida” (BERGSON, 1999: 69). Em função da ação escolhe-se as lembranças para trazê-las à consciência (BERGSON, 1999: 209). Bergson teceu uma distinção entre percepção e lembrança a partir da intensidade de cada uma. A lembrança era o ato de reconstruir as realidades das coisas enquanto a percepção, embora também uma reconstrução, é permeada pelo tocar, pelo sentir, pelo vivido (BERGSON, 1999: 73). Em *A Evolução Criadora*, Bergson entende que a memória é o prolongamento do passado no presente, duração ativa e irreversível. É característica da evolução do ser vivo, o registro contínuo da duração, tendo-se em consideração a persistência do passado no presente (BERGSON, 2010: 31; 34).

Bergson, assim como Gundolf, recusou o puro materialismo e o puro idealismo e procurou uma solução para o conhecimento que, mediante a reabilitação da metafísica, estivesse em consonância com a vida. Para Bergson, o idealismo não conseguia “passar da ordem que se manifesta na percepção à ordem que resulta na ciência, isto é, na realidade” (BERGSON, 1999: 269). O realismo, por sua vez, “inversamente, fracassa em obter da realidade o conhecimento imediato que temos dela” (BERGSON, 1999: 269). Bergson colocou-se contrário ao pensamento lógico que era “incapaz de representar a verdadeira natureza da vida” (BERGSON, 2010: 8), afastando-se da representação mecanicista, “representação necessariamente artificial e simbólica” (BERGSON, 2010: 10). Uma teoria do conhecimento não poderia estar desvinculada de uma teoria da vida e o conhecimento não podia encapsular os fatos em moldes preexistentes inflexíveis (BERGSON, 2010: 12). Uma vez que a vida é duração, o conhecimento não pode ignorá-lo, pois todo sistema construído pelo pensamento lógico repousa na ideia de o tempo não os atinge de forma significativa (BERGSON, 2010: 23).

Os sistemas que a ciência constrói para apreender o mundo, classificando-o sob uma perspectiva lógico-conceitual, encontra-se apenas no presente, um presente instantâneo, e nunca, segundo Bergson, na duração real “em que o passado se faz corpo com o presente” (BERGSON, 2010: 37). A vida não é redutível à síntese, pois “não podemos sacrificar a experiência às exigências de um sistema” (BERGSON, 2010: 55). Ademais, a duração é mudança e nunca repetível dado que “tudo está no tempo, tudo muda interiormente, e a mesma realidade concreta nunca se repete. Portanto, a repetição só é possível no abstrato” (BERGSON, 2010: 61). No pensamento de Bergson, a ciência possui por característica própria a relativização em detrimento do absoluto. A razão conhece meramente o relativo e recusa o absoluto. Essa afirmação prévia “lhe permite aplicar sem escrúpulos o seu método habitual de pensar, e, a pretexto de que ele não toca o absoluto, fazer afirmações absolutas sobre todas as coisas” (BERGSON, 2010: 64).

A ideia de que a vida de uma *Gestalt* se desenvolvia a partir de uma tendência [*Tendenz*] central que se apresentava em todas as ações do indivíduo é uma constante nas análises mais extensas de Gundolf. Portanto, ao direcionar o olhar para a vivência do indivíduo significativo, o historiador, a partir da sua própria vivência, procurava também pela tendência fundamental que caracteriza o desenrolar da vida de uma *Gestalt*. Essa tendência geral abarcava uma característica comum a toda *Gestalt*, a existência de uma “lei interna” que consistia em uma norma que lhe era inata (GUNDOLF, 1916: 147). Os indivíduos eram como rios. Por mais que recebessem em sua corrente maior outras águas de seus afluentes e que as águas se misturassem, ainda existiria aquele primeiro correr da água de sua nascente. Como os rios, os indivíduos recebem afluentes, misturam-se, por ora são mais fracos, por ora são mais fortes, no entanto, continuam a possuir sua água primeira.

Todo rio traz consigo madeiras mortas, e nenhuma renega as águas da sua fonte. O que foi de fato tendência, isto é, movimento vivo, insere-se no curso da correnteza, mistura-se com outras ondas, é por elas empurrado e ao mesmo tempo as impele: apenas onde o rio se acalma em uma nova direção ou onde uma nova afluência (*Ein-fluss!*) modifica seu conteúdo e seu colorido – são esses pontos substâncias para sua história (GUNDOLF, 1947: X).

De maneira geral, para Bergson, a tendência diz respeito à manifestação do passado. O passado manifesta-se no indivíduo integralmente, “sob a forma de tendência”. Dessa integralidade do passado no presente, uma parte reduzida dela se torna representação (BERGSON, 2010: 20). A vida se mostrava como a continuação de um mesmo e único impulso o qual se encontrava dividido em linhas de evolução diferentes e “portanto, alguma coisa do todo deve subsistir nas partes” (BERGSON, 2010: 70). Ressalte-se que Bergson, quando apresentou a ideia de tendência, estava em discussão com a filosofia evolutiva, e assim seu pensamento ultrapassa o limite do indivíduo isolado. Em cada

manifestação da existência havia características que levavam à tendência original, um impulso vital (BERGSON, 2010: 136-137). É possível que Gundolf tenha adaptado a ideia da tendência geral como característica substancial da vida restringindo sua análise à vida do indivíduo por ele considerado significativo. Isto posto, cada manifestação do indivíduo apresentava, de alguma forma, seu impulso vital.

Contudo, o conceito de tendência diz respeito tanto a uma tendência geral que, em termos bergsonianos, poderíamos chamar de impulso vital – que demarca todas as ações dos indivíduos no mundo e por sua vez está presente em todas as suas obras, quanto às ideias que são dominantes em um período e cuja força continua atuante. Nesse sentido, Gundolf afirmou em seu *Goethe*, que “a vida e a obra são diferentes atributos de uma mesma substância, uma unidade espiritual corporal, que surge ao mesmo tempo como movimento e forma” (GUNDOLF, 1916: 1).²⁶ Gundolf conectou essa unidade corpo-espírito com uma *Erlebnis* que se configuraria como um impulso vital criador da vida e a colocaria em uma relação intersubjetiva com o pesquisador. A obra de Goethe chegaria a nós “sempre apenas como diferentes graus de linguagem e pensamento da mesma vivência” (GUNDOLF, 1916: 5) e somos capazes de a compreender justamente porque partilhamos de uma vivência que se conecta com a vivência do passado.

No caso de Goethe, *Fausto* aparece como o símbolo maior do impulso fundamental que “se enraíza em todo o ser [*Gesamtdasein*] de Goethe” (GUNDOLF, 1916: 131), ou seja, expressa-se na junção do corpo e da alma. Esse impulso, ou essa tendência que marca a vida de Goethe consiste em sua “insaciabilidade para a vida, para o todo [*Allheit*] [...] a função própria da vida de Goethe, é, primeira e simplesmente o sofrimento com a existência, não apenas com a forma temporal da existência” (GUNDOLF, 1916: 131). Trata-se, nesse aspecto, de um “sentimento transcendental de

²⁶ Haveria três características de Goethe na infância: (1) sentido para a beleza, *Schönheitssinn*; (2) sentimento por si próprio, *Selbstgefühl* e (3) a fantasia poética, *dichterische Phantasie*. O que se pode perceber posteriormente são os desdobramentos dessas características da síntese operada entre esse eu e o mundo circundante (GUNDOLF, 1916: 34).

incompletude que resulta do conflito entre a limitação espaço temporal da nossa forma de vida terrena e o infinito conteúdo da vida do mundo” (GUNDOLF, 1916: 131). Eis a insistência de Gundolf na dialética entre o temporal e o atemporal ao demarcar o impulso fundamental da vida de Goethe. O embate característico, portanto, da sua vida manifesta em sua obra seria o constante embate entre as forças eternas que agem na vida e a limitação humana no tempo e no espaço.

Desse impulso geral subsistem outros dois impulsos, que teriam sido fundamentais a Goethe e se encontram relacionados com o trabalho do historiador. Uma das dificuldades do *Goethe* de Gundolf é sua falta de sistematização, o que não configura uma exceção quando se trata da obra de Gundolf. Não se apresenta como tarefa fácil identificar os trechos em que Gundolf refere-se somente a Goethe e as passagens nas quais o próprio Gundolf a ele se iguala. A citação que segue é, claramente, exemplo dessa superposição. A partir da vivência deve existir em conjunto um impulso para “expandir-se para o todo [...] aprofundar o Eu limitado na vida ilimitada” (GUNDOLF, 1916: 134). O outro impulso com este relacionado diz respeito à capacidade individual para se concentrar em uma realidade não repetível, singular [*Unwiederbringliches*] em correlação direta com o todo. O passado, se entendido aqui como coisa em si, aquilo que foi em sua dada condição histórica, é irrepetível. O que restam são vestígios mediante os quais se faz possível alcançá-lo parcialmente.

Operacionalizar essa ideia para o pensamento de Gundolf seria dizer que, mediante vivência (que no caso se configura como princípio metódico e objetivo), é possível chegar à substância, ao eterno, mediante momentos singulares historicamente delimitados. Novamente, é a *Erlebnis* que, ao fim, conduz à problemática central de Gundolf: a correlação entre temporal e atemporal, a possibilidade de um conteúdo do passado que, enquanto perene, subsista atemporalmente, embora se manifeste temporalmente no mundo. Nesse âmbito, Gundolf desenvolve sua reflexão e afirma existir um contínuo diálogo que se apresenta na luta entre “a limitação espacial corpórea e o todo ilimitado que corresponde, na dimensão temporal, à luta entre o momento e a eternidade” (GUNDOLF, 1916: 134).

A existência de uma tendência geral que está presente em toda a ação do indivíduo no mundo, e que pode ser alcançada via vivência, não exclui a ideia de desenvolvimento. Ao longo da vida de uma *Gestalt*, ela enfrentará o mundo, absorverá e transformará valores que somente serão possíveis em determinadas condições espaço- temporais. Exemplar seria o conceito de *kalokagathia* que aparece somente nas obras posteriores à viagem de Goethe à Itália. Foi preciso primeiro que Goethe vivenciasse o princípio grego do belo e do bom, absorvesse-o em seu ser para depois transpor sua vivência para sua obra (GUNDOLF, 1916: 297).

A ideia de uma tendência geral que estaria presente no desenrolar da obra de uma *Gestalt* persiste no pensamento de Gundolf também em sua obra mais tardia. No *Shakespeare* de 1928, Gundolf afirmou que todos os elementos da obra shakespeariana já existiam desde o início, o que Shakespeare precisou desenvolver foi apenas seu “olhar criativo” para o mundo a fim de construir “símbolos míticos” (GUNDOLF, 1928: 65 Bd 1). No entanto, faz-se necessário destacar que a ideia de uma tendência geral perde um pouco do seu caráter essencialista e a ideia de “substância”, cabe lembrar, deixa de prevalecer.

A ideia de uma identificação entre obra e o ser de um autor, que vai além das circunstâncias históricas, permaneceu. Entretanto, Gundolf teceu uma obra de cunho mais histórico. Essa tendência geral que caracteriza toda a obra do indivíduo não aparece mais como algo nato e a correspondência entre vivência e obra, que também se relaciona com a tendência geral, passa a ser menos presente. Mesmo assim, Gundolf insistiu que toda a obra de Shakespeare - embora algumas marcadas mais acentuadamente por suas condições históricas circunstanciais, como as comédias, - provinha da alma [*Seele*] do poeta e pertencia “à origem secreta da obra” (GUNDOLF, 1928: 287-288 Bd 1). Por isso, era necessário procurar menos pelos livros e peças de Shakespeare e mais por sua alma, pois tudo encontrava-se relacionado.

No seu último *Shakespeare*, Gundolf valorizou sobremaneira a ideia de que uma *Gestalt* passava por um processo de desenvolvimento. Gundolf diminuiu a importância do impulso nato, como em Goethe, e

admitiu que a *Gestalt*, em união com o divino, poderia sofrer influências de “climas da alma” e “vontades do espírito”. Ressalte-se que “espírito” diz respeito ao indivíduo circunscrito em sua realidade histórica (GUNDOLF, 1928: 177 Bd 1). A *Gestalt* continuava a possuir um “impulso plástico”, no entanto, ela se encontrava de forma mais acentuada vinculada à sua própria realidade, embora a transcenda. Por isso, Gundolf compreendeu que Shakespeare passou por um processo de transição entre sua total influência da realidade social para ser o portador das forças da vida (GUNDOLF, 1928: 166-169 Bd 1).

A ideia de que há uma tendência geral da qual provêm as distintas ações do indivíduo no mundo, como Gundolf defende sobretudo em seu *Goethe*, parece ser muito influenciada pelo que Bergson chamou de *elã vital* e defendeu na sua obra *A evolução criadora*. Ao procurar explicar a evolução da vida, Bergson distanciou-se da teoria da adaptação, pois esta somente explicava a evolução mediante mecanismos externos aos indivíduos. O *elã vital* foi o caminho pelo qual Bergson desvendou a evolução a partir da valorização do interior. Basicamente, existiria um impulso vital, um impulso original, que estaria presente, mesmo que de formas distintas, nos processos evolutivos da vida. Mais uma vez, apresenta-se a insistência na ideia de que a vida não pode ser explicada a partir de uma linha sucessiva que apagaria sua complexidade.

A defesa de um *elã vital* presente na evolução da vida não está separada da noção de duração. De acordo com o pensamento de Bergson, a duração é um elemento presente em todos, é uma unidade. Esta unidade está presente em cada indivíduo. A duração acaba por ter um caráter prático pois, uma vez que se apresenta e se conserva como passado, é importante para que o indivíduo pense no futuro. O *elã original*, o impulso vital, está em oposição ao reino da matéria. O mundo seria organizado com base em duas espécies de movimento. O primeiro seria ascendente e designaria o movimento da vida. Esse movimento dizia respeito ao fluir da vida e ao ato criador que se encontra interconectado ao impulso vital. Por outro lado, havia a força descendente, a força característica da matéria. A matéria era composta pela lei da degradação e significava a pausa na capacidade

criativa do elã criador. Nessa dialética do real – a oposição entre o elã vital e a inércia da matéria – a vida esforça-se por se impor e lutar com a lei da degradação da matéria a fim de retardar seus efeitos, uma vez que é impossível vencê-la em sua completude (BOCHENSKI, 1962: 114).

O caráter intuitivo do conhecimento é decisivo para a compreensão da realidade. A intuição é capaz de ultrapassar o mundo da matéria e revelar a verdadeira realidade que não está limitada ao mundo fenomênico. A intuição segue o caminho da vida cuja dinâmica não se insere em aspectos puramente racionais e por isso não pode ser compreendida a partir apenas de relações abstrato conceituais (BOCHENSKI, 1962: 115). Ao discutir problemas filosóficos com Curtius, tendo como pano de fundo a problemática bergsoniana, Gundolf afirma que acreditava “agora mais que nunca na poderosa força vencedora do espírito, e seu abrangente domínio sobre o corpo” (LOTHAR, 1963: 179-180). Além disso, ultrapassar o mundo da matéria conduz à ideia de liberdade que está diretamente conectada com a concepção bergsoniana de duração e se apresenta como uma contraposição ao determinismo. O indivíduo é livre em sua duração interna, em seu manejo com o passado, o presente e o futuro e não condicionado pelo mundo material, embora dele não possa se esquivar totalmente.

Troeltsch localizou a influência de Bergson desde *Shakespeare und der deutsche Geist*. São poucas as observações de Troeltsch acerca da influência das ideias bergsonianas em Gundolf, uma vez que o objetivo do seu artigo não era esse. De toda forma, Troeltsch destacou a importância de Bergson para Gundolf no que tange à sua procura por um tempo não sucessivo e uma nova forma de ordenamento do espaço (TROELTSCH, 1966: 651). Durante sua experiência no front de batalha, Gundolf questionou rapidamente a ideia de duração. A partir de sua vivência com seus camaradas, Gundolf questionou o uso do tempo e perguntou se não haveria “uma duração real”, embora existisse entre seus companheiros de *front* “uma imensa quantidade de tempo incompreensível”. Gundolf relatava que estava refletindo sobre um “procedimento pelo qual se poderia mudar o espaço”.²⁷

²⁷ Gundolf a Curtius. 30 de novembro de 1916 (LOTHAR, 1963, p. 267)..

Gundolf não escreveu um artigo ou ensaio específico sobre a questão do espaço. Poucas considerações se encontram em suas obras. O espaço designa para ele, de modo geral, o espaço de ação da *Gestalt*, e não está necessariamente ligado ao contexto. O *Raum* está interconectado ao ser, *Wesen*, e porta com este um significado para além do contexto, ganhando uma conotação simbólica. Na perspectiva de Gundolf, o espaço está ligado à ideia de totalidade, por isso, destacou que, na Antiguidade, era impossível compreender o homem sem totalidade e ela compreendia também o espaço (GUNDOLF, 1928: 148-150 Bd 1). A substância se apresenta, para Gundolf, não somente no tempo, mas ela é “espacializada” [*verräumlicht*]. No caso das tragédias maduras de Shakespeare, Gundolf afirma que a substância não se encontra apenas encorpada na *Gestalt*, como ela foi diluída igualmente no espaço. Para Gundolf, a realidade é a conjunção do homem, do espaço e do tempo (GUNDOLF, 1928: 32 Bd 2).

Gundolf criou uma metáfora a partir do movimento do coração para explicar a relação entre o tempo e o espaço presente em todo sujeito pensante. Para Gundolf, todo indivíduo e toda coletividade [*Gattung*] possuía duas condições, dois estados de consciência, a sístole e a diástole. No movimento de contração da sístole, o todo se concentrava no eu e o tempo e o espaço se faziam sentir notavelmente. No movimento de relaxamento da diástole, dava-se a situação contrária e o todo se transformava no eu ou no eu coletivo, nós. Nesse caso, o tempo e o espaço estão dissolvidos (GUNDOLF, 1928: 213 Bd 1). Gundolf parece indicar que ambos os movimentos são características ontológicas do ser e, embora contrastantes, são complementares. A sístole indica a condição espaço temporal do indivíduo e a diástole que ultrapassa o tempo e o espaço histórico constitui o movimento da formação da coletividade que é atravessada por inúmeros estratos temporais que trazem consigo elementos que duram.

O fato de Ernst Gundolf – irmão do autor examinado na presente tese - ter publicado, em 1912, um longo ensaio intitulado “A filosofia de Henri Bergson” no terceiro *Jahrbuch* é pouco considerado. Não é possível mapear até que ponto Gundolf teria interferido, corrigido e modificado

o ensaio do irmão. No entanto, é pouco provável que não o tenha feito. Gundolf leu o ensaio de Ernst antes que fosse publicado. Para George, Ernst fizera “mais um tratado que uma síntese com marcante segurança e precisão e tem quase a desvantagem de que agora todos vão saber o que “está nele” [em Bergson] sem precisar lê-lo”.²⁸ Gundolf escreveu a Curtius que tinha por objetivo escrever algo acerca dos ensinamentos de Bergson a respeito do tempo.²⁹ No entanto, Gundolf não publicou um artigo sequer sobre a obra de Bergson. Não consta também, entre seus manuscritos não publicados, algo que tenha como temática a filosofia do intelectual francês.

Ernst Gundolf, assim como o irmão, considerava Bergson o grande filósofo da sua época e suas obras despertam o entusiasmo de toda a sua geração (ERNST GUNDOLF, 1912: 32). A vivência – em clara conexão com o pensamento de Dilthey – era a base, segundo E. Gundolf, da filosofia de Bergson. Tratava-se de se transportar para os acontecimentos e por conseguinte vivenciar o mundo. A filosofia de Bergson trazia à luz uma perspectiva que estava clara na filosofia moderna. No entanto, pela primeira vez ela ganhara validade metafísica. Para Bergson, afirmou E. Gundolf, não existiam verdades estabelecidas, mas apenas a realidade fluida que devia ser vivenciada. Em vista disso, a fonte para os estudos filosóficos era a vivência, “a experiência direta do homem” (ERNST GUNDOLF, 1912: 33-34). A intuição consistia em um olhar metafísico que garantia a unidade entre o sujeito interpretante e seu objeto. Nesse sentido, a intuição era o elemento que fundamentava a distinção do conhecimento mediante vivência em relação ao conhecimento científico que se apoiava em uma análise a partir do exterior e não do interior. A apresentação [*Darstellung*] científica se restringia à exposição de caracteres exteriores a partir de conceitos generalizantes. O objeto da filosofia não era um dado, mas a continuidade da vida [*ein beständiges Werden*] que é apreensível, em sua forma pura, na alma (ERNST GUNDOLF, 1912: 33-34).

²⁸ George a Gundolf. 8 de maio de 1911 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 226). Aspas do autor.

²⁹ Gundolf a Curtius. Novembro de 1910 (LOTHAR, 1963: 180).

O limite da filosofia de Bergson se encontrava na sua relação com o todo. De acordo com a interpretação de E. Gundolf, o filósofo francês havia estabelecido uma disjunção entre interior e exterior, ou seja, corpo e alma. Bergson colocou o corpo em oposição ao espírito conduzindo a uma dicotomia entre interior e exterior (ERNST GUNDOLF, 1912: 35). O propósito de Bergson era investigar a multiplicidade dos estados de consciência em seu desenvolvimento temporal, na duração. Esse era um ensinamento imprescindível advindo da filosofia de Bergson. Todavia, E. Gundolf discordava da pouca importância dada por Bergson ao espaço. Para o filósofo o que importava era o desenvolvimento da alma no tempo, dispensando o seu desenrolar no espaço. E. Gundolf defendeu que nossa experiência era dependente de ambas as dimensões. Bergson, pelo contrário, ao atrelar o espaço às ciências da natureza entendeu que essa dimensão não poderia ser reconhecida em nosso interior. Para E. Gundolf, isso era possível, assim como o tempo poderia ser reconhecido a partir do nosso exterior, não sendo restrito ao interior. A partir do plural “nós”, dando a entender que sua análise não estava circunscrita apenas a sua opinião, E. Gundolf afirma ser o tempo e o espaço essenciais para a compreensão da realidade (ERNST GUNDOLF, 1912: 38-39). Nesse ponto, a crítica se atrela ao aspecto negativo da psicologia que podia dispensar o espaço. Enquanto para Bergson a duração era característica essencial da vivência, o espaço dizia respeito às experiências impessoais. Isso consiste apenas no esforço da psicologia em separar a alma da consequência do ato da vivência, ou seja, separá-lo do vivido (ERNST GUNDOLF, 1912: 39).

Bergson entendeu o espaço em oposição direta à Kant.³⁰ Rejeitou a concepção de um tempo espacializado, discutindo as razões pelas quais as sensações de intensidade eram associadas à extensão, pois os homens tendiam a traduzir o intensivo em extensivo (BERGSON, 1988: 12-

³⁰ Para Kant, o tempo e o espaço são condições subjetivas necessárias de toda e qualquer experiência. O espaço é condição subjetiva da sensibilidade que, segundo Kant, permite a intuição externa (KANT, 2013: 64-66). O mesmo se dá com o tempo, dado *a priori* (KANT, 2013: 73-74). Bergson não poderia concordar com isso, pois, o mundo ao durar, apresenta-se também na matéria. Kant, segundo Bergson, dotou o espaço de uma existência independente de seu conteúdo (BERGSON, 1988: 70-71).

13). O tempo como duração seria qualitativo e heterogêneo enquanto o espaço seria uma forma homogênea e quantitativa. O tempo se ligava à descontinuidade, à conexão fluida do tempo. Ao espaço estavam associadas a continuidade, a análise homogênea da ciência. Um conhecimento baseado em conceitos, ao ser construído a partir da perspectiva do espaço, projetava uma realidade fixa, e Bergson propôs um conhecimento cujo foco seria a temporalidade, com base na realidade fluida e móvel, nos estados de consciência que duravam e se entrelaçam no tempo.

[...] Bergson reservará à ciência e ao seu método por excelência – a análise – o espaço, a simultaneidade, a quantidade e o descontínuo. E que à metafísica e seu método próprio, que é intuição, caberá de direito o espírito, o tempo, a sucessão, a qualidade, a continuidade, enfim, a duração real [...] E vale ressaltar que o tempo aqui não é mais tomado, tal qual se tomava, como forma homogênea anterior à experiência, como condição subjetiva *a priori* da experiência sensível, ou forma de sucessividade do real imóvel, mas como meio heterogêneo, indivisível, contínuo, de escoamento do próprio real (MASCARENHAS, 2009: 208).

Na perspectiva de E. Gundolf, quando se procura, a partir da “própria alma” pelo “ser”, procuramos o que esse ser é em toda a nossa alma (ERNST GUNDOLF, 1912: 40). Esse processo inclui o que é vivido, ou seja, o que permaneceu, para lembrar a dupla acepção da palavra vivência, de acordo com Gadamer. Nessa intersecção de vivências, procurar pelo vivido – nesse caso atrelado ao espaço – é buscar por algo que ficou embora não seja necessariamente um elemento imodificável, já que ele é ajustado mediante a própria vivência do interpretante. Ademais, afirmou E. Gundolf, quando Bergson excluiu a ligação entre corpo e espírito, focando na relação entre as coisas e o espírito, tal como em *Matéria e Memória*, entendeu que a lembrança significava a pura existência do espírito no presente, ao contrário do seu efeito no presente: matéria e corpo (ERNST GUNDOLF, 1912: 54). De acordo com E. Gundolf, “o espírito se revela tão bem no corpo quanto o contrário”. Assim, “isso

significa também que não se pode pensar na influência de um espírito isolado independente do corpo, como pode Bergson por vezes o fazer, mas deve-se observar as ocorrências corporais como uma expressão certa do espírito humano” (ERNST GUNDOLF, 1912: 56).

Ainda pensando na relação entre corpo e espírito, E. Gundolf concorda que a experiência passada somente se torna presente à medida que ainda nos influencia, “algo com a lembrança” (ERNST GUNDOLF, 1912: 57-58). No entanto, adverte E. Gundolf, “as lembranças em si não conduzem a uma vida espiritual específica do passado” (ERNST GUNDOLF, 1912: 57-58).

Quando se faz então da memória a marca da vida espiritual, então não fica compreensível que nós, enquanto ser espiritual, também vivemos ainda no passado e que nós no presente vivemos ainda o passado, mas que nós apenas construímos nossa vida espiritual na memória (que de forma alguma traz novamente a vivência espiritual). [...] nós dissemos que a visão de Bergson ou definitivamente sua designação do espiritual não parece suficiente para ensinar que o corpo é apreendido como corrente ou nível do espírito. [...] Duração é para nós a forma geral de toda mudança e daí igualmente desenvolvimento, e como tal considerada como espaço (ERNST GUNDOLF, 1912: 57-58; 63).

E. Gundolf saudou com bons olhos a revalorização do conhecimento intuitivo defendida por Bergson. Era função da filosofia, a seu ver, acender novamente a luz da intuição mediante as mais importantes questões da vida. A intuição deveria se unir às reflexões acerca da personalidade, do ser de maneira geral. Da intuição poderia surgir o conhecimento, mas não o contrário. Aqui, mais uma vez, E. Gundolf retoma a questão da junção entre corpo e espírito, na unidade do tempo e do espaço (ERNST GUNDOLF, 1912: 71). Claramente como era de se esperar, E. Gundolf, elogiou a recusa de Bergson à sistematização, ao conhecimento de cunho conceitual universal, a recusa da análise científica e do positivismo com base nas ciências naturais. Embora, como bem afirmou, não pudesse

compartilhar do entusiasmo de Bergson com a biologia. Sem mencionar Wolters, E. Gundolf diz que o grande ensinamento de Bergson era mostrar que não era possível compreender as forças da vida apenas pelo seu lado “ordenador”. Diante de uma ciência que se esmorecia, Bergson era considerado um libertador de todo esquematismo e dogmatismo.

As afinidades entre o pensamento de Gundolf e de Bergson se estabelecem a partir da ideia central da vida que se apresenta incompatível com formas racionais de compreensão do mundo. Existiria um mundo que seria interpretado mediante o uso de conceitos racionais e, contrário a esse mundo racionalmente organizado, haveria a realidade viva que se apresentava como unidade e não podia ser dissolvida em conceitos racionais abstratos. O mundo fenomênico organizado mediante medidas de espaço e tempo e a realidade organizada a partir de um nexos causal de acontecimentos não correspondia à essência da vida. Não bastava compreender o fenômeno, era tarefa da filosofia, no entender de Bergson, alcançar a essência da realidade. Aos olhos de Gundolf, essa essência se constituía enquanto substância incorporada no mundo histórico.

Ao que parece, a ideia de ritmo que Gundolf utiliza, embora nunca tenha explicado necessariamente seu significado, acaba por ser uma ponte que liga o princípio metódico da *Erlebnis*, à ideia de uma outra noção temporal que não seja determinada pela sucessão temporal e o caráter pragmático do conhecimento. No conjunto lexical criado por Gundolf, ritmo é como movimento, *Bewegung*, que garante a atemporalidade das forças em sua manifestação temporal. Somente existe ritmo onde há a possibilidade de *Erlebnis*. No movimento, Gundolf enlaça a influência do pensamento de Dilthey e Bergson. A vida é movimento e, de igual modo, se constitui a vida histórica. O conhecimento histórico é movimento, é como a vida. A vida se realiza pela vivência. É um fluxo contínuo que não se restringe a um contínuo temporal fixo.

Por vezes os conceitos de ritmo e movimento são usados como sinônimos, e são ambos dependentes da *Erlebnis* que é impossível em um mundo dominado pelo racionalismo. Segundo Gundolf, “o que não é vivenciado até pode encontrar as palavras que sobrevivem da história, mas

nunca o tom, o ritmo” (GUNDOLF, 1947: 155-156). O ritmo a que Gundolf se refere demarca dois pontos fundamentais: o ritmo que se expressa na linguagem e é por ela veiculado via *Erlebnis* não diz respeito somente ao passado, mas ao passado vivo. Portanto, o ritmo é fundamentalmente pragmático. O ritmo está vinculado ao caráter pragmático do conhecimento ao delimitar, de forma intuitiva, quais processos históricos do passado são imprescindíveis enquanto força para o presente. O segundo ponto é que o ritmo, e se poderia dizer, o ritmo da história, não está limitado a um esquema temporal de sucessão. Nesse caso, cabe lembrar que a eternidade, enquanto puro presente na copresença, constitui para Gundolf uma categoria fundamental da experiência do tempo. Não seria arriscado dizer que a ideia de ritmo congrega o princípio metódico da vivência e a ideia bergsoniana da duração eminentemente interna, intuitiva e não reduzida à lógica da sucessão cronológica.

O movimento se encontra para Gundolf em contraposição ao racionalismo. Ao realizar a leitura, por exemplo, das tragédias de Shakespeare, não se procura compreender seu “efeito racional”, mas sua “força em movimento” [*Bewegungskraft*] que está atrelada ao “espírito da vida”, que acaba por servir como uma medida para o “comportamento do ser” (GUNDOLF, 1928: 301 Bd 2). A obra se apresenta para Gundolf como “uma palavra do espírito para um acontecimento sensorial”, no entanto, ela possui força plástica. Assim, ela se constitui como “leis eternas das forças modificáveis”, está em constante transformação para todos que possuem um “coração totalmente criativo” (GUNDOLF, 1928: 301 Bd 2).

O conceito de movimento, que acaba por ser sinônimo de ritmo, está em conexão com a *Erlebnis*, a linguagem e a *Gestalt* em um sentido eminentemente pragmático. O conceito de movimento, *Bewegung*, passa a prevalecer no *Goethe* de Gundolf. A linguagem é “a marca do movimento da *Gestalt* [...] pode agora tudo expressar, tudo significar, sua força de símbolo [*Symbolkraft*] possui menos limites que outros materiais da arte, e é isso se dá porque ela coincide com o espírito [*Geist*] humano mesmo” (gundolf, 1916: 107). Uma vez que uma *Gestalt* não se encontra limitada a um esquema temporal de sucessão ininterrupta, mas atrela-

se à duração, à percepção intuitiva da passagem do tempo, somente ela pode ter movimento. Gundolf une a força simbólica da linguagem, à obra da *Gestalt*, e seu movimento é o desempenho da sua função pragmática de despertar forças para o presente. Por isso, “movimento é toda a linguagem” (GUNDOLF, 1916: 107) e no pensamento de Gundolf ela é indissociável do indivíduo significativo, de sua vivência e de sua ação no mundo (a obra), todos conectados diretamente a uma ideia de duração. A ideia de uma linguagem que se expressa como ritmo escapa às limitações conceituais. Por um lado, essa linguagem não se expressa mediante um aparato conceitual, “mas em tom, em ritmo, na magia, não nos conceitos da linguagem” (GUNDOLF, 1916: 59). Por outro, não há caminho para compreendê-la mediante um aparato conceitual abstrato.

O movimento de uma *Gestalt* que surge da sua *Erlebnis* é, para Gundolf, pragmático. A obra é a expressão da vida e do movimento de uma *Gestalt*. Gundolf faz uma comparação com o Círculo, símbolo da infinitude. Assim “como o círculo, enquanto uma linha em movimento, [é] a parábola do infinito, uma figura em repouso na qual está contida a infinitude” (GUNDOLF, 1916: 786), o mesmo ocorre quando se retorna às obras de uma *Gestalt*. Em Goethe, por exemplo, a obra é “a parábola da vida”, “o movimento infinito” (GUNDOLF, 1916: 786). Nesse movimento a palavra não apresenta as forças ela “contém a força e o conteúdo” (GUNDOLF, 1928: 302 Bd 2) que se movimenta de forma plástica.

Gundolf e Bergson, assim como também Dilthey, buscaram por uma adequação entre ciência e vida. Bergson tem seu ponto de partida, igualmente como Gundolf, em uma crise da razão que se ligou ao surgimento e fortalecimento de disciplinas cada vez mais especializadas que resistiam à especialização e procuram por mensurabilidade (SOCHA, 2009: 178-179). Ambos os autores resistiram à criação de sistemas entendidos como uma complexa rede conceitual. No caso de Gundolf, entretanto, sua resistência a um conhecimento sistemático conceitual vai de encontro à trama conceitual que ele próprio estabeleceu para desenvolver suas análises. Embora procure pelo ser, pelo conhecimento

atrelado à vida, seu pensamento não escapou de uma detalhada, confusa e complicada teia conceitual.

Para Gundolf, o indivíduo significativo, ao agir no mundo, conecta-se diretamente à duração. Novamente, a ideia de duração fornece respaldo a uma das ideias centrais de Gundolf: a necessidade de unir o atemporal ao temporal. Ao ser duração, a *Gestalt* ao agir no mundo não restringe sua obra a sua própria temporalidade. Uma vez que a *Gestalt* é duração, mas também vive na duração, o indivíduo significativo é aquele que porta a eternidade de outros tempos, renovando-a em seu próprio tempo, salvaguardando-a para o futuro. Sua função no mundo, embora pareça algo eminentemente idealista, é, para Gundolf, efetivamente pragmática. Ao lado disso se encontra o caráter intuitivo do trabalho do historiador que, ao também estar na duração, deve detectar aquilo que na história é eternidade e o que na história é apenas passado na duração. Para Gundolf, “*Gestalt* é duração e basta para nosso tempo e nosso estado que ela proteja o ar eterno. Tudo seria infeliz sem o conhecimento que no mundo moderno um herói cósmico possa nos alcançar” (GUNDOLF, 1921: 58).

CAPÍTULO V:

O HISTORIADOR É O PROTETOR DA *BILDUNG*

Bildung e Kultur: a questão alemã

Quando se tratou de discutir os efeitos maléficos e devastadores da modernidade sobre a *Bildung*, nem Gundolf, nem o Círculo de Stefan George foram exceções. Durante o final do século 19 e as primeiras décadas do século 20, persiste uma sensação generalizada de crise que atingiu a ideia de formação e se associou à crítica da cultura moderna. Diante dessa realidade, uma das principais questões colocadas para quase todos os âmbitos, relacionou-se com o papel do indivíduo na sociedade de massa, moderna e industrial.

O pedagogo, e antes aluno de Dilthey, Hermann Nohl (1879-1960) entendeu a crise da *Bildung* em associação direta com o espírito da vida moderna, com as exigências para uma formação profissional, a solidificação das especializações nas ciências acadêmicas. A formação deixava de possuir um ideal, um sentido vivo e, por consequência, todos os elementos históricos culturais tinham se esfacelado, enfraquecendo sua função social (TROELTSCH, 1925: 653).¹

No mesmo artigo em que expõe o trabalho de Hermann Nohl, Troeltsch teceu uma análise precisa sobre o que chamou “a revolução na ciência”. Seu artigo, publicado em 1921, tinha como pano de fundo analisar a então resposta ao ensaio de Max Weber, “A ciência como vocação”, publicado por Erich von Kahler, ou Erich Kahler (1885-1970), em 1920, pela editora Georg Bondi, responsável por toda a publicação vinculada ao Círculo de George. A partir disso, Troeltsch fez uma análise pormenorizada da ideia de ciência vinculada ao Círculo, mas não restrita a ele, em conexão com a ideia de *Bildung*. Cabe lembrar que o próprio

¹ “Die neue deutsche Bildung”, de Nohl, foi publicado na *Pädagogische Zentralblatt* em 1921.

Troeltsch dedicou dois textos à temática da *Bildung*. Um deles, veio a lume em 1917, *Humanismus und Nationalismus im deutschen Bildungswesen* e *Deutsche Bildung*, que veio a público dois anos depois.

Na perspectiva de Troeltsch, o problema da *Bildung* consistia em um problema geracional. A juventude alemã (TROELTSCH, 1925: 654) carecia de uma nova relação entre a *Bildung* real e um ideal de *Bildung* que lhe era necessário. Fato é que esse distanciamento do ideal formativo era ocasionado pela perda de unidade e de coesão diante da experiência da modernidade e do enfraquecimento do dogma cristão (TROELTSCH, 1925: 654). Essa carência de unidade teria levado a novas formas de interpretar o mundo que Troeltsch pensou como uma revolução cujo centro estava na irradiação da ideia de vida. Nesse sentido, Troeltsch coloca o Círculo de George, denominando-o como escola, enquanto um exemplo fundamental cuja importância não devia ser questionada ou desmerecida.²

A revolução na ciência se iniciou antes da guerra e possuía algumas características principais, dentre as quais uma se conectava à *Bildung*. Um dos seus pontos centrais, ligado diretamente à burguesia, era transformar o ideal da *Bildung* em um elemento de unificação nacional, já que se encontrava distante de um plano político e social que tratasse de uma unidade formativa. No plano científico, essa revolução se distanciava do naturalismo, do intelectualismo e do historicismo, sinônimo para Troeltsch de especialização e relativismo. Seus objetivos eram o reforço da ideia de vida [*Lebendigkeit*], do espírito artístico, de um sentido para criar símbolos e tanto um desapego das convenções quanto um apego às personalidades. De modo geral, pavimentou-se o caminho para o dogma, para a aristocracia pessoal enquanto valor normativo e sentimento de

² Alfred Weber em seu *Prinzipielles zur Kulturosoziologie*, defendeu a diferenciação entre processos sociais e civilizacionais. *Kulturprozeß* englobava desenvolvimento individual e dialogava, para Troeltsch, com a obra de Gundolf que era próximo a A. Weber em Heidelberg. Consta no *Gundolf Archive*, 20 cartas de A. Weber a Gundolf, entre os anos de 1906 e 1928. Outro grupo que possuía afinidade com o Círculo de George era o formado por Max Scheler. A *Schelerschen Schule* se fundamentava em Nietzsche, Bergson, Dilthey e Simmel e possuía um elemento estético e intuitivo que dialogava com o historicismo e com uma forma de platonismo, sobretudo no que tange ao caráter comunitário [*Gemeinschaft*] (TROELTSCH, 1925: 665-666).

ligação com a unidade, o divino, a origem [*Ursprunglichkeit*] (TROELTSCH, 1925: 654-655). No campo das *Geisteswissenschaften* era insistente a rejeição ao causalismo e determinismo positivistas, a superação do formalismo neokantiano, a preferência à vivência em relação à análise, o interesse em compreender tendências culturais e uma influência marcante do platonismo (TROELTSCH, 1925: 658). Evidente que todos esses pontos se ligavam à temática da *Bildung*, que não concerne à educação geral, *Allgemeinbildung*, ou à educação igualitária do povo, *Volksbildung*.

Antes disso, no seu livro *Deutsche Bildung* [Bildung alemã], em fonte tipográfica *Fraktur*, Troeltsch tomou como ponto de partida o impacto de 1914 sobre o ideal da *Bildung*. A guerra, para além das suas características políticas, militares e econômicas, tinha se apresentado também como uma guerra moral e cultural [*Kulturkrieg*]. O resultado disso foi a disseminação de uma postura hostil do mundo ocidental em relação ao “espírito alemão”. Troeltsch então destacou que, diante do enfraquecimento do espírito, a ciência histórica mantinha uma postura de estranhamento em relação aos problemas sociais, morais, aos problemas da vida, *Lebensprobleme* (TROELTSCH, 1919: 3). Troeltsch indagou veementemente qual seria o papel da *Bildung* diante de uma nova sociedade industrial. Foi ainda mais radical ao interpelar seus leitores: Haveria mesmo um espírito alemão?

Segundo Troeltsch, desde o final da década de 70 do século 19, quando a política de Bismarck tomou um rumo conservador, a Alemanha se transformava em uma sociedade capitalista e consequentemente imperialista, aos moldes ocidentais. Essa situação causava uma cisão na unidade social. De um lado, permanecia o tipo conservador imperialista e militar. De outro, o apego aos interesses coletivos do proletariado. Diante de uma sociedade dividida, o espírito alemão se despedaçava. O fundamento espiritual da Alemanha, formado por grandes pensadores como Kant e Goethe, não parecia se sustentar diante de uma sociedade dividida entre a fria *Realpolitik* e a dialética econômica (TROELTSCH, 1919: 5). Cabe notar que Troeltsch designou esse espírito como “substância”, num momento em que o termo identidade ainda não existia.³ Ou seja, a marca

³ O uso do termo “identidade” recente. Introduzido no final da década de 1940 na

identitária dos alemães acabava por ser constituída por um espírito que, uma vez formado culturalmente, garantia a unidade de todos os âmbitos da vida, incluindo o político. *Bildung* para Troeltsch dizia respeito à ideia de continuidade em relação ao passado e, por isso, a continuidade não poderia estar nos objetos, mas no espírito. Falar em *Bildung* alemã significava discutir o ideal da *Bildung*, ideal que designava uma certa comunhão entre o presente e futuro alemão e as especificidades históricas do passado (TROELTSCH, 1919: 8). Uma vez que a continuidade se assentava sobre o conteúdo espiritual, Troeltsch ressaltou que a problemática da *Bildung* não se relacionava diretamente com as discussões sobre a escola e a educação [*Erziehung*], mas ao conteúdo do espírito. A questão da *Bildung* era, “sobretudo, a questão sobre o conteúdo e os objetivos da vida espiritual sob o ponto de vista da consciente e proposital formação individual e da totalidade através do conteúdo espiritual” (TROELTSCH, 1919: 11).

Em um pequeno e crucial trecho do seu livro, Troeltsch conectou a questão da *Bildung* ao conhecimento histórico e delineou o que seria a função da *Bildung* histórica. Não seria incorreto afirmar que Troeltsch uniu sua ideia de formação histórica à permanência da tradição no presente, enquanto presença viva do passado. Relevante é que Troeltsch opôs a *Bildung* ao historicismo e a seu pressuposto de desenvolvimento genético-causal. Faz-se evidente uma aproximação com o pensamento de Gundolf, embora não seja possível localizar o contato entre ambos. Mas, em todo caso, as discussões indicam um ponto de vista sobre a *Bildung* bastante presente entre a intelectualidade alemã e mais: ela não era uma questão restrita a historiadores de formação, mesmo quando tratava especificamente a questão da *Bildung* histórica. Tudo indica que a *Bildung* passa necessariamente pelo conhecimento histórico e ela parece impossível fora dele.

Para Troeltsch, a *Bildung* histórica se constitui na contramão do historicismo, ou melhor, como uma forma de resistência a este. Na perspectiva de Troeltsch, a *Bildung* garantia a continuidade da cultura sem

psicologia individual, foi absorvida em outras disciplinas. “Identidade” configura uma nova palavra para um problema que em épocas anteriores fora designado por *Wesen*, *Charakter*, *Bildung* e *Volk* (ASSMANN, 1998: 11-12).

necessariamente passar por uma relação disciplinar com o passado, com o que Troeltsch denominou como a convenção da fábula do conceito de desenvolvimento (TROELTSCH, 1919: 14), característica do historicismo. Existe uma continuidade temporal, garantia básica da ideia de identidade, que não podia ser compreensível mediante o conceito de desenvolvimento proposto pelo historicismo. Se entendermos historicismo como Troelstsch, ele não cumpria a função formativa histórica. Tendo por base que a continuidade se assentava sobre uma formação espiritual, seria muito difícil localizá-la mediante uma análise especializada que dispensasse uma visão de totalidade. Troeltsch retomou a problemática da cultura ao estabelecer que mediante a *Bildung* o indivíduo refletia sobre e construía sua relação com a cultura.

Nós somos netos de muitas épocas cuja herança que sobrevive conscientemente e em sua continuidade e multiplicidade fica, ao menos, clara e contorna tudo que se encontra diante dos olhos. Por isso mesmo nossa tão nomeada formação [*Bildung*] histórica é tão necessária e imprescindível. Ela nos transmite o conteúdo e o entendimento do que se tornou bem como a relação da nossa *Kultur* pelo menos tecnicamente como uma relação temporal de continuidade. [...] sobre o historicismo, não se pode esquecer que se desmerece [...] a aplicação do conceito de desenvolvimento. Apenas através da formação histórica nos assenhoreamos e aguentamos a massa da nossa propriedade espiritual, da qual nós tão pouco podemos nos libertar, tal como nossa pele da qual devemos cuidar como aquela (TROELTSCH, 1919: 13-14).

Troeltsch considerou “Stefan George e seus discípulos” como um grupo que buscava renovar a *Bildung* alemã. O Círculo de George se contrapunha à “americanização” da sociedade, termo comum à época para designar a sociedade técnica industrial e seu progressivo fortalecimento (TROELTSCH, 1919: 21). Embora Troeltsch tivesse ressalvas em relação à sociedade moderna, estava convicto de que as transformações sociais, políticas e econômicas não podiam ser ignoradas, eram características

irreversíveis de uma nova configuração da vida. Entretanto, diante de uma sociedade pluralizada e especializada, o ideal de uma unidade nos moldes antigos não parecia ser adequado aos novos tempos. Cada um poderia conformar os elementos da *Bildung* aos seus ideais práticos e poderia, inclusive, expandi-los. Importante para Troeltsch era que a *Bildung* poderia estabelecer valores e “cada um poderia, mediante valores diretivos, controlar [*beherrschen*] a massa que lhe fosse circundante, mas apenas se ela os reconhecesse, sentisse e aprovasse” (TROELTSCH, 1919: 22). O argumento de Troeltsch indicou que a *Bildung* cumpria, primeiro, uma função prática diante das escolhas de ação do indivíduo. Segundo, a *Bildung* mantinha uma relação axiológica com o indivíduo cuja ação, via valores estabelecidos, atingia o plano social. Para Troeltsch, existia uma ação em cascata de indivíduo a indivíduo que abarcava o plano social. No plano ideal, isso funcionaria como um contrato no qual os valores são coletivamente reconhecidos como imprescindíveis à convivência harmônica da sociedade.

A insistência no texto de Troeltsch justifica-se pela sua pertinência diante da problemática da *Bildung* e por conglomerar um conjunto de críticas que expressa a opinião então dominante em parcela da intelectualidade alemã. Troeltsch parece ter sido um dos únicos autores que observou o Círculo de Stefan George ligado à temática da *Bildung*, na sua própria época. Troeltsch entendeu que o interesse e a necessidade de todo conhecimento se assentavam em tornar a realidade cognoscível mediante um construto conceitual que o ordenasse. Também o positivismo, a busca por leis que antecedem a apreensão, bem como seu desdobramento, não somente nas ciências naturais e nas humanidades, não estava em acordo com o processo formativo da *Bildung* (TROELTSCH, 1919: 26). O conhecimento científico dependia dessa organização cognitiva da realidade. Diante de uma sociedade cujo *Dasein* era “econômico e técnico” era necessário que a *Bildung*, a formação espiritual, fosse separada dele. As transformações sociais eram uma temática do conhecimento, mas não eram uma questão da *Bildung*.

Para Troeltsch, o cerne do espírito consistia em um sentimento religioso-metafísico, cabe ressaltar que Troeltsch era teólogo e pesquisou

sobremaneira sobre o cristianismo. Evidente era que a *Bildung* se encontrava, àquela época, vazia do que lhe era imprescindível, um ser e uma metafísica que, no entanto, não poderia ser criada pela religião (TROELTSCH, 1919: 33)⁴. Uma vez que a religião não poderia ser a fonte da metafísica necessária à *Bildung*, era preciso buscá-la nas forças que se encontravam ligadas “ao nosso ser e a nossa história” (TROELTSCH, 1919: 34). Troeltsch evidenciou um outro fator importante para entender a problemática da *Bildung*. Falar sobre *Bildung*, seja no nível pragmático ou ideal, passava necessariamente por sua junção à história nacional. *Bildung* não era um processo possível sem a absorção de uma cultura especificamente nacional que passa pelo conhecimento histórico.

A renovação da *Bildung* mediante o conhecimento histórico seria possível se ela se atrelasse à própria história, ou seja, à história dos alemães. A renovação da *Bildung* passava por uma perspectiva nacional. Ao responder à questão sobre a fundamentação da “germanidade” [*Deutscheit*] da *Bildung*, Troeltsch sublinhou a interdependência entre a ideia de *Bildung* e o estado de vida dos alemães e sua respectiva interioridade, elementos formadores da *Bildung* (TROELTSCH, 1919: 46). A *Bildung*, enquanto capacidade do desenvolvimento das faculdades pessoais com vista à humanidade, ganhava um caráter especificamente nacional. A *Bildung* era construída com base em um conteúdo fundamentalmente espiritual e apenas depois dessa fundamentação no espírito podia existir um diálogo entre o interior e o exterior. Nesse ponto, Troeltsch indicou uma função pragmática para a formação espiritual, a *Bildung* não se estabelecia como um conjunto de ideias e ideais desencarnados. Para Troeltsch, os alemães eram, “apesar de toda técnica e participação no imperialismo [...] o povo da metafísica” (TROELTSCH, 1919: 47). A partir dessa constatação do elemento identitário, os alemães eram um povo que inevitavelmente procurava por “soluções do interior para o exterior”, e a partir da interioridade e com vínculos às tradições, o mundo formado no interior entrava em concordância com o mundo exterior (TROELTSCH, 1919: 47).

⁴ A incapacidade da religião em restabelecer a metafísica necessária à *Bildung* se dava em razão de sua inclinação interior, pouco pragmática (TROELTSCH, 1919: 33).

Troeltsch ligou o processo formativo da *Bildung* à própria dinâmica da vida cujo sentido não poderia ser encontrado estritamente mediante uma lógica racional. Assim como a vida, ideia central para uma parcela significativa da intelectualidade alemã do início do século 20, a *Bildung* “não podia ser resultado de uma teoria ou de uma necessidade geral da razão”. A *Bildung* se constituía como a “unificação de forças históricas concretas” (TROELTSCH, 1919: 40), encontrava-se unida muito mais à “crença, ao sentimento, ao instinto, não era uma demonstração lógica ou uma construção dialética” (TROELTSCH, 1919: 40).

O livro de Troeltsch é indicativo da questão inquietante em relação à *Bildung*. De modo geral, ela se constitui a partir do indivíduo e a partir do autocultivo do espírito e nesse sentido parece subsistir uma característica idealista fundamental. A questão era em que medida essa *Bildung* demarcava a identidade alemã, alcançando a vida pragmática ao estabelecer a continuidade. Em um mundo dominado pela técnica e uma *Bildung* cujo desenvolvimento se dava avesso a ele, resolver essa questão parecia imprescindível a uma parcela da intelectualidade alemã.

Anos à frente, Ernst R. Curtius, com quem Gundolf manteve contato por longos anos, publicou um artigo que ecoava o pensamento de Gundolf. Não no começo do século 20, mas em 1931, no mesmo ano da morte de Gundolf, Curtius publicou o artigo *Abbau der Bildung*, no *Die Neue Rundschau*. De toda forma, o artigo de Curtius, assim como o de Troeltsch, evidenciou a preocupação dos intelectuais com respeito às questões da *Bildung*.

Curtius partiu da definição de *Bildung* cunhada pelo filósofo Max Scheler (1874-1928) em sua obra *Philosophische Weltanschauung* [Visão filosófica de mundo]. *Bildung* era a capacidade humana de se tomar parte em tudo o que era vivo [*wesenhaft*] na natureza e na história, significava “a autoconcentração do mundo no homem ou elevar-se do homem para o mundo” (CURTIUS, 1931: 340). A partir dessa ideia de *Bildung* ligada à constituição do ser, uma característica antropológica do homem, Curtius conecta a *Bildung* à cultura alemã, pois a cultura nacional existia e era compartilhada via *Bildung* (CURTIUS, 1931: 340).

Em consonância com uma crítica à economia capitalista, Curtius afirmou que a *Bildung* somente podia florescer onde a liberdade e as possibilidades de desenvolvimento não fossem tolhidas pelas atividades mecânicas impulsionadas pela sociedade capitalista industrial. Curtius nunca foi tão próximo ao Círculo de George como foi de Gundolf. Ao tratar do Círculo em seu artigo, sua apreensão apresenta elementos de reprovação. No entanto, cabe lembrar que, nesse momento, Gundolf encontrava-se afastado de forma definitiva de George e a opinião de Curtius pode, em alguma medida, refletir um certo pessimismo que Gundolf apresentou nos seus últimos anos de vida em relação ao Círculo. Assim, Curtius entendeu que o Círculo não mais representava uma esperança para o renascimento da *Bildung* e da nação alemã, pois havia tornado um séquito dogmático (CURTIUS, 1931: 342)⁵.

A crise da *Bildung* era, de alguma maneira, uma consequência da falência do humanismo em razão da especialização, um conhecimento dividido em “ilhas”. Para Curtius não havia possibilidade de uma reconstrução da *Bildung* senão pelo caminho da junção com o nacional, uma vez que *Bildung* e *Kultur* caminhavam lado a lado, uma reforçando a outra.⁶ Existia, para Curtius, uma especificidade da *Bildung* alemã que a diferenciava em relação aos outros povos, como os franceses ou os ingleses. Essa peculiaridade se assentava na “ligação misteriosa da vida com o cosmos da história e da natureza e, sobretudo com o fundamento [*Urgrund*] de todo vivente [*Seienden*]” (CURTIUS, 1931: 345). Não era um acaso que o grande tema do pensamento alemão fosse constituído pelas “bases e o sentido das relações com a natureza, a história e o espírito atemporal que havia garantido a vitória do pensamento alemão sobre o “racionalismo filisteu dos povos do ocidente” (CURTIUS, 1931: 345)⁷.

⁵ Curtius retoma Hugo von Hoffmansthal como “o último legítimo anunciador de uma nova união entre “nação e *Bildung*” e sua morte marca “o fim definitivo da cultura alemã da *Bildung*” (CURTIUS, 1931: 342).

⁶ Curtius desaprova crescimento do antissemitismo que para ele florescia, também em razão da disjunção entre a *Bildung* e o elemento nacional (CURTIUS, 1931: 344).

⁷ Curtius constrói um paralelo com a *Kultur* francesa, o império da *Zivilisation* onde a razão era o princípio formativo. Mediante o Iluminismo do século 18 e a Revolução Francesa, o racionalismo foi transposto para a política de maneira que a forma [*Daseinform*] do

Na sua conclusão, Curtius considerou que um dos problemas que conduzia à vulnerabilidade da *Bildung* alemã era seu apego ao ideal e seu fraco pragmatismo. Essa falta de pragmatismo que caracterizaria a *Bildung* – o ginásio sobretudo, *Gymnasialhumanismus* – era uma herança do neohumanismo alemão que conduziu seu olhar para as normas ideais, para uma herança grega supostamente idealizada. Uma *Bildung* clássica deveria formar uma comunhão entre as tradições nacionais que lhe são próprias e a antiga. Uma vez que os alemães prezaram as normas ideais e uma herança grega imaginada, prevalecia em sua época uma percepção romântica acerca da ideia de povo alemão (CURTIUS, 1931: 349)⁸. Mais uma vez, a solução para a reconstrução da *Bildung* obedece a um norte pragmático. Curtius apontou o problema, no entanto, não apresentou um caminho possível mediante o qual seria possível solucioná-lo.

Discutir a *Bildung* mediante uma perspectiva nacional foi uma temática bastante presente durante o início do século 20. De maneira geral, tudo indica que prevalece um léxico comum que conjuga a *Bildung*, a autoformação do indivíduo autônomo – à *Kultur* especificamente nacional. A característica humanista universal não é desprezada, no entanto ela somente existe a partir das características especificamente nacionais. Os textos acerca da problemática da *Bildung* indicam questões comuns que se conectam ao questionamento de sua função pragmática. De maneira geral, a ideia de uma reconstrução da *Bildung*, ou da retomada de um papel pragmático, apresentou-se como uma solução à própria crítica da cultura.

Curtius tocou num ponto substancial para entender-se a crise da *Bildung* que se iniciara em fins do século 19. A ideia de uma crise do ideal neo-humanista de *Bildung* encontrava-se associada à perda do papel social da burguesia culta alemã, a *Bildungsbürgertum*. A *Bildung* era “a forma espiritual do *Dasein* da burguesia alemã” (CURTIUS, 1931:

racionalismo político é o da República Democrática (CURTIUS, 1931: 347).

⁸ Na Alemanha tratava-se do cultivo do espírito, enquanto na França da formação da vida. O humanismo francês considera igualmente a herança antiga grega, no entanto não de forma ideal. A cultura francesa possui os valores espirituais da Antiguidade, porém a transforma em elementos práticos e, ao contrário da Alemanha e sua idealização, produz no seu próprio solo, os elementos essenciais para sua cultura (CURTIUS, 1931: 348-351).

341), no entanto, ela não tinha força nem valor social na “Alemanha moderna”. Uma vez que a burguesia era um grupo social com cada vez menos significado, a *Bildung* se esfacelava em duas frentes. A primeira era seu elemento substancial, a ela vinculado e por ela veiculado: a cultura alemã. O segundo ponto dizia respeito ao que Troeltsch já havia apontado em seu texto: o ideal de *Bildung*, o ideal como ponto norteador para a autoformação, estava sendo destruído progressivamente.

A crise da consciência da *Bildungsbürgertum* se acentuou desde o final do século 19 diante do enfraquecimento progressivo de seu poder e de sua importância social e cultural. Essa crise está atrelada à experiência da desagregação dos seus mecanismos de reprodução do seu significado sociocultural, ou seja, o ginásio humanista, a universidade, a ciência e a *Bildung*. O espaço da experiência individual da *Bildung* não mais coincidia com os espaços de sociabilidade intelectual (POHLE, 2009: 10), ou se poderia dizer que a *Weltanschauung* daquela burguesia culta não mais condizia com seu espaço de ação e com suas respectivas transformações. Para Manfred Fuhrmann, o cânone moderno de *Bildung* esteve ligado – do Iluminismo até as duas guerras mundiais – não com a nobreza ou o clero, mas com o crescimento da importância social e cultural da burguesia (FUHRMANN, 1999: 9).

Portanto, o conceito moderno de *Bildung* associado ao conceito de *Kultur* foi promulgado pela burguesia culta alemã. Neste sentido, o conceito de *Bildung* corresponde à autoimagem dessa burguesia e é elemento fundamental da sua identidade e imprescindível à sua interpretação do mundo. A *Bildung* é, assim, fator de orientação da ação. A *Bildung* mediante a internalização de uma cultura especificamente nacional torna-se um elemento de distinção de seu grupo social, marca de alteridade.

No início do século 20, a burguesia culta alemã viu-se ameaçada diante das transformações técnicas, dos padrões de sociabilidade e da permanente sensação de aceleração. Muitos dos rituais cultivados como marcas características dessa burguesia culta começaram a ruir diante das novas tecnologias da sociedade industrial. O que restou foi a constituição de uma casa cultivada, que conduzia à leitura de clássicos da literatura e da filosofia

no âmbito familiar e no ginásio humanista. Rituais, como a presença regular em concertos, as idas ao teatro, foram progressivamente substituídos, na era da reprodutibilidade, pelo cinema, pelo rádio e pela televisão. O turismo de massa, com o avanço tecnológico no transporte, rebaixou a importância das *Bildungsreisen* (FUHRMANN, 1999: 10). Essa perda constante de lugar social e de privilégios constituiu um elemento importante para se entender a crítica da cultura desenvolvida pelos membros do Círculo de George, que provinham da *Bildungsbürgertum*. Para Fuhrmann, esse processo teve seu início na segunda metade do século 19, quando o ideal de *Bildung* começou a perder seu ímpeto político, tornando-se despolitizado, escapista e voltado para a estética (FURHMANN, 1999: 35).

Até o final do século 18, mediante a variedade de disciplinas especializadas, existia uma distinção entre a observação puramente científica da realidade e a interpretação das ciências humanas, principalmente da filosofia e da teologia. Para Rüsen, essas duas abordagens convergiram para uma única, formando uma filosofia global. O espírito, até então concebido como algo do universo puramente individual, passou a ser entendido como uma força singular que tinha por objetivo transformar e dar forma ao mundo humano. O “humanismo clássico” constituiu-se em uma “tentativa de reconectar a cultura humana, que havia sido criada pelo espírito não-material, à natureza material, dando assim a esta última uma dimensão ‘humanitária’ repleta de significados normativos” (RÜSEN, 2015a: 57-58). Assim, essa conclusão, do espírito como força criadora do mundo, uniu-se ao desenvolvimento do conhecimento humano e seus fundamentos. Essa característica parece permanecer e até mesmo se fortalecer, no final do século 19 e nas primeiras décadas do século 20.

A *Bildung* neo-humanista e o conhecimento histórico

O conceito neo-humanista de *Bildung*, cunhado por Wilhelm von Humboldt, diz respeito à formação integral e autônoma do homem e não se restringe à formação escolar (MARTINS, 2013: 70). A *Bildung* de

Humboldt, ao construir uma ponte entre teoria e prática pedagógica, possui duas características fundamentais: a totalidade e a autonomia. Ao formar-se de maneira autônoma, o indivíduo visa à humanidade e tende a uma relação harmoniosa com a totalidade.⁹

A *Bildung* moderna surgiu, como apontou o historiador Jacob Burckhardt, durante o Renascimento, no século 14, e a partir da Itália se espalhou pela Europa. As novas formas de dominação política nas cidades italianas e a presença de tribunais tirânicos forçaram os indivíduos a cultivarem suas capacidades pessoais. Nesse período, a *Bildung* se centrou no desenvolvimento da retórica, sublinhando uma importante competência humana, a linguagem. De acordo com Ulrich Muhlack, essa concepção de *Bildung* passa por dois caminhos. O primeiro deles está relacionado à linguagem, em contato com um motivo estético. Ocorreu a exigência de uma renovação da linguagem que como habilidade humana ganhou poder explicativo sobre outros campos da experiência humana como a moral, o conhecimento e a fé (MUHLACK, 2011: 197). O latim se firmou como “*lingua nobilissima*”, reafirmando a importância do estudo dos clássicos.

A outra direção tomada pela renovação da *Bildung* durante o Renascimento, trata do seu caráter histórico. Os humanistas eram conscientes de que a Antiguidade era deles apartada, constituindo assim uma época histórica. Para Muhlack, o esforço do humanismo em restabelecer um valor normativo da Antiguidade para o presente e para o futuro, trazia consigo a necessidade de anular a distância temporal. No entanto, a historicidade da Antiguidade era intransponível e era necessário compreendê-la para que fosse possível trazê-la para o presente. Por isso, afirma Muhlack, o programa da *Bildung* passa necessariamente pelo conhecimento histórico e dele depende para sua efetiva realização (MUHLACK, 2011: 197).

⁹ A humanidade, conceito articulado na virada do século 18 para o 19, possui dois sentidos: (1) designa a totalidade empírica dos seres humanos; (2) a substância do humano mediante sua diferença específica. Neste segundo sentido, o conceito ganha caráter normativo, regula a moral prática da vida (MARTINS, 2013: 57-58).

Nesse âmbito, favoreceu a *Bildung* um grupo de intelectuais que se opunham ao domínio da Igreja no campo da formação e propunham uma secularização para a educação formal. Os humanistas tinham como objetivo a cultura e sua formação focada no aprendizado da retórica que desembocava no aperfeiçoamento da capacidade para uma comunicação bem-sucedida que deveria anular a diferença entre grupos e conduzir os homens a um certo nível cultural mais desenvolvido. Essa configuração corresponde ao principal objetivo do pensamento moderno a respeito da *Bildung* (MAASER; WALTHER, 2011: XII).

No início, o ideal da formação individual esteve em uma relação de tensão com as instituições. Os humanistas, com dificuldade, incluíram nas universidades seu programa das “*septem artes liberales*” com uma função apenas propedêutica. O “*Trivium*” – o estudo da Gramática, da Retórica e da Dialética – permaneceu atrelado à ideia da *Bildung* nas faculdades [*Hochschulen*]. Essa situação permaneceu até por volta de 1500, quando a *Bildung* humanista foi formalizada. Nesse caminho, o ideal da autoformação livre se tornou um conjunto de regras sobre planos de estudos e de leituras. Ao se institucionalizar, a *Bildung* se homogeneizou, transformando-se em uma, a despeito das diferenças pessoais. Assim, a *Bildung* se ligou aos objetivos soberanos e religiosos. A profissionalização didática conduziu a *Bildung* a um objetivo mais generalizante. O lugar do sujeito autônomo responsável por trilhar o caminho para sua autoformação foi ocupado pelos eruditos [*Gelehrte*]. Do ponto de vista quantitativo, a *Bildung* se estendeu para um número maior de indivíduos. No entanto, do ponto de vista qualitativo, acabou por ficar restrita, principalmente, aos nobres que possuíam os meios para alcançá-la (MAASER; WALTHER, 2011: XIII).

A *Bildung* se voltou para os autores clássicos, sobretudo os gregos, mediante a construção de um cânone literário cuja leitura se tornou obrigatória, em razão de suas qualidades linguística, estilística e estética. No humanismo¹⁰, sua importância se interligou ao desenvolvimento

¹⁰ O surgimento do termo “humanismo” não é coincidente com o Renascimento. Apareceu em 1808, em um texto do filósofo e teólogo Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848). Foi entendida como uma *Bildung* formal que ao despertar as capacidades individuais deveria começar pelo estudo da literatura antiga. Abarcou um sistema

da capacidade comunicativa e se impôs como um pressuposto para a formação. Mediante o estudo das línguas, literatura, arte e história clássicas, esse pressuposto se afirmou na consciência dos eruditos europeus. A importância dos estudos clássicos constitui uma herança que se manteve na *Bildung* neo-humanista.

Com o Iluminismo, no início do século 18, o ideal humanista da *Bildung* passou por um renascimento. Contudo, o conceito foi modificado com base na crença iluminista em uma razão autônoma. A partir da ideia de uma natureza humana pura, tornou-se um dever da *Bildung* desenvolver os talentos individuais para o florescimento de um indivíduo melhorado. A visão universalizante do Iluminismo atribuiu ao conceito uma qualidade universal e despótica. A relevância dos estudos dos clássicos gregos-romanos persistiu, embora tenha sido relativizada diante da tentativa de erigir distinções em relação ao paradigma clássico. De maneira geral, os estudos da natureza, da jurisprudência e da matemática tornaram-se os estudos preferidos. No entanto, as línguas clássicas, sobretudo o latim, continuaram a ser imprescindíveis à formação dos eruditos (REBENICH, 2011: 52).

Bildung é uma palavra genuinamente alemã. A tradução para outras línguas acaba por não conseguir abarcar totalmente o seu significado. O conceito especificamente alemão começa a aparecer na literatura de língua alemã a partir da segunda metade do século 19. O educador suíço Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827) o definiu como a “elevação geral [*allgemeine Emporbildung*] das forças internas do homem para a sabedoria da humanidade” (APUD: MAASER; WALTHER, 2011: XIII). A melhor configuração do conceito alemão de *Bildung* foi trabalhada por Wilhelm von Humboldt, um dos intelectuais mais importantes do neo-humanismo alemão. *Bildung* possui um duplo significado: engloba tanto o processo de formação como o seu resultado, *Gebildetsein*.

de educação oposta à educação utilitarista do Iluminismo tardio. A concepção de Niethammer se vinculava ao “*studia humanitatis*” do Renascimento, constituindo um modelo para as disciplinas da Gramática, Retórica, Poética, História e Ética (MUHLACK, 2011: 196).

Na primeira metade do século 19, a *Bildung* estava sob influência do Classicismo e do Idealismo e marcada pelas *Geisteswissenschaften* com caráter histórico e pela Filosofia. No início do processo de especialização e fragmentação das ciências, reformadores prussianos como Fichte (1762-1814), Schleiermacher (1768-1834) e Humboldt, enfatizaram a importância da unificação das ciências e procuraram enraizá-las nos estudos filosóficos (FRÜHWALD, 2011: 45-46). Humboldt, em seu *Theorie der Bildung des Menschen*, conectou a *Bildung* à ciência a fim de desenvolver as faculdades pessoais mediante conhecimento científico. No entanto, cabia escapar da destruidora e nebulosa multiplicidade para procurar a totalidade [*Allheit*]. O ideal neo-humanista de *Bildung* esteve unido, desde cedo, com uma resistência ao fracionamento do conhecimento que acompanhou o processo de fundamentação disciplinar das ciências no decorrer do século 19. Em seu ensaio, Humboldt conectou a *Bildung* à função pragmática do conhecimento. Sua reflexão parte de uma crítica à ciência a qual afirmava que “o conhecimento permanecia inútil para o tratamento do espírito” (HUMBOLDT, 1960: 235) e que, embora o conhecimento trouxesse contribuições significativas para a vida, ele não era capaz de aperfeiçoar o espírito.

A partir de sua perspectiva iluminista e de seu ideal pedagógico de desenvolvimento pleno e autônomo do sujeito racional humano, Humboldt atrelou a vida nacional ao desenvolvimento da *Bildung* e da ideia de humanidade (HUMBOLDT, 1960: 236). A união do próprio eu com o mundo, a humanidade perpassa o objetivo de todo conhecimento humano (HUMBOLDT, 1960: 235). Teoricamente, trata-se, por conseguinte, da convicção de que cada indivíduo porá a humanidade em si e é, assim, uma manifestação da humanidade. Para Humboldt, uma vez que o humano [*Daseyn*] é caracterizado pela *Bildung*, marca distintiva do homem, a vida de uma nação está ligada à *Bildung*. Diante do mundo exterior cabe ao homem imprimir seu espírito nesse mundo. Nesse caso, a nação também é expressão da *Bildung*, do processo de autoformação individual voltada para a humanidade. Neste sentido, o indivíduo se encontra inseparável do desenvolvimento nacional coletivo e de seu *habitus*.

No entanto, a *Bildung* tal como concebida por Humboldt esteve atrelada ao conhecimento científico, caminho pelo qual passava a renovação do estado e da sociedade. Sua ideia fundamental, a prática livre da pesquisa, tornou internacional o modelo alemão de universidade, fazendo-o exemplo de uma política moderna de educação (FRÜHWALD, 2011: 53). A reforma implementada por Humboldt levou à criação do ginásio humanista fundamentando o ensino da Antiguidade clássica como parte elementar da formação burguesa. Frequentá-lo tornou-se um requisito para a entrada nos estudos acadêmicos.

O que Humboldt propagou na Alemanha, no final do século 18, foi um novo programa para a *Bildung* clássica. Sob o nome de neo-humanismo, Humboldt procurou inserir a *Bildung* clássica na história. Mesmo afirmando a importância da ciência para a *Bildung*, Humboldt não a compreendeu enquanto objetivo final. Atrelado a uma discussão acerca das individualidades históricas, nas quais as habilidades do indivíduo autônomo se desenvolveram, Humboldt reafirmou o aprendizado da língua e cultura gregas com o objetivo de alcançar o desenvolvimento do indivíduo harmônico com a humanidade. A *Bildung* se configurou como uma meta individual, um objetivo a ser alcançado. A autoformação voltada para o desenvolvimento das capacidades individuais a fim de que o indivíduo aja no mundo com responsabilidade e independência, pressupunha a liberdade individual.

O ideal de *Bildung* reformulado no século 19, possuía implicações históricas visíveis. De maneira geral, a ideia de *Bildung* formulada e veiculada por Humboldt foi uma resposta à crise do cristianismo e da *Aufklärung*. O modelo da *Bildung* poderia ser encarado a partir de um aspecto religioso que acelerou a secularização da sociedade (FRÜHWALD, 2011: 53). A autoformação centrada na absorção de uma *Kultur* era meritocrática e, no plano teórico, esteve atrelada de forma mais frouxa ao pertencimento social baseado no nascimento e origem. Tornou-se marca característica da burguesia culta. Essa nova reconfiguração da *Bildung* humanista esteve em confronto com a pedagogia utilitarista do Iluminismo tardio. A Alemanha sofria ainda com as consequências da Revolução Francesa e

das exigências napoleônicas e, precedidos pelos reformadores, o sistema político foi estabelecido com base na liberdade cívica. De acordo com Mühlack, esses elementos contribuem acentuadamente para que o ideal de formação se voltasse para a liberdade, a independência e a autonomia (FRÜHWALD, 2011: 198)¹¹.

A ênfase dada à individualidade marca a reconfiguração do ideal de *Bildung* humanista que veio a prevalecer com o nome de neohumanismo. Sua influência se fundamentou na reforma do *Gymnasium* neo-humanista. Definitiva foi a centralidade da ideia de um desenvolvimento harmônico de todas as forças próprias do indivíduo. A individualidade, em constante processo de formação, se constituía mediante a confrontação com a Antiguidade e essa confrontação dependia, necessariamente, da historicidade do indivíduo em formação. A Antiguidade se firmou como um elemento potencial para a formação do indivíduo autônomo em sua própria historicidade (FRÜHWALD, 2011: 198).

O desenvolvimento do indivíduo racional humano colocado em pauta pelo ideal de Humboldt requereu também um entendimento do desenvolvimento da humanidade. Essa necessidade está conectada ao surgimento da ciência histórica no século 19 e à categoria de desenvolvimento característica do pensamento historicista.¹² Diante da crise do historicismo e do problema da relativização dos valores, a *Bildung* quando conectada ao conhecimento histórico surge como um caminho para uma possível resposta à crise. Nesse caminho, a *Bildung* ganha uma função pragmática, pois não se tratava apenas de uma acumulação de

¹¹ A secularização se manteve desde o humanismo. As guerras religiosas dos séculos 16 e 17 comprometeram o cristianismo, diminuindo sua importância na vida pública. Em substituição ao papel da igreja, tornou-se relevante o ideal do indivíduo autônomo racional. No campo político, prevaleceu o estado nacional como representante de todo indivíduo a ele ligado. A burguesia tornou-se a instância reguladora da cultura (FUHRMANN, 1999: 13).

¹² O lugar normativo destinado aos gregos por Humboldt é questionado mediante a historicização da Antiguidade. Uma valoração normativa da Antiguidade ia de encontro com a profissionalização da *Altertumswissenschaft*. Assim, na metade do século 19, intelectuais isolados buscaram combater essa relativização, como Nietzsche e Werner Jaeger se atrelaram ao *Kulturpessimismus* (FRÜHWALD, 1999: 54).

conhecimento sobre o passado. Ela devia assumir um papel pragmático de orientação para o presente (SELZER, 2011: 63).

A conexão entre os conceitos de *Bildung* e *Kultur* promovida pelo neo-humanismo, marca a especificidade do conceito alemão de *Bildung*, constituindo uma especificidade semântica alemã. O conceito de *Kultur*, no caso alemão, está interligado à fundamentação da identidade nacional. A cultura, diante da fragilidade da unidade territorial do Império Alemão, foi um elemento de integração que fundamentou a manutenção da identidade alemã, garantindo a continuidade e a ideia de pertencimento. A formação de uma identidade cultural formava o espírito da nação e a unificação política seria consequência natural dessa identidade cultural (BERGER, 2007: 8-9). Pertencer a um estado cultural era um fator independente da centralização territorial. Koselleck assevera que, no universo semântico alemão, o conceito de “nação” dizia respeito às peculiaridades culturais, e a uma união linguística comum, mas não a uma organização política estruturada. O povo alemão começa a existir a partir do século 18, enquanto um horizonte a se realizar no futuro (KOSELLECK, 2014: 342). Mesmo no século 19, “povo alemão” significava um conceito de expectativa, sem uma identificação política constitucional. Em resumo, empiricamente não existia um povo alemão. “Tratava-se de muitos povos que falavam uma língua semelhante e cultivavam aspectos culturais comuns, mas politicamente, viviam em numerosos Estados territoriais” (KOSELLECK, 2014: 342).

Conjugado à burguesia culta, o conceito neo-humanista de *Bildung* desempenhou uma função política e social evidente. Para Koselleck, o conceito de *Bildung* se tornou histórico ao se unir à tarefa de construir e fundamentar as identidades individuais e coletivas e de explicar as experiências históricas coletivas (KOSELLECK, 1990:185-186).¹³ Nesse caminho, Bollenbeck defende que o conceito constituiu uma forma de

¹³ *Bildung* e *Bildungsbürgertum* não são conceitos contemporâneos. *Bildungsbürgertum* é um construto conceitual que surge nas ciências sociais e na história nos anos de 1920 (KOSELLECK, 1990: 12).

“socialização simbólica” que garantiu a interação social e a identidade individual e coletiva a partir da *Bildungsbürgertum*.

A *Bildung*, enquanto processo racional de autoformação do indivíduo, inclui não somente a distinção social da burguesia culta, como também uma reflexão sobre si e sobre a sociedade na qual se está inserido. Ao refletir sobre o desenvolvimento de si e da sociedade em relação ao outro, no plano social e individual, a *Bildung* caminha ao encontro da identidade. A *Bildung* pode ser entendida como uma forma específica de identidade cultural assumida na modernidade (ASSMANN, 1993:8). Mediante a internalização de uma cultura especificamente nacional, a *Bildung* constitui um modelo explicativo e normativo que fundamenta a identidade individual e coletiva, garante a ideia de pertencimento e a intensifica. A ideia de *Bildung* cumpre um duplo papel, o de integração e o de distinção social.

Cabe sublinhar que a gênese dos conceitos de *Bildung* e *Kultur* se insere no conjunto de mudanças semânticas ocorridas a partir do século 18 e é concomitante à transformação do conceito moderno de história. Segundo Koselleck, coube à burguesia culta construir o diálogo fundamental entre o conceito moderno de história e sua função social. O nascimento da história como disciplina autônoma foi responsabilidade desse grupo social o qual passou a refletir sobre sua identidade (KOSELLECK, 2013: 186; 190). O conhecimento histórico possui uma ambição para a *Bildung* e está, em conexão com a *Kultur*, depende dele. A função pragmática do conhecimento histórico, diante do enfraquecimento da história *magistra*, foi ressignificada a partir do diálogo com o ideal humboldtiano de *Bildung*. A história forma tanto no âmbito escolar formal, quanto o indivíduo que se forma de maneira autônoma. Essa formação capacita os indivíduos para a ação na vida humana prática.

O conhecimento histórico mediante o desempenho da sua função pragmática de formação histórica, permite ao indivíduo orientar-se no mundo. Essa orientação é fundamental para a fundamentação identitária no plano individual e coletivo. O conhecimento histórico e a *Bildung* assumem uma função indispensável para a manutenção da identidade

que diz respeito à “duração do sujeito humano na evolução do tempo, como condição de sua capacidade de viver” e constitui “uma propriedade essencial da subjetividade humana em perspectiva tanto pessoal quanto social” (RÜSEN, 2015: 260).

Se pensarmos que a crise da *Bildung* está imbricada à *Bildungsbürgertum* e à sua experiência trágica com a modernidade, é possível entender a crise da *Bildung* atrelada aos debates intelectuais do período. Como destaca Jaeger, ao construir uma relação de negação com a experiência moderna, as reflexões acerca do papel da burguesia diante da experiência moderna acentuaram os elementos ligados à interioridade do espírito. Entendida dentro de um pensamento de características anti-modernas, expandiu-se uma reação à cultura da sociedade de massas, buscando entender a função do indivíduo na modernidade. A ideia de *Bildung* está, nesse período, conectada à absorção de uma *Kultur* que passa necessariamente pela subjetividade do agente racional humano em constante formação.

Uma vez que a *Bildung* esteve unida à absorção de uma *Kultur* nacional, ela se transformou em elemento indispensável de orientação para uma possível projeção do futuro. Mediante o conceito de *Bildung* é possível interpretar a experiência temporal. A partir do conceito se organiza a interpretação das experiências dos homens, as quais transformadas em passado e articuladas ao presente e ao futuro pela consciência histórica, assumem funções de orientação na vida prática.

Bildung constitui uma chave interpretativa para a análise do presente e para fundamentar a ideia de continuidade diante das transformações sociais significativas. A observação da realidade, sempre interpretativa, estrutura-se a partir do uso de conceitos e assim, *Bildung* se apresenta como um conceito capaz de organizá-la. A ideia de uma crise na *Bildung* leva a uma pluralidade de crises. Sua ligação direta com a burguesia culta conduz ao abalo da sua identidade no plano cultural e social. Sua conexão com a absorção de uma *Kultur* nacional conduz à crise da identidade nacional tal como pensada pela burguesia culta e pela intelectualidade. Sua relação com o historicismo e seu ideal formativo, gera a percepção de uma crise da capacidade pragmática formativa do conhecimento histórico. Toda essa

sensação de crise está interconectada e se constitui como elemento que move a geração histórica de sentido, pois diz respeito também à interpretação da mudança temporal e, diante disso, do ordenamento da vida.

Friedrich Gundolf: conhecimento histórico para reconstrução da *Bildung*

Desde jovem, Gundolf buscou entender a ligação entre a *Bildung* e o conhecimento histórico que deveria desempenhar um papel social pragmático mediante formação. Em carta a Gustav Roethe, Gundolf compartilhou com seu professor suas considerações sobre *Bildung* e ciência histórica.

Como seu aluno [...] gostaria de lhe agradecer de coração pelas suas palavras sobre a *Bildung* humanista e nacional [...]: para que os preocupados jovens possam, a partir de suas próprias opiniões [*Gesinnungen*], sentir o antigo fogo sagrado, o todo. A história científica hoje deve ser ainda um império vivo da alma..contra a barbárie, que para mais ou para menos se traveste vergonhosamente como civilização, contra a irrefletida sumptuosidade oca [...] contra o atual e desejado egoísmo acima e abaixo, contra o infantil convencimento [...]. Os deuses e os mortos imortais [*unsterbliche Toten*] que criaram nossa atmosfera, ou melhor, que são nossa atmosfera, já não podem ser mais líderes; então cada geração deve deles tomar posse e significá-los, e apenas uma ciência que ainda é [*sic*] e não uma “ocupação” tem assim o direito e o poder. Apenas um professor que não assumiu um compromisso entre o ideal e suas respectivas condições, que tem a coragem para exigências incondicionais, tem algo a dizer entre os jovens – e apenas aqueles que sabem que podem dizer algo para a juventude formam [*Bilden*] o espírito da nação. Se o ginásio será capaz de reconquistar sua força é uma questão intermediária, não o objetivo.¹⁴

¹⁴ Gundolf a Roethe, 12 de fevereiro de 1906. *Friedrich Gundolf Papers*. Institute of Germanic and Romance Studies. University of London. Ref. 11412/1849.

A partir de suas considerações a Roethe, elementos do pensamento de Gundolf com relação à formação podem ser detectados e todos eles se atrelam ao desenvolvimento do seu pensamento, tendo em mente que essa carta data de 1906. Para Gundolf, a formação se baseava em um contato com a imortalidade, “nossa atmosfera”, que, uma vez irrepetível, dependia da condicionalidade histórica. Por isso cada geração tratava de ressignificá-la a partir de “suas próprias opiniões”. Essa formação que englobava a ressignificação do imortal era mediada pela ciência, contando que ela fosse unida à vida. A *Bildung*, mesmo enquanto um ideal, não provinha de um *apriori* abstrato, apenas podia surgir da vida. Gundolf volta ao ponto fundamental que permeia todo o seu pensamento: a relação entre o temporal e o atemporal.

Do *front* de batalha, durante a guerra, Gundolf escreveu a Wolters, afirmando que toda a *Bildung*, bem como todo conhecimento histórico, era validada apenas quando auxiliasse os homens a atravessar as intempéries do próprio tempo.

Mas do que valeria toda *Bildung* e todo conhecimento da história, se eles não nos guiassem contra o vento do [...] do tempo. O que nós devemos e fazemos não é gratuito, mesmo quando nós mesmos não colhemos os frutos e nossos estados talvez nasçam diferentes daquilo que pensamos.¹⁵

Apenas diante de uma possível conformação do futuro o conhecimento histórico encontrava sua função no mundo. “A observação do passado deve provocar o futuro, e todo passado envolve seu fértil interior em cascas mortas”¹⁶, escreveu Gundolf a Wolters que, em carta anterior, deixou clara sua convicção de que “a seriedade de uma ciência não reside na soma do conhecimento, mas no seu comportamento diante do destino humano”.¹⁷

¹⁵ Gundolf a Wolters. Julho de 1916 (FRICKER, 2009: 145).

¹⁶ Gundolf a Wolters. 2 de fevereiro de 1919 (FRICKER, 2009: 192).

¹⁷ Wolters a Gundolf. 28 de janeiro de 1919 (FRICKER, 2009: 191).

Para Gundolf, a *Bildung* dizia respeito não “à soma dos gostos ou a soma do conhecimento”. *Bildung* era “ação, um processo unitário da vida [e] de todas as atividades espirituais e das disciplinas sobre as quais uma época se assenta e que se revelam em variáveis graus [e] em diferentes produtos”.¹⁸ Disso se seguia que a distinção entre a *Geistesgeschichte* e a *Bildungsgeschichte* não era uma diferença metódica ou conceitual, mas pragmática. A primeira englobava produtos culturais que Gundolf considerava passivos. A segunda era comprometida com a influência, com a ligação ativa com a vida. Assim, depreende-se que a *Geistesgeschichte* poderia ser *Bildungsgeschichte* e que esta era, por sua vez, *Geistesgeschichte*. Neste caminho, a história da literatura desenvolvida por Gundolf era uma *Geistesgeschichte* que, por seu vínculo com a pragmática, desdobrava-se em uma *Bildungsgeschichte*.

O que se pode disso presumir é aquilo que, anos mais tarde, Ernst Kantorowicz desenvolverá pormenorizadamente em sua conferência, “Limites, possibilidades e deveres da apresentação na história medieval”, durante o *Historikertag* de 1930, na Universidade de Halle. Se a diferença entre a *Geistesgeschichte* e a *Bildungsgeschichte* não reside numa questão de métodos e sim na perspectiva pragmática, logo se pode dizer que a narrativa ocupa lugar central. Pode-se pesquisar o mesmo objeto, mas o que garante o diálogo intersubjetivo permeado pela perspectiva nacional é a construção narrativa. Não por acaso e, muito provavelmente, influenciado por Gundolf, Kantorowicz entendeu que a historiografia era parte da literatura nacional. É a narrativa que cumpre o papel de ligar o conhecimento com a vida prática e que garante o diálogo entre o atemporal e o temporal.

Nesse caminho, para Gundolf o desenvolvimento da *Bildung* ocorria mediante a linguagem, que apresentava o espírito nacional – a unidade entre corpo e espírito – a partir da *Gestalt*. Arelada à ideia central de vida, a *Bildung* constituía para Gundolf a junção do pensamento e da ação que conduzia a uma visão de mundo [*Weltanschauung*] a qual marcava uma unidade cultural que, cabe lembrar, para Gundolf significa o mesmo

¹⁸ GUNDOLF, Friedrich. “Deutsche Bildung von Luther bis Lessing”. Introdução. Manuscrito. Ref. M 19. Manuscrito de 1911 (data do arquivo). *Friedrich Gundolf Papers*. Institute of Germanic and Romance Studies.

que povo. Gundolf não definiu detalhadamente o que seria um possível conceito de *Weltanschauung*, mas entendeu que um povo em convivência orgânica possuiria uma visão de mundo comum. Foi Wolters quem tratou de definir o que entendia por *Weltanschauung* em seu *Richtlinien*. *Weltanschauung* correspondia a criar o mundo [*Welt-schaffen*] a partir do interior e em contraposição ao racionalismo. Por isso, seu tempo carecia da visão de uma unidade, e uma *Weltanschauung* “significava não o resultado, conceitos, programas”, mas “um ver o mundo [*weltschauen*], i.e. criar”. Essa criação não podia surgir “das forças do conhecimento” que procuravam “por uma ordem lógica e por apresentar um sistema” (WOLTERS, 1910: 144). Ou seja, uma visão de mundo seria construída mediante forças criativas em comunicação com o espírito em formação.

Em sua aula inaugural na Universidade de Heidelberg, proferida em abril de 1911, Gundolf definiu o historiador como aquele que segue os rastros do passado, mediante a pesquisa com as palavras, “movimento vivo” deste passado. Gundolf retornou à questão do poeta e do historiador. Ao historiador cabia a interrogação das manifestações do passado e ao poeta a criação de algo novo a partir do conteúdo da *Bildung* trazida pelo historiador. O historiador era indispensável, pois somente a partir de seu ato cognitivo de interrogar o passado era possível trazer este para o presente, tornando-o elemento vivo dos homens do presente.

Em cada palavra significativa está enredada [*verfangen*] uma história, nas palavras um movimento vivo: questioná-las novamente é o dever do historiador, fazê-las ressoar é a responsabilidade do poeta. [...] devemos perceber que a história tem a ver com o irrepitível com o qual [...] o eterno existe. [...] Todo passado cerca consigo o presente e o futuro ainda num círculo imutável, o espaço imortal para o tempo imortal, o ser divino para o vir a ser [*Werden*] divino (GUNDOLF, 1916: 6; 26).

Se a *Bildung* é a união com o todo, ela diz respeito à *Kultur* de modo geral, porque para Gundolf, a cultura é a junção do indivíduo com o todo

em uma relação orgânica e intersubjetivamente fundamentada mediante a formação, via espírito de um *pathos* cultural comum. O que Gundolf não respondeu era se o conhecimento histórico, mesmo que indispensável, consistia em uma fonte para o poeta que, enquanto indivíduo significativo, poderia solucionar o caos do presente restabelecendo a cultura com os elementos da *Bildung* trazidos para o presente pelo historiador. A temática do dever do poeta em unir o “homem e o povo” retornou quando Gundolf escreveu sobre o próprio Círculo de George (GUNDOLF, 1921: 64). Nesse ponto, o Círculo possuiria um valor normativo para toda reformulação da cultura alemã, mediante uma formação a partir dos indivíduos significativos do passado e sua ressignificação para o presente. Gundolf não esclareceu em que medida essa reconstrução da cultura deveria passar necessariamente pelo Círculo de George.

Diante do novo jogo de forças políticas e econômicas que se estabeleceu após o fim da Primeira Guerra, não se encontram muitas opiniões de Gundolf acerca da situação alemã. Embora acreditasse fielmente na possibilidade da reconstrução da cultura e da *Bildung* alemã, o interesse de Gundolf se assentou sobre o campo da atividade intelectual, no seu caso, a história da literatura alemã. Evidente que o restabelecimento da *Bildung* que Gundolf acreditava ser correta teria um desdobramento no mundo real. Mas as transformações ocorriam primeiro no espírito para somente depois atingir a realidade. Ao responder às inquietações de Wolters acerca do movimento espartaquista e da *Räterepublik* em Munique, Gundolf afirmou apenas que, independentemente dos levantes e rupturas, nem “as verdadeiras forças”, “nem o passado e nem a eternidade”¹⁹ seriam destruídas. Gundolf não teceu comentários significativos sobre a nova realidade da democracia, o caos econômico e social advindo do pós-guerra. De maneira geral, mostrou poucas preocupações, deixando transparecer que a formação do espírito, embora pragmática, não necessitava estar em conexão direta com a realidade política. Assim, uma vez que o espírito se tivesse formado, as mudanças da vida política seriam apenas consequências naturais da formação. Por isso, a cultura torna-se

¹⁹ Gundolf a Wolters, 15 de abril de 1919 (FRICKER, 2009: 198).

elemento fundamental para a existência de um povo e sua identidade, e essa cultura somente pode ser formada intersubjetivamente no espírito.

O que hoje é demarcado como povo não é mais um todo orgânico, no qual seus membros são representantes do todo, como na antiga *pólis*, onde cada cidadão partilhava uma ligação interior e era pensado como um representante da *polis* – hoje talvez isso seja ainda possível em pequenos países... hoje há massas, classe, partidos, constelações que não são determinadas mediante uma vida interior comum, mas por relações com o exterior – coerções econômicas. Os recursos, as fábricas, o estado e por fim a economia sugaram o chão do qual o povo brota [...] Povo hoje é um complexo relacional, não mais um ser total (GUNDOLF, 1911: 32).

Todo problema que concerne à *Bildung* está conectado, necessariamente, para Gundolf, em sua crítica à cultura. Desde que a realidade foi dominada pelas forças ordenadoras e pelo racionalismo, a *Bildung* passava por um processo ininterrupto de decadência. O racionalismo e, por consequência, uma cultura por ele dominada resultava em um “ideal sem objeto, um espírito sem ser, uma *Bildung* sem forma” (GUNDOLF, 1921a: 41). Em seu *Wesen und Beziehung*, Gundolf contrapôs a *Bildung*, enquanto formação interior e orgânica, ao tipo de intelectual que acreditava prevalecer em sua época, que transformava o conhecimento em farelos sem lhe dar uma função pragmática. Gundolf colocou-se em oposição à popularização da educação e seu caráter igualitário.

Então surge o tipo detestável de “formado” [*gebildet*], o conhecedor, o degustador, o que “deve olhar”, o intelectual que com sua grande leitura e faro torna suntuoso tudo por onde passa [...] esse convívio muito falso e prolixo, que enxerga seu direito de existir no pensamento subterrâneo: conhecimentos [*Kenntnis*] são *Bildung*. Então podem agora expandir a tentativa de facilitar a *Bildung*, de popularizá-la, generalizá-la – através do que a formação superficial [*Halbbildung*], pior que a não formação, prolifera, fazendo

impossível a *Bildung* correta. [...] Faz parte do conceito e da palavra *Bildung* que ela seja alcançada de dentro, mesmo que seja deformada e cegada, ela tem órgãos elásticos de onde ela pode durar e formar (GUNDOLF, 1911: 16-17).

Com base na leitura de Schleiermacher, um homem culto, que àquela época realizava, Gundolf escreveu que o campo da *Bildung* enfrentava um processo de rebarbarização. Sua afirmação provinha, em grande parte, de sua visão elitista e idealizada. A “migração dos povos de baixo” estragava todos os sentidos legítimos da *Bildung* até atingir as cátedras. Gundolf, como um tipo de déspota esclarecido, indagou a Wolters: “Somos nós os últimos homens cultos [*gebildete Menschen*]?”²⁰ Cabe lembrar a dupla acepção da ideia de *Bildung* que diz respeito tanto ao processo de formação quanto ao seu resultado.

A opinião e mesmo rejeição de Gundolf com relação ao que denominou como a “migração dos povos de baixo”, diz respeito à distinção entre *Bildung* e *Erziehung*. A *Bildung* está ancorada no papel primordial do indivíduo como promotor de sua formação, sem ele a *Bildung* não pode ser efetivada. Isso talvez explique as razões pelas quais a ideia de *Bildung* teve uma relevância maior no âmbito dos debates intelectuais quando comparada à ideia de *Erziehung*. Podemos suspor que a ideia de *Erziehung* está ligada à homogeneização da educação voltada para as massas, na qual a ação do indivíduo autônomo perde seu significado. Quando se discute *Bildung*, discute-se igualmente o papel do indivíduo autônomo racional no mundo. É característico da ideia de *Bildung* seu caráter não utilitarista e sua oposição, por exemplo, a uma formação voltada apenas para a profissionalização técnica. No mesmo caminho, a *Bildung*, ao prezar o desenvolvimento de todas as habilidades humanas em harmonia, colocava-se contrária à ideia de especialização (FUHRMANN, 1999: 52). A educação foi uma esfera afetada pelo advento da industrialização e o crescimento da sociedade industrial. A criação das *Realschule*, em 1850,

²⁰ Gundolf a Wolters, 2 de fevereiro de 1919 (FRICKER, 2009: 193).

marca o crescimento do caráter técnico da educação, pois era uma escola secundária, porém não clássica (HOBSBAWM, 1996: 72).

No entanto, Gundolf não utilizou os mesmos termos com seus respectivos sentidos, embora tenha se colocado contra a homogeneização do ensino. Ao termo *Erziehung*, Gundolf ligou a *Bildung*. Por outro lado, à palavra *Lehrertum*, Gundolf atrelou a acumulação de um conhecimento superficial [*Kenntnis*], pois passava por uma técnica e o caminho a ser percorrido se dava de fora para dentro. Entretanto, a *Erziehung* “tem a ver com o homem total [...] e o caminho é de dentro para fora” (GUNDOLF, 1916: 39). *Erziehung* depende da autonomia do indivíduo para se formar e seu processo está vinculado ao diálogo intersubjetivo estabelecido com o indivíduo significativo. A formação se inicia no espírito, dentro, e auxilia nas escolhas de ação no mundo, fora. Apesar da troca dos termos, a ideia geral permanece a mesma. Considerando a importância da dialética entre o temporal e o atemporal e conhecendo o pensamento de Gundolf, pode-se dizer que o “dentro”, o interior, é a esfera mediante a qual o eterno se faz acessível a partir do diálogo intersubjetivo com a *Gestalt*. O “fora”, exterior, é o âmbito no qual o eterno se temporaliza no mundo diante das circunstâncias históricas.

Goethe possuía, de acordo com Gundolf, a missão de educar [*Erziehung*] o indivíduo a fim de que ele convivesse harmonicamente com a comunidade. A formação do espírito dizia respeito ao desenvolvimento de um ser total, *Gemeinwesen* (GUNDOLF, 1916: 717). Para Goethe, a formação do indivíduo se dava em relação com o mundo e com o manejo de sua própria história em harmonia com o todo. O homem verdadeiro surgia “de um material sensível e não de um ideal *a priori* ou ideal” (GUNDOLF, 1916: 719). Evidente que isso está em conexão com a crítica à ciência de Gundolf. Quando o indivíduo significativo é compreendido via *Erlebnis*, ele se torna importante para a *Bildung* e não para a *Wissenschaft* (GUNDOLF, 1947: 191).

A partir de seu *Goethe*, Gundolf definiu a relação entre *Bildung* e humanidade. O pensamento alcançava a realidade quando o eu e o mundo possuíam igual valor para o agente pensante. O mundo deixava de ser

significado somente a partir de uma visão negativa. *Bildung* substitui o egoísmo [*Selbstigkeit*] (GUNDOLF, 1916: 300). A *Bildung*, enquanto processo formativo, não acontecia sem a mediação da experiência. Para Gundolf, “a formação do “eu” acontece “no mundo e através do mundo” e consiste em uma “tarefa múltipla como a imposição do eu no mundo” (GUNDOLF, 1916: 300), que deve levar em consideração que o mundo é um todo que se encontra também em um processo constante de formação. Ou seja, a autoformação do indivíduo racional humano passava por uma interlocução constante com a experiência e a contingência histórica. No entanto, a *Bildung*, processo e resultado, tratava também da imposição do indivíduo contra as tendências destruidoras da vida.

Em Gundolf, a análise da *Bildung* e sua respectiva crítica nunca se encontram separados da sua análise científica e da interlocução contínua com a sua crítica da cultura. Ao refletir sobre o processo da *Bildung* mediante a obra de Goethe, Gundolf teceu, pouco a pouco, sua própria visão de *Bildung*. Na interrelação entre indivíduo e mundo, intrínseca ao processo formativo, não se perdia de vista o eu criativo, pois o mundo não podia mais ser encarado como uma negação das forças criativas do homem. A vida se tornava estofa para o eu enquanto fator formativo [*Ich=bildender Faktor*]. A formação incluía, necessariamente, o conceito de desenvolvimento [*Entwicklung*] do indivíduo em uma relação dialógica com o mundo histórico no qual vive (GUNDOLF, 1916: 340).

No entanto, o teatro enquanto caminho para a *Bildung*, tal como foi para Goethe, não era mais possível no mundo em que Gundolf vivia, eis um ajuste a ser feito diante da condicionalidade histórica. O teatro perdeu seu “valor simbólico”, ou seja, pragmático e havia se tornado um “negócio” como qualquer outro e os atores eram como qualquer outro cidadão, burocratas ou industriais. Enfim, “o teatro não era mais um mundo entre o mundo espiritual e o mundo sensível, enriquecido através da tensão entre o mundo atual ao qual serve e o mundo da aparência [*Schein*] e o mundo do sonho que ele cria ou domina”, era apenas “um campo do cotidiano e da sociedade” (GUNDOLF, 1916: 340-341) como outro qualquer. Gundolf indicou que existia uma condição histórica

que delimita o meio para a *Bildung*. A força do indivíduo permanece, no entanto, atemporal e, seu uso é historicamente demarcado (GUNDOLF, 1916: 301).

Nessa troca do eu com o mundo, a ação do indivíduo significativo é indispensável para *Bildung* e mesmo para sua matéria substancial. Seu objetivo é reconstruir a ponte entre o atemporal e o temporal que, na perspectiva de Gundolf, havia sido rompida. Mesmo que em alguns processos de autoformação exista um certo predomínio de outros fatores, a *Bildung* “mediante os grandes da história” aparece para Gundolf como fator quase inevitável (GUNDOLF, 1916: 301). O pensamento de Gundolf se voltou constantemente para as possibilidades de ação dos indivíduos significativos no decorrer dos processos históricos. De maneira geral, suas análises ressaltavam os indivíduos diante de experiências históricas em épocas dominadas pelo racionalismo e pela técnica, no seu entendimento.

Quando investigou o comportamento de Goethe diante da eclosão da Revolução Francesa e do abalo das tradições e do Antigo Regime, Gundolf pareceu projetar sua própria realidade e suas próprias inquietações sobre o papel do indivíduo e da formação em um mundo que considerava conturbado. Para Gundolf, foi necessário e imprescindível que Goethe se colocasse contra “os ideais abstratos, os princípios partidários e o complexo de interesses que ameaçavam a realidade da bela e harmônica humanidade” (GUNDOLF, 1916: 470) e, assim, sua posição foi salvaguardar a “*Bildung* pessoal” diante dos interesses guiados por noções fundamentalmente abstratas. Portanto, para Gundolf, o poeta alemão precisou colocar-se contra a Revolução apenas na medida em que suas convulsões levaram ao enfraquecimento dos processos formativos individuais. Gundolf colocou aqui sua opinião de que o indivíduo formado é aquele que se opõe às forças desagregadoras da realidade.

Goethe foi o “protetor da *Bildung* e da humanidade pessoal e livre” (GUNDOLF, 1916: 471), diante do caos e do domínio das ideias abstratas. Ao opor-se “ao racionalismo da ciência e ao conhecimento como fim em si, ele [Goethe] realizou exemplarmente para nós o homem total”. Assim, Goethe é apresentado por Gundolf como “um homem formado e

que forma, entre os alemães, é o criador da *Bildung* enquanto expressão do homem total” (GUNDOLF, 1921a: 42;44). Gundolf relacionou a *Bildung* com a possibilidade da expressão do homem total. A ligação orgânica com a comunidade era uma ideia importante para a crítica da cultura de Gundolf, bem como para sua solução. Para que a *Bildung* viabilize o homem total ela tem como dever despertar a veneração [*Ehrfurcht*] que é também, cabe lembrar, princípio de todo trabalho intelectual (GUNDOLF, 1921a: 44).

Gundolf muito se enxergou no mesmo papel de protetor da *Bildung* diante de um mundo no qual ela não parecia mais possível. Gundolf não somente questionava, mas rejeitava que os homens pudessem ser guiados por ideias abstratas e desencarnadas. Mesmo diante de agitações sociais coletivas era necessário perceber “os fatores humanos individuais [...] dos quais todo o movimento das massas surge e se fundamenta” (GUNDOLF, 1916: 472-473). A possibilidade da análise de qualquer processo histórico que dispensasse o papel do indivíduo e de suas ações e se concentrasse na elaboração de relações explicativas abstrato-conceituais não existe para Gundolf. O papel do indivíduo se dá em duas frentes. A formação só existe como ato a ser desempenhado autonomamente pelo indivíduo. No entanto, essa formação depende da conexão do indivíduo que se forma com outros indivíduos significativos do passado. A formação, como a história, se dá indivíduo a indivíduo. A *Bildung*, sob nenhuma hipótese, é um processo formativo coletivo e igualitário. Ela se integra ao coletivo mediante a ação individual.

Gundolf expandiu para seu próprio tempo o que compreendeu como o ideal de formação desenvolvido por Goethe. A transformação da literatura como parte de uma cultura nacional, operada por Goethe, estava interligada ao seu ideal de *Bildung*. Ao converter a literatura em elemento nacional, Goethe não a reduziu apenas a um esforço científico feito a partir de uma perspectiva impessoal e acima da realidade de um povo [*übertölkisch*] (GUNDOLF: 1916: 682). Nesse sentido, o dever de uma literatura voltada para o nacional não era apenas uma apropriação do passado, mas a determinação [*Bestimmung*] do futuro (GUNDOLF; 1916: 692).

O objetivo eterno que o poeta Goethe revelou é o homem saudável como parte de um povo saudável... O caminho temporal de Goethe, que se afasta da Alemanha romântica e política, é o fortalecimento de toda comunidade prática [...] contra todo impulso específico e do Eu. Ele antecipou muitas coisas que hoje são possíveis, mais que possíveis, se seu roteiro está hoje cá e lá desatualizado – o objetivo descoberto não está e nunca estará (GUNDOLF: 1916: 733).

Trata-se da formação, indivíduo a indivíduo, a partir de um espírito comum que caracteriza a comunidade [*Gemeinschaft*]. O objetivo a ser alcançado pela *Bildung* não se restringe ao âmbito pessoal, mas busca a convivência orgânica e harmônica com a comunidade (GUNDOLF: 1916: 727). Com base na ideia de um ideal de comunidade claramente demarcado pela *Kultur*, Gundolf trouxe a reflexão para seu próprio tempo e resolveu a questão da universalidade intrínseca ao conceito neo-humanista de *Bildung*. Nesse caso, Gundolf seguiu a transformação sofrida pelo conceito a partir do século 19: A *Bildung* tornou-se a absorção de uma cultura especificamente nacional.

O que Gundolf leva a crer é que seria possível reatualizar sua própria análise de Goethe. A *Bildung* é um caminho mediante o qual é permitida ao indivíduo a integração na e com a comunidade, a uma *Kultur* nacional. No caso de Gundolf, não é possível descartar a importância do Círculo no aspecto exemplar. De maneira geral, é possível afirmar, o *Staat*, como era designado o Círculo pelos seus membros, era um estado cultural para o qual todo o povo alemão deveria olhar. Nesse sentido, os valores e a cultura correta defendidos pelo Círculo se tornam uma baliza para a *Bildung* alemã.

De acordo com a análise de Gundolf, o universalismo do indivíduo livre deveria ceder espaço para o indivíduo a serviço da comunidade (GUNDOLF: 1916: 727). O Círculo pode ser compreendido, nesse sentido, como uma escola platônica. Ali se encontravam o conjunto de homens que poderiam apontar o caminho correto a ser percorrido para uma renovação da *Bildung* que certamente, levaria a uma renovação da cultura alemã

que significava o afastamento da sociedade técnica industrial. Gundolf, também um membro do Círculo de George, muito provavelmente, comportava-se como um tipo de déspota esclarecido que acreditava que a renovação da sociedade via *Kultur* e *Bildung* passava necessariamente pela direção apontada por suas obras. A relação estabelecida entre *Bildung* e identidade – tanto para Gundolf como para o Círculo de maneira geral – trata igualmente da manutenção da identidade da burguesia culta enquanto grupo social para o qual a *Bildung* era um elemento identitário.

As afinidades entre a escola platônica e o Círculo ficam evidentes quando Gundolf, ao entender o ideal de formação de Goethe também como seu, associou Goethe ao ideal platônico de formação. Deveria existir um conjunto de homens que representasse um *Herrschergeist* a educar os indivíduos a fim de que pudessem viver em comunidade. Em outro momento, Gundolf afirmou que o reconhecimento de uma “hierarquia espiritual” era necessário ao indivíduo em formação (GUNDOLF: 1916: 727). Essa hierarquia não se estabelecia mediante critérios sociais ou consanguíneos, mas por afinidade, novamente uma alusão ao pensamento de Wolters e suas famílias de espírito.

A especificidade da ideia de formação, que Gundolf ligou a Goethe e estendeu ao Círculo, consistia em que a formação não mais se tratava de um processo que se dava do geral para o individual. Uma vez que a modernidade trouxe a desintegração do corpo e do espírito, do indivíduo em desarmonia com a cultura, a formação apenas poderia acontecer do indivíduo para a *Gemeinschaft* (GUNDOLF: 1916: 717). Nesse caminho, o ideal pedagógico que Gundolf afirmou existir em Goethe se unia à função pedagógica que o próprio Círculo desempenhava diante de sua cultura histórica.

A *Gestalt* para Gundolf encontra-se interconectada ao espírito nacional. É possível afirmar que a união com o nacional é uma condição, em Gundolf, para que o indivíduo se torne uma *Gestalt*. Mesmo na obra de 1928 na qual Gundolf deu mais importância à condição histórica do indivíduo significativo, a *Gestalt* continuou atrelada ao espírito nacional, tanto para o tempo em que viveu, como para o tempo em que vivia o historiador, pois a *Gestalt* ligava-se com a construção de mitos. Shakespeare

somente é uma *Gestalt* porque foi envolvido pelo espírito nacional e com ele se comprometeu. Eis o que o distinguia de seu contemporâneo, Christopher Marlowe.

Ele [Marlowe] foi um gênio da literatura individualista renascentista, separado da corrente poderosa do sentimento nacional [*Heimatsgefühl*], de um grande fervor comum britânico que Shakespeare penetrou com seu eu. Shakespeare vive e se insere [*weben*] na hora histórica do seu povo e do seu tempo, e isso não pode ser diferente em cada uma das suas obras até nas comédias mais simples, um pouco como atmosfera renascentista, um pouco como espírito britânico, um pouco como um saber mítico, um pouco como o estremecer do mundo (GUNDOLF, 1928: 76 Bd 1).

Um povo pode ser entendido enquanto um conjunto de forças espirituais que são temporalizadas via experiência (GUNDOLF, 1928: 102 Bd 1). *Hamlet* significou para Gundolf a guinada de Shakespeare para o espaço nórdico, o qual não pode ser determinado por sua distinção em relação às forças, mas por possuí-las, por servi-las ou por contra elas reagir. O idealismo e o romantismo europeus haviam desconectado *Hamlet* do “amor aos heróis” (GUNDOLF, 1928: 50 Bd 2). Por isso, *Hamlet* foi lido de maneira especial pelos alemães devido a sua conexão interior. A peculiaridade do leitor alemão foi caracterizada por sua interioridade, com o que Gundolf acreditou garantir uma leitura diferenciada, mais próxima, intersubjetivamente interconectada.

A oscilação da realidade inquestionável, seja ela boa ou ruim, sob o colapso de poderes incompreensíveis, de fora ou de dentro, o movimento das fronteiras, a depreciação dos bons homens, dos prazeres e da segurança, que aparecem nos sonetos como eventos, aparece pela primeira vez em *Brutus* como forma central, atravessa a linguagem em *Hamlet*. Essa tragédia entusiasmou de forma interrogativa, emotiva e premonitória o leitor modeno, especialmente os alemães, não apenas devido a seu notável simbolismo, mas também

e, talvez mais por isso, através da sua fibra interior, variável, alcançando todas as profundezas, em um tom magicamente imperfeito (GUNDOLF, 1928: 95 Bd 2).

Na sua obra de 1928, *Bildung* aparece também no sentido de formação disciplinar escolar formal característica do homem moderno. Em raros momentos isso acontece. Ao indivíduo [*Bildungsgeist*] que procurava um conhecimento científico característico da modernidade era impossível uma relação mítica com a realidade (GUNDOLF, 1928: 219 Bd 1).

A formação tinha uma conexão direta com a identidade nacional que, para Gundolf, não se confundia com patriotismo e seu argumento explicativo vai ao encontro de sua própria crítica ao racionalismo e à cultura. O compromisso com o nacional não podia ser fundamentado pela ideia de patriotismo. O zelo pelo nacional não era algo a ser aprendido como afirmavam os jornais e o patriotismo da massa. Ao contrário, o comprometimento com o nacional era uma predisposição natural da alma, assim como o tinha sido para Goethe e passava necessariamente pelo espírito (GUNDOLF, 1916: 542).

Na sua biografia sobre o Círculo de George, Wolters deixou clara a ligação entre *Bildung* e ciência compreendida pelo Círculo. Mais que Gundolf, Wolters reforçou o valor normativo do conhecimento atrelando-o ao problema do relativismo. A ciência especializada não reconhecia distinções entre os valores, tornando-os todos iguais. E uma vez que todos eram iguais, a função axiológica normativa se perdia. Para Wolters, o conhecimento havia perdido sua capacidade para a *Bildung*, porque se desligaria do seu comprometimento com a vida e com o povo. Ao se especializar, a ciência havia deixado de se relacionar com o todo, compartimentando-se em áreas específicas cujo objetivo era apenas o acúmulo de conhecimento. Para Wolters, a ciência havia perdido de vista o “eterno presente e a mudança eterna da vida” (WOLTERS, 1930: 481), e por essa razão era incapaz de servir ao homem. Eis que seu tempo era marcado pelo domínio da escravidão: “não mais o homem domina as coisas, mas as coisas dominam o homem” (WOLTERS, 1930: 480).

Dois pontos fundamentais unem o conceito neo-humanista de *Bildung* e o projeto da *Bildungsgeschichte* de Gundolf. O primeiro diz respeito à absorção de uma cultura nacional como uma forma de memória nacional que delimita, explica e fundamenta o desenvolvimento de uma identidade cultural alemã. Outro ponto em comum é a importância da ciência, mesmo que aos moldes defendidos por Gundolf. Foi mediante a ciência, a arte e a educação (GUNDOLF, 1911: 17) que Gundolf enxergou os mecanismos para o desempenho da formação. A ciência é parte da *Bildung* e, neste sentido, ela pode compartilhar uma visão de mundo.

Nesse processo, o conhecimento histórico apresentou-se para Gundolf como fundamental. Todo o arcabouço conceitual construído por Gundolf deu-se em razão da procura por uma função pragmática para o conhecimento que estivesse em conexão com a ideia de uma reconstrução do espírito alemão, que se daria a partir do diálogo com os indivíduos significativos do passado, cuja mensagem seria ressignificada no presente. Gundolf acreditou existir um elemento metafísico no decorrer da duração, que se apresentava a partir da vivência da *Gestalt* e esse elemento era retomado mediante a vivência do intelectual diante do seu próprio presente. Essa substância era uma marca identitária de uma unidade cultural que precisava, aos olhos de Gundolf, ser recuperada. Assim se forma o ciclo do pensamento de Gundolf em relação à *Bildung*. O indivíduo, ao se autoformar com base no diálogo com os grandes homens do passado, colocava em trânsito a substância metafísica, por sua vez recolocada temporalmente no mundo. Essa substância, uma vez internalizada no espírito mediante formação, garantiria a unidade cultural de um povo, a relação harmônica com o todo, o que Gundolf denominou a reunião do corpo e do espírito.

Isso somente seria possível mediante o conhecimento histórico, o voltar-se para as obras dos homens significativos do passado. Ao formar-se, o indivíduo se coloca em uma relação pendular. Parte do presente para encontrar os grandes homens do passado que portam a substância e assim podem conformar o seu futuro. Gundolf insistiu em afirmar que uma das facetas do seu trabalho consistia em despertar as forças do passado para

os homens do presente, dando à sua história da literatura uma função eminentemente pragmática. Essas forças estavam em conexão com a substância metafísica, pois somente poderiam ser reativadas mediante o indivíduo que, do seu presente, voltava para o indivíduo significativo do passado. Ou seja, tais forças apenas seriam reanimadas via formação. Em interconexão com a sua crítica da cultura, a *Bildung* trazia consigo a possibilidade de se livrar dos malefícios da cultura moderna e era a possibilidade de um renascimento cultural alemão. Por isso, Gundolf assegurou em seu *Caesar: Geschichte seines Ruhms* [César: história da sua glória]: o historiador é o protetor da *Bildung*.

A *Bildungsgeschichte* de Gundolf traz consigo a ressignificação pragmática da narrativa histórica por ele desenvolvida. A *Bildung*, a crença na autoformação indivíduo a indivíduo que desembocará no coletivo reafirmando o elemento identitário do povo alemão, é um critério de sentido para o trabalho de Gundolf. O dever de um *Bildungshistoriker* consistia em trazer para o presente uma forma primeira que seria renovada. O *Bildungshistoriker* era como um tradutor que ao traduzir, também criava algo novo a partir de seu interior.

O dever do *Bildungshistoriker* se relaciona como o do tradutor, não como o do gramático, e ele deve guiar também o trabalho do gramático: ele tem que reproduzir, com esforço e conscientemente, com todo o conhecimento do seu peso e sentido, uma forma viva original e em movimento, em um outro material que lhe é inerente (GUNDOLF, 1916: 6-7).

Logo depois do falecimento de Gundolf, em um pronunciamento, redigido em 1932, Otto Heuschele (1900-1996)²¹ apresentou a obra de Gundolf estritamente conectada ao nacional. Heuschele entendeu que Gundolf buscou detectar as forças da vida que estavam correlacionadas com o “nosso povo, nosso presente”, pois “as forças da vida dos grandes

²¹ Heuschele estudou nas Universidades de Tübingen e Berlim. Em 1919, publicou seu primeiro livro, *Aus der Tempel der Dichtung. Eine Schrift für alle, die Dichter und Dichtung lieben* (Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch 1996, 1997: 199-200).

do passado, continuam influenciando os melhores da atualidade” (HEUSCHELE, 1947: 9). Uma nação se definia mediante a proteção da lembrança do valor dos indivíduos significativos, da sua veneração. A confiança da possibilidade de um futuro estável dependia, para Heuschele, da crença na força desses indivíduos que demarcavam o espírito do povo. Assim, onde a lembrança desses grandes homens deixa de existir, “começa a morte, a trêmula morte de um povo” (HEUSCHELE, 1947:11). A memória de Gundolf e seu pensamento deveriam ser salvaguardados para todos aqueles que um dia pudessem desacreditar da força do passado. Ao voltar-se para a história, Gundolf procurou pelo imperecível, o eterno. Sua obra pertencia à vida.

Os autores contemplados pelas análises de Gundolf estavam inseridos no *habitus* literário da burguesia culta alemã, eram parte significativa de sua cultura. Ao longo do século 19 estabeleceu-se um conjunto de autores a serem lidos a fim de alcançar uma formação considerada correta. Estavam nesta lista Klopstock, Herder, Lessing, Goethe e Schiller. Shakespeare e Calderón se encontravam também nesse rol de autores. Nesse *habitus* a negação da literatura contemporânea era evidente (FUHRMANN, 1999: 97). O Círculo de George pode ser entendido pela faceta da crise da burguesia culta alemã. Não por acaso Gundolf centrou suas análises em autores que eram parte da formação de um *Gebildet*. Suas obras podem ser inseridas e compreendidas também como uma salvaguarda da identidade cultural e social da *Bildungsbürgertum* cuja importância decrescia desde o final do século 19. A concepção de história de Gundolf está atrelada ao seu *ethos* de um burguês culto e cabe lembrar que “toda concepção de história não só se refere à experiência, mas tem também elementos normativos. E é essa identidade interior que contém um elemento essencial da identidade cultural” (RÜSEN, 2014: 23-24). A própria ideia de Gundolf de *Bildung* une-se ao seu grupo social, para o qual a *Bildung* era um elemento identitário de distinção.

Há algo em relação às *Vorlesungen* de Gundolf que chama a atenção. De maneira geral, suas aulas do período anterior à guerra eram frequentadas por cerca de 40 a 60 alunos. Depois da guerra, esse número aumenta

consideravelmente, chegando a 275 ouvintes.²² De alguma maneira, isso pode indicar que o discurso de Gundolf acerca da identidade cultural alemã a partir da ideia de *Bildung* ia ao encontro das ideias dos estudantes daquela época. Pode-se dizer que a ideia de Gundolf da formação de uma identidade cultural alemã a partir da *Bildung* que conduzia à formação de uma visão de mundo partilhada por uma *Bildungselite* conquistava boa parte dos alunos das humanidades.

A ideia da *Bildung* operada por Gundolf em sua *Bildungsgeschichte* era imprescindível para a reconstrução da *Kultur* alemã. O povo designava uma unidade cultural e assim, a *Bildung* se torna um critério de sentido para a definição da identidade nacional, da união da parte com o todo. A absorção de uma cultura nacional via *Bildung*, que para Gundolf se desenvolvia mediante a história da literatura, é fundamental para a orientação do indivíduo diante da cultura maléfica da modernidade e era a única possibilidade para sua superação.

²² Em 1919, sua *Vorlesung* sobre a escola romântica teve 138 ouvintes, a oferecida em 1921 sobre literatura alemã no século 19, 275, com mesmo número no semestre de verão. Havia cerca de 500 estudantes matriculados na área de ciências humanas em 1921, o que significa que mais da metade dos alunos das *Geisteswissenschaften* teriam frequentado o curso de Gundolf (GROPPE, 1997: 319). As *Vorlesungen* de Gundolf se iniciam com temas canônicos da literatura, com temáticas acerca do século 16 e encontram no século 19 seu ponto central, época do Classicismo e do Romantismo. De acordo com o arquivo da Universidade de Heidelberg constam as seguintes *Vorlesungen*: “Goethes Zeiten” (1911); “Deutsche Bildung von Luther bis Lessing” (1911-1912); “Goethe” (1913); “Deutsche Literatur in der Reformationszeit” (1913-1914); “Deutsche Literatur im Zeitalter Luthers” (1919); “Die Romantische Schule” (1919); “Deutsche Literatur von Opitz bis Lessing” e “Übungen über Goethes Gedichte” (1919-1920); “Die Begründer der Romantischen Schule” (1920); “Grundzüge der deutschen Dichtung im Zeitalter Goethes” (1920-1921); “Deutsche Literatur im 17. Jahrhundert” e “Übungen über deutsche Dramen” (1921-1922); “Goethe” (1923); “Reform und Humanismus” (1923-1924); “Deutsche Literatur im 19. Jahrhundert” (1925); “Humanismus und Reformation” (1925-1926); “Deutsche Literatur im 17. Jahrhundert” e “Klopstock” (1926); “Die romantische Schule” e “Shakespeare” (1926-1927); “Spätromantik” (1928-1929); “Die Frühromantik” (1929-1930); “Deutsche Barockliteratur” (1930); “Deutsche Spätromantik” (1930-1931); “Deutsche Literatur im Zeitalter der Reformation” (1931) (GROPPE, 1997: 318).

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

CONHECIMENTO HISTÓRICO PARA REENCANTAR O MUNDO

Quando pensamos nas primeiras décadas do século 20 e no espaço intelectual alemão, é quase impossível não nos vir à mente o nome de Max Weber. O mesmo acontece quando nos voltamos para a obra de Gundolf. Soa quase como natural, tentarmos, mesmo que *en passant*, criar algum paralelo entre Gundolf e Weber, que foram contemporâneos em Heidelberg; mais: Gundolf e Weber conviveram em Heidelberg. A George, quando ainda jovem, Gundolf disse que “de todos os professores os dois Webers eram observadores da profundidade da vida”.¹ Max Weber esteve também em contato com o próprio Stefan George. É provável que Max Weber tenha se encontrado, com George, pela primeira vez, em Munique, por volta de fevereiro de 1911.² Quando o primeiro *Jahrbuch* veio a lume, Gundolf conversou longamente com Weber acerca da nova publicação.³

Quando Weber proferiu sua conferência *A Ciência como Vocação*, em 7 de novembro de 1917⁴, afirmou que havia dois ídolos entre a juventude alem a: a *Erlebnis* e a personalidade, e que ambos se encontram entrelaçados (WEBER, 1988: 591)⁵. Um pouco mais   frente, Weber disse existir entre

¹ Gundolf a George. 21 de novembro de 1910 (BOEHRINGER; 1962: 213).

² “Max Weber kommt – vielleicht – dieser Tage nach München und w rde dich dann aufsuchen.” Gundolf a Stefan George. 10 de fevereiro de 1911 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 222).

³ Gundolf a George. 5 de dezembro de 1911 (BOEHRINGER; LANDMANN, 1962: 229).

⁴ O ensaio foi publicado em 1919 (PIERUCCL, 2003: 151).

⁵ Como provoc  o, poderia dizer que Weber talvez tenha feito uma pequena cr tica n o expl cita a Gundolf. Weber afirma ser negativo tomar a liberdade de transformar a “vida” de Goethe em uma obra de arte. “Es hat sich, soweit seine Kunst in Betracht kommt, selbst bei einer Pers nlichkeit vom Range Goethes ger cht, da  er sich die Freiheit nahm: sein “Leben” zum Kunstwerk machen zu wollen” (WEBER, 1981: 591). A informação de Marianne Weber na biografia sobre seu marido corrobora minha percepção. Marianne afirma que no verão de 1917, Weber lia tanto poesias de George como o “Gundolfs Goethebuch” (WEBER, 1989: 607).

os jovens uma sensação de que a ciência era mesmo incapaz de alcançar a essência da vida e a ciência havia se tornado para eles um sinônimo de construções abstrato-conceituais (WEBER, 1988: 595).

Que o ensaio de Weber se tornou para nós uma espécie de testemunho intelectual é praticamente uma obviedade, como apontou Pierucci. Menos óbvio, porém, ou mesmo desconhecido, é que Gundolf ajudou a redigir uma resposta ao ensaio de Weber. Em 1920, Erich von Kahler publicou *A Vocação da Ciência*, um texto com cerca de cem páginas no qual teceu uma crítica ao texto weberiano. Como já colocado anteriormente, o texto de Kahler foi tema de um artigo de Troeltsch e fato é que não passou despercebido a seus contemporâneos. Kahler e Gundolf eram amigos. Seu texto foi lido por Gundolf e publicado – sem a autorização de George – pela editora Georg Bondi, responsável pelas publicações do Círculo. A Fine von Kahler, esposa de Erich, Gundolf dedicou seu *Goethe*.

Pois bem. Como não pensar que Gundolf, e não somente ele, encontrava-se na posição contrária a Weber? Na esperança de se unir ao divino, de alcançar a substância, a união do corpo e do espírito via vivência, como não pensar que se tratava de um reencantar da vida num mundo – na percepção de Gundolf – drasticamente racionalizado? A modernidade era a tragédia humana. Weber interligou ao processo crescente de racionalização da vida, o desencantamento do mundo. À medida que nossa vida era dominada pelo cálculo, as forças mágicas e seu poder explicativo perdiam progressivamente sua importância para a vida. O conceito de desencantamento tornou-se uma característica da experiência da modernidade.

Quando Gundolf tomou a vida como ponto de partida para a apreensão do passado, destacou duas diretrizes para aqueles que se voltavam para o passado. A obra de uma *Gestalt* não podia ser apreendida como um objeto puro e simples do passado, restringindo-se ao seu tempo e espaço. Gundolf negou a radicalização da historicização. Para Gundolf, a possibilidade de compreensão do passado dependia, necessariamente, do tempo presente. Gundolf tinha um problema, a *Bildung* alemã. Ao estudar

a história da literatura buscou despertar as forças do passado para o presente a fim de reconstruir a *Bildung* alemã.

O construto conceitual desenvolvido por Gundolf teve como ponto de partida a ideia norteadora de que o conhecimento científico deveria estar em conexão com a vida. Assim, ao recorrer aos conceitos de Dilthey, Bergson, ao diálogo com Wolters, dentre outros, é marcado por sua preocupação em tornar o conhecimento científico, na melhor das hipóteses, vivo. A centralidade da vida não desmerece o trabalho de Gundolf que, embora tenha realizado críticas severas à ciência de sua época, não questionou os ganhos metodológicos e sua validade. A questão não era, necessariamente, de métodos, mas de uma perspectiva voltada para a pragmática.

Embora Gundolf tenha se centrado na análise da obra da *Gestalt*, o indivíduo significativo, entendeu que as forças do passado eram impessoais e assim, eram ressignificadas a cada novo tempo, a cada nova experiência. Por isso, Gundolf reafirmou a necessidade inerente àquele que ao passado volta os seus olhos, a reatualização do passado. Essa reatualização do passado é feita mediante o ato cognitivo do pesquisador que a partir do seu próprio *Geist* ressignifica o passado à luz do presente.

Eis, portanto, a vocação da ciência, para Gundolf. Na maior parte de suas obras, Gundolf objetivou despertar as forças necessárias ao espírito alemão. Criou símbolos para o presente e quando comparou a obra de Goethe a uma parábola, não foi em vão. Como uma parábola, a mensagem do passado se instalava no presente e guiava as ações dos indivíduos que a absorviam por uma via formativa.

Pode-se afirmar que Gundolf buscou redefinir a prática historiográfica mediante a ideia de vida. A história é o movimento da vida e ela se une via pragmática. Ao historiador cabia a tarefa, não simples, de escolher mediante os problemas do seu próprio tempo e, a partir do seu conjunto de valores, o quê do passado era vivo, força para o presente. O historiador não podia negar a existência factual do passado e tinha que organizar os vestígios do passado a fim de poder escolher aqueles que poderiam responder às suas inquietações e desempenhar uma função

pragmática de orientação no presente. A análise da obra do indivíduo significativo não coincide com uma veneração pura e simples dos grandes homens. Não se tratava de uma adoração atemporal sem ligá-los ao presente. O que se devia venerar no indivíduo significativo era sua força para o presente. Da obra de uma *Gestalt* era possível encontrar uma força que poderia ser regenerada a partir do tempo presente do historiador. O passado não pode se repetir, mas poderia ser instrutivo.

Mediante a ideia de *Bildung*, tão cara ao grupo social ao qual pertencia, Gundolf ressignificou a função pragmática da história da literatura que desenvolveu. *Bildungsgeschichte* desempenhada por Gundolf tinha como foco a função pragmática para a vida e se conectava à fundamentação da identidade cultural alemã. Não seria incorreto dizer que Gundolf acabou por se reaproximar do historicismo, que tanto criticou, ao reivindicar para o conhecimento histórico a sua função formativa, porém não no sentido de uma *historia magistra vitae*.

Não deixa de ser interessante mencionar que o pensamento de Gundolf e sua crença na reconstrução da cultura alemã, mediante a formação de um novo *Geist*, apresenta elementos utópicos. Esse novo *Geist* seria formado a partir da ideia de uma *Bildung* que, antes de tudo, é ideal.

A partir da segunda metade do século 18, a utopia foi temporalizada e se aliou ao ideal de um futuro, pois as possibilidades espaciais da utopia haviam sido superadas pela experiência. Contudo, a crença em um futuro diferente exigia o estabelecimento de uma continuidade temporal, ou seja, o amanhã é pensado a partir do presente e ancora-se nas experiências do passado (KOSELLECK, 2014: 122-126). Contribuiu para essa temporalização, a ocorrência das revoluções francesa e industrial e a ideia de progresso surgida com as filosofias da história iluministas. Nessa perspectiva, “o que o futuro oferece é [...] a compensação da miséria atual, seja ela de natureza social, política, moral, literária ou qualquer outra que o coração sensível ou a razão esclarecida possam desejar” (KOSELLECK, 2014: 126).

Ou seja, utopia não significa o uso deliberado da imaginação em detrimento da razão. Em geral, o pensamento utópico leva a crer que

haverá no futuro, a partir de mudanças no presente, uma boa sociedade. Quando Gundolf pensou em um renascimento cultural alemão que se daria mediante formação, baseou-se em sua experiência e na percepção de decadência que tinha da sua realidade. Seu pensamento, a partir da ideia de crise – que englobava a sua superação – perseguiu a possibilidade de uma comunidade imaginada a qual fora também retrospectivamente imaginada enquanto uma comunidade de indivíduos significativos. A substância metafísica que Gundolf entendeu como parte indispensável do *Geist* alemão que, embora atemporal, tomava forma no mundo histórico, nunca foi por ele definida. No entanto, ela existia e nela estava a esperança de uma reconstrução do povo alemão.

Para Gundolf, era tempo de voltar-se para o metafísico, o absoluto em união com a totalidade da vida, a fim de alcançar uma convivência harmônica com a comunidade. A substância metafísica era o reencantar da vida em um mundo cada dia mais desencantando.

Vivo é – independente de qualquer conteúdo da consciência – o que não mais se deixa dissolver, o que em si se basta, que é absoluto em si. O único tema da história é, para Goethe, a luta entre a crença e a incredulidade: ele entrou hoje numa nova fase enquanto a luta entre o relativo e o absoluto (GUNDOLF, 1911: 35).

REFERÊNCIAS

FONTES

Livros de Friedrich Gundolf

GUNDOLF, Friedrich. **Goethe**. Berlim: Georg Bondi, 1916.

GUNDOLF, Friedrich. **Caesar im 19. Jahrhundert**. Berlim: Georg Bondi, 1926.

GUNDOLF, Friedrich. **Shakespeare. Sein Wesen und Werke**. 2 Bände.
Berlim: Georg Bondi, 1928.

GUNDOLF, Friedrich. **Shakespeare und der deutsche Geist**. Godesberg:
Helmut Küpper, 1947.

Manuscrito

GUNDOLF, Friedrich. “Deutsche Bildung von Luther bis Lessing”. Introdução.
Manuscrito. Ref. M 19. Manuscrito de 1911 (data do arquivo). *Friedrich
Gundolf Papers*. Institute of Germanic and Romance Studies.

Artigos de Friedrich Gundolf

GUNDOLF, Friedrich. “Wesen und Beziehung”. In: GUNDOLF, Friedrich
(et.al.) **Zweiter Jahrbuch für die geistige Bewegung**. Verlag der
Blätter für die Kunst, 1911.

GUNDOLF, Friedrich. “Vorbilder”. In: GUNDOLF, Friedrich; WOLTERS,
Friedrich. **Dritte Jahrbuch für die geistige Bewegung**. Berlim:
Verlag der Blätter für die Kunst, 1912.

GUNDOLF, Friedrich. **Hölderlins Archipelagus**. Heidelberg: Weiss'sche
Universitäts-Buchhandlung, 1916.

- GUNDOLF, Friedrich. "Dichter und Helden". In: **Dichter und Helden**. Heidelberg: Weiss'sche Universitäts-Buchhandlung, 1921a.
- GUNDOLF, Friedrich. "Stefan George in unsrer Zeit". In: **Dichter und Helden**. Heidelberg: Weiss'sche Universitäts-Buchhandlung, 1921.
- GUNDOLF, Friedrich. "Gefolgschaft und Jüngertum". In: LANDMANN, Georg P. **Der George-Kreis**. Eine Auswahl aus seinen Schriften. Köln; Berlim. Kiepenheuer & Witsch, 1965.

Correspondência

- BOCK, Claus Victor (Hg.). **Gundolf Briefe**. Neue Folge. Amsterdam: Castrum Peregrini, 1965.
- BOEHRINGER, Robert; I, Georg Peter (Hgs.). **Stefan George – Friedrich Gundolf Briefwechsel**. München; Düsseldorf: Helmut Küpper, 1962.
- FRICKER, Christophe (Hg.). **Friedrich Gundolf – Friedrich Wolters**. Ein Briefwechsel aus dem Kreis um Stefan George. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2009.
- KLUNCKER, Karlhans (Hg.). **Karl und Hanna Wolfskehl mit Friedrich Gundolf Briefwechsel 1899-1931**. Amsterdam: Castrum Peregrini, 1977.
- LOTHAR, Helbing (et.al). **Friedrich Gundolf: Briefwechsel mit Herbert Steiner und Ernst Curtius**. Amsterdam: Castrum Peregrini, 1963.

Correspondências do *Friedrich Gundolf Papers*. Institute of Germanic and Romance Studies. University of London.

Cartas de Gundolf a Gustav Roethe

- 12 de fevereiro de 1906. Ref. 11412/1849.
- 8 de março de 1906. Ref. 11412/1849.
- 23 de fevereiro de 1910. Ref. 11412/1849.

27 de agosto de 1914. Ref. 11412/1849.

Carta de Gundolf a Walther Rathenau. Ref. 1848.

Carta de Henri Bergson a Friedrich Gundolf, 26 de março de 1910. Ref. 11412/1853.

Wilhelm Dilthey a Gundolf. Carta de 7 de março de 1910. Ref. 11412/1857.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. “Komerell, ou do gesto”. In: **A potência do pensamento**. Ensaios e conferências. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015.

ARAÚJO, Valdei Lopes de. “A aula como desafio à experiência do tempo”. In: GONÇALVES, Marcia de Almeida; MONTEIRO, Ana Maria; REZNIK, Luís. (Orgs.). **Qual o valor da história hoje?** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

ASSMANN, Aldeida; FRIESE, Heidrun. **Identitäten**. Erinnerung, Geschichte, Identität 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

ASSMANN, Aleida. **Arbeit am nationalen Gedächtnis**: eine kurze Geschichte der deutsche Bildungsidee. Frankfurt am Main; New York: Campus Verlag. Paris: Ed. de la Maison des Sciences de l’Homme, 1993.

ARRIGHETTI, Anna Maria. **Mensch und Werk in kritischen Publikationen des George-Kreises**. Zu Friedrich Gundolfs *Goethe* und zu Ernst Bertrams *Nietzsche – Versuch einer Mythologie*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2008.

ASSIS, Arthur. **What is history for?** Johann Gustav Droysen and the functions of historiography. New York; Oxford: Bergham Books, 2014.

BEISER, Frederick. **The German Historicist Tradition**. Oxford University Press, 2011.

BENJAMIN, Walter. “Rückblick auf Stefan George”. In: **Angelus Novus**. Ausgewählte Schriften 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.

- BERGER, Stefan. **The Search for Normality: National identity and historical consciousness in Germany since 1800.** Providence; Oxford: Berghahn Books, 2007.
- BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência.** Lisboa: Edições 70, 1988.
- BERGSON, Henri. **Matéria e Memória.** Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BERGSON, Henri. **Duração e Simultaneidade.** A propósito da teoria de Einstein. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BERGSON, Henri. **A evolução criadora.** São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- BOCHENSKI, Innocentius Marie. **A filosofia contemporânea ocidental.** São Paulo: Editora Herder, 1962.
- BOLLENBECK, Georg. **Bildung und Kultur.** Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- BORSCHENSTEIN, Bernhard (et.al.). **Wissenschaftler im George-Kreis.** Berlim: Walter de Gruyter, 2005.
- BOUTON, Christophe. “Learning from History: The transformation of the topos historia magistra vitae in modernity”. In: **Journal of the Philosophy of History**, 2018.
- BRAUDEL, Fernand. “História e Ciências Sociais. A longa duração”. In: **Revista de História.** vol. XXX. n. XVI, 1965.
- BREUER, Stefan. **Ästhetischer Fundamentalismus.** Stefan George und der deutsche antimodernismus. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
- BROBJER, Thomas. “Nietzsche’s view of the value of historical studies and methods.” In: **Journal of the History of Ideas.** vol. 65, n.2, abril de 2004.
- CALDAS, Pedro. “Wilhelm von Humboldt (1767-1835) – Apresentação”. In: MARTINS, Estevão C. de Rezende. **A História Pensada.** Teoria e Método na Historiografia Europeia do Século XIX. São Paulo: Contexto, 2010.

- CASSIRER, Ernst. “A linguagem e o mito: sua posição na cultura humana”. In: **Linguagem e Mito**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013.
- CURTIUS, Ernst R. “Abbau der Bildung”. In: **Die Neue Rundschau**. Berlim; Leipzig: S. Fischer, 1931.
- Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung**. Jahrbuch 1996. Göttingen: Wallenstein Verlag.
- DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- DILTHEY, Wilhelm. “Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin”. In: GROETHUYSEN, Bernhard; HELMUT, Johach (Hgs.). **Wilhelm Dilthey Gesammelte Schriften**. Bd. XXVI. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- DUARTE, Luiz Sérgio. “Karl Lamprecht: Apresentação”. In: MARTINS, Estevão C. de Rezende. **A História Pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX**. São Paulo: Contexto, 2010.
- EKSTEINS, Modris. **A Sagração da Primavera**. São Paulo: Rocco, 1991.
- ELIAS, Nobert. “Sociogênese da diferença entre *Kultur* e *Zivilisation* no emprego alemão. In: **O processo civilizador**. Vol.1: Uma história dos Costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- ESCHENBACH, Gunilla. “Philine und Diotima, Hetäre und Heldin. Rollenzuschreibungen für Elisabeth Salomon”. In: OELMANN, Ute; RAULFF, Ulrich. **Frauen um Stefan George**. Göttingen: Wallenstein Verlag, 2012.
- ESCHENBACH, Gunilla; MOJEM, Helmuth (Hgs.) **Elisabeth Salomon – Friedrich Gundolf Briefwechsel (1914-1931)**. Berlim; Boston: Walter de Gruyter: 2015.
- FRICKER, Chistophe. “Einleitung und Merksprüche”. In: GEORGE, Stefan; KLEIN, Carl August. **Blätter für die Kunst**. Eine Auslese aus den Jahren 1892-98. Berlim: Georg-Bondi, 1899.
- FRÜHWALD, Wolfgang. “Gelehrte Bildung”. In: MAASER, Michael; GERRIT, Walther (Hgs.). “Einleitung”. In: **Bildung**. Ziele und

Formen, Traditionen und Systeme, Medien und Akteure. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2011.

FUHRMANN, Manfred. **Der europäische Bildungskanon des bürgerlichen Zeitalters**. Frankfurt am Main; Leipzig: Insel Verlag, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

GOLDBERG, Ann. "The Black Jew with the Blond Heart: Friedrich Gundolf, Elisabeth Salomon, and conservative bohemianism in Weimar Germany". In: **The Journal of Modern History**. v.79, n.2, jun. 2007.

GROPPE, Carola. **Die Macht der Bildung**. Das deutsche Bürgertum und der George-Kreis 1890-1930. Köln; Weimar; Wien: Böhlau, 1997.

GRÜNEWALD, Eckhart (Hg.). **Ernst Kantorowicz und Stefan George. Beiträge zur Biographie des Historikers bis zum Jahre 1938 und zu seinem Jugendwerk Kaiser Friedrich der Zweite**. Wiesbaden 1982.

GUNDOLF, Ernst. "Die Philosophie Henri Bergsons". In: GUNDOLF, Friedrich; WOLTERS, Friedrich (Hgs.). **Dritter Jahrbuch für die geistige Bewegung**. Berlin: Verlag der Blätter für die Kunst. Berlin, 1912.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da História**. Brasília: Editora UnB, 2008.

HEISSEN, Johannes. **Historismus und Kulturkritik**. Studien zur deutschen Geschichtskultur im späten 19. Jahrhundert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 2003.

HOBBSAWM, Eric. **A era do capital 1848-1875**. Rio de Janeiro: Guerra e Paz, 1996.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. "Corpo e alma do Brasil (entrevista de Sérgio Buarque de Holanda)". In: **Novos Estudos**. Edição 69, vol. 2, julho 2004.

- HÖPPER, Wolfgang. “Eine Institution wehrt sich. Das Berliner Germanische Seminar und die deutsche Geistesgeschichte”. In: KÖNIG, Christophe; LÄMMERT, Eberhard (Hgs.). **Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910 – 1925**. Frankfurt am Main: Fischer, 1993.
- HÜBINGER, Gangolf. **Gelehrte, Politik und Öffentlichkeit**. Eine Intellektuellengeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. “Theorie der Bildung des Menschen”. In: FLITNER, Andreas; GIEL, Klaus (Hgs.). **Werk in fünf Bänden**. Bd. 1. Darmstadt, 1960.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. “Sobre o ofício do historiador (1821)”. In: MARTINS, Estevão C. de Rezende. **A História Pensada**. Teoria e Método na Historiografia Europeia do Século XIX. São Paulo: Contexto, 2010.
- JAEGER, Friedrich; RÜSEN, Jörn. **Geschichte des Historismus**. Eine Einführung. München: Verlag C.H. Beck, 1992.
- JAEGER, Friedrich. “Bürgerlichkeit. Deutsche und amerikanische Philosophien einer Lebensform zu Beginn des 20. Jahrhunderts”. In: TENFELDE, Klaus; WEHLER, Hans-Ulrich. **Wege zur Geschichte des Bürgertums**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- KARLAUF, Thomas. **Stefan George**. Die Entdeckung des Charisma. Pantheon Verlag, 2008.
- KLUNCKER, Karlhans. “Lechter, Melchior”. In: **Neue Deutsche Biographie**. Bd. 14. Berlin: Duncker & Humblot, 1985.

- KOLK, Rainer. “Kritik der Oberfläche”. In: BÖSCHENSTEIN, Bernhard; EGYPTIEN, Jürgen; SCHEFOLD, Bertram; VITZUM, Wolfgang Graf (Hgs.). **Wissenschaftler im George-Kreis**. Berlin; New York, 2005.
- KÖNIG, Christophe; LÄMMERT, Eberhard (Hg.). **Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910 bis 1925**. Frankfurt am Main: Fischer, 1993.
- KOSELLECK, Reinhardt. “Einleitung – Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung”. In: KOSELLECK, Reinhardt (Hg.). **Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert**. Teil II. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990.
- KOSELLECK, Reinhardt. “A semântica histórico-política dos conceitos antitéticos e assimétricos”. In: **Futuro Passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006a.
- KOSELLECK, Reinhardt. “Crisis”. In: **Journal of the history of ideas**. v.67, n.2, abril 2006.
- KOSELLECK, Reinhardt; MEIER, Christian; GÜNTHER, Horst; ENGELS, Odilo (Orgs.). **O conceito de história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- KOSELLECK, Reinhardt. “Existe uma aceleração da história?” In: **Estratos do Tempo**. Estudos sobre História. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- KOSELLECK, Reinhardt. “Alemanha, uma nação atrasada?” In: **Estratos do Tempo**. Estudos sobre História. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- KOSELLECK, Reinhardt. “A temporalização da utopia”. In: **Estratos do tempo**. Estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2014.
- KUMAR, Krishan. “Aspects of the western utopian tradition”. In: RÜSEN, Jörn; FEHR, Michael; RIEGER, Thomas W. **Thinking Utopia**. Steps into other worlds. New York; Oxford: Beghahn Books, 2015.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. “Ontologia e liberdade em *A evolução criadora: A criação*”. In: PINTO, Débora Cristina Morato; MARQUES, Silene

- Torres (Orgs.). **Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração**. São Paulo: Alameda, 2009.
- LUKÁCS, Georg von. “Die neue Einsamkeit und ihre Lyrik: Stefan George”. In: WUTHENOW, Ralph-Rainer. **Stefan George in seiner Zeit**. Dokument zur Wirkungsgeschichte. Bd.1. Stuttgart: Klett-Cotta, 1980.
- MAASER, Michael; GERRIT, Walther (Hgs.). “Einleitung”. In: **Bildung**. Ziele und Formen, Traditionen und Systeme, Medien und Akteure. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2011.
- MANN, Thomas. **Doutor Fausto**. A vida do compositor alemão Adrian Leverkühn narrada por um amigo. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- MARTINS, Estevão C. de Rezende. “O conhecimento histórico e sua rede fatorial”. In: PRADO, Maria Emília; FILHO, Oswaldo Munteal (Orgs.). **Franciso Falcon**. Rio de Janeiro, Revan: 2012.
- MARTINS, Estevão C. de Rezende. “Alemanha e Brasil: uma convergência internacional”. In: **Cadernos Adenauer**. N. XVI. Edição especial. Rio de Janeiro, 2013.
- MASCARENHAS, Aristeu. “Intuição, ciência e metafísica em Bergson”. In: PINTO, Débora Cristina Morato; MARQUES, Silene Torres (Orgs.). **Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração**. São Paulo: Alameda, 2009.
- MATTENKLOTT, Gert. “Walter Benjamin und Theodor W. Adorno über George.” In: **Wissenschaftler im George-Kreis**. Berlim; Nova York: 2005.
- MEINECKE, Friedrich. “A formação do historicismo: considerações preliminares.” In: MALERBA, Jurandir (Ed.). **Lições de História**. Da história científica à crítica da razão metódica no limiar do século XX. Porto Alegre: EdUPUCRS, 2013.
- MEYER, Richard. “Ein neuer Dichterkreis”. In: **Stefan George in seiner Zeit**. Dokumente zur Wirkungsgeschichte. Bd.1. Stuttgart: Klett-Cotta, 1980.

- MOTTA, Márcia Maria Menedes. “A Primeira Grande Guerra”. In: REIS FILHO, Daniel Aarão; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste. **O século XX. O tempo das certezas**. Da formação do capitalismo à Primeira Grande Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- MUHLACK, Ulrich. “Humanismus”. In: MAASER, Michael; GERRIT, Walther (Hgs.). “Einleitung”. In: **Bildung**. Ziele und Formen, Traditionen und Systeme, Medien und Akteure. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2011.
- NEUTJENS, Clemens. **Friedrich Gundolf**. Ein Bibliographischer Apparat. Bonn: H. Bouvier u. CO. Verlag, 1969.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. Prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda Consideração Intempestiva**: da utilidade e desvantagem da história para a vida: Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- NORTON, Robert. **Secret Germany**. Stefan George and his circle. Ithaca; London: Cornell University Press, 2002.
- PHILIPP, Michael (Hg.). **Stefan George Friedrich Wolters Briefwechsel 1904-1930**. Amsterdam: Castrum Peregrini, 1998.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **O Desencantamento do Mundo**. Todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.
- PLESSNER, Helmut. “Between the Morality of the Master and the Morality of the Community”. In: **The Limits of Community**. A critique of social radicalism. Nova York: Humanity Books, 1999.
- PLUDER, Valentin. “Diltheys Interesse an Hegel”. In: SCHOLTZ, Gunter (Hg.). **Diltheys Werk und die Wissenschaften**. Neue Aspekte. Göttingen: V&R Unipress, 2013.
- POHLE, Richard. **Max Weber und die Krise der Wissenschaft**. Eine Debatte in Weimar. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- POTT, Klaus (Hg.) **Friedrich Gundolf -Erich von Kahler Briefwechsel 1910-1931**. Göttingen: Wallenstein Verlag, 2012. Bd.1.

- RANCIERE, Jacques. “O conceito de anacronismo e a verdade do historiador”. In: SALOMON, Marlon (Org.) **História, verdade e tempo**. Chapecó: Argos, 2011.
- REBENICH, Stefan. “Klassische Bildung”. In: MAASER, Michael; GERRIT, Walther (Hgs.). “Einleitung”. In: **Bildung**. Ziele und Formen, Traditionen und Systeme, Medien und Akteure. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2011.
- RINGER, Fritz. **O declínio dos mandarins alemães**. A comunidade acadêmica alemã, 1890-1933. São Paulo: Edusp, 2000.
- RÖD, Wolfgang. **O caminho da filosofia**: dos primórdios até o século XX: volume 2: do século XVII ao século XX. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.
- RÜSEN, Jörn. **Teoria da História**: uma teoria da história como ciência. Curitiba: Editora UFPR, 2015.
- RÜSEN, Jörn. “Seguindo Kant: ideia europeia de história universal com propósito intercultural”. In: **Cultura faz sentido**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014
- RÜSEN, Jörn. “Tradition: a principle of historical sense-generation and its logic and effect in historical culture”. In: **History and Theory**. Dezembro, 2012. Theme issue 51.
- RÜSEN, Jörn. “Humanismo clássico – um levantamento histórico”. In: SCHMIDT, Maria Auxiliadora; BARCA, Isabel; FRONZA, Marcelo; NECHI, Lucas Pydd (Orgs.). **Humanismo e didática da história**. Curitiba: W.A. editores, 2015a.
- SAFRANSKI, Rüdiger. **Romantismo**: uma questão alemã. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.
- SALIN, Edgar. **Um Stefan George**. Godesberg: Verlag Helmut Küpper, 1948.
- SCHOLTZ, Gunter. “Diltheys Geschichtstheorie”. In: SCHOLTZ, Gunter (Hg.). **Diltheys Werk und die Wissenschaften**. Neue Aspekte. Göttingen: V&R Unipress, 2013.

- SCHULIN, Ernst. "German "Geistesgeschichte", American "Intellectual History" and French "Histoire des Mentalités" since 1900. A comparison". In: **History of European Ideas**. v.1, n.3, 1981.
- SELZER, Stephan. "Historische Bildung". In: MAASER, Michael; GERRIT, Walther (Hgs.). "Einleitung". In: **Bildung**. Ziele und Formen, Traditionen und Systeme, Medien und Akteure. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2011.
- SILVA, Walkiria Oliveira. "Alemanha Secreta. Biografia e História no Círculo de Stefan George". In: MARTINS, Estevão C. de Rezende; MOLLO, Helena (Org.). **Desafios e caminhos da teoria e história da historiografia 2013**. Mariana: Editora SBTHH, 2016.
- SILVA, Walkiria Oliveira. "A história é força para o presente: A narrativa histórica de Friedrich Gundolf." In: **Expedições**. Teoria da história e historiografia. v. 7, n.2, 2016.
- SILVA, Walkiria Oliveira. "Como reconstruir o passado? Ernst Kantorowicz e a escrita da história como literatura nacional". In: **Unisinos**. v.21, n.2, 2017.
- SIMMEL, Georg. "Das Goethebuch". In: **Die neue Rundschau**. Berlim: G. Fischer Verlag, 1917.
- SIMMEL, Georg. "A natureza da compreensão histórica". In: **Ensaios sobre teoria da história**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- SCHMITZ, Victor. **Gundolf: eine Einführung in sein Werk**. Helmut Küpper, 1965.
- SOCHA, Eduardo. "Crise da razão em Bergson e a crise da tonalidade em Debussy: uma nova problemática do tempo". In: PINTO, Débora Cristina Morato; MARQUES, Silene Torres (Orgs.). **Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração**. São Paulo: Alameda, 2009.
- STAROBINSKI, Jean. "A palavra 'civilização'". In: **As máscaras da civilização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- STERN, Fritz. **Kulturpessimismus als politische Gefahr: eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland**. Stuttgart: Klett-Cotta, 2005.

- THORMALEN, Ludwig. **Erinnerung an Stefan George**. Hamburgo, 1962.
- TROELTSCH, Ernst. **Deutsche Bildung**. Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1919.
- TROELTSCH, Ernst. “Die Krisis des Historismus”. In: **Die Neue Rundschau**. Berlim; Leipzig: S. Fischer Verlag, 1922.
- TROELTSCH, Ernst. “Die Revolution in der Wissenschaft”. In: **Gesammelte Schriften**. Bd. IV: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Hrgs. von Hans Baron: Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1925.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. **Compreender Bergson**. Petrópolis: RJ: Vozes, 2007.
- VONPETERSDOF, Peter. “Stefan George – ein ästhetischer fundamentalist?”. In: BORSCHENSTEIN, Bernhard. **Wissenschaftler im George-Kreis**. Berlim: Walter de Gruyter, 2005.
- WEBER, Marianne. **Max Weber**. Ein Lebensbild. Tübingen: Mohr, 1989.
- WEBER, Max. “Wissenschaft als Beruf”. In: **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**. Tübingen: Mohr, 1988.
- WEIDNER, Daniel. “Geschlagener Prophet und tröstender Spielmann: Stefan George, gelesen von Walter Benjamin”. In: **Zeitschrift für Germanistik**. n.8, 1998.
- WINKLER, Michael. “Master and disciples: The George Circle”. In: RIECKMANN, Jens (Ed.). **A companion to the works of Stefan George**. Nova York: Camden House, 2005.
- WOLTERS, Friedrich. “Mensch und Gattung”. In: GUNDOLF, Friedrich; WOLTERS, Friedrich. **Dritte Jahrbuch für die geistige Bewegung**. Berlim: Georg Bondi, 1912.
- WOLTERS, Friedrich. **Stefan George und die Blätter für die Kunst**. Deutsches Geistesgeschichte seit 1890. Berlim: Georg Bondi, 1930.
- WOLTERS, Friedrich. **Vier Reden ueber das Vaterland**. Breslau: Verlag von Ferdinand Hirt, 1927.

