



Lua Nova

ISSN: 0102-6445

luanova@cedec.org.br

Centro de Estudos de Cultura

Contemporânea

Brasil

Ferreira, Bernardo

Entre kratos e ethos: ética, política e história em Friedrich Meinecke

Lua Nova, núm. 100, enero-abril, 2017, pp. 225-284

Centro de Estudos de Cultura Contemporânea

São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67350696008>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

ENTRE *KRATOS* E *ETHOS*: ÉTICA, POLÍTICA E HISTÓRIA EM FRIEDRICH MEINECKE*

Bernardo Ferreira

é professor do Departamento de Ciência Política do Instituto de Ciências Sociais da
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (ICS-UERJ). Rio de Janeiro, RJ. Brasil.

E-mail: <bernardofsilva@gmail.com>

<http://dx.doi.org/10.1590/0102-225282/100>

Historicismo: *kratos* e *ethos*

225

Nós estávamos abalados, havíamos descoberto os abismos da vida histórica onde no máximo percebíamos pequenas encostas. Sem dúvida, caso possuíssemos o olhar de Cassandra de um Jacob Burckhardt, teríamos podido por conta própria discernir tais abismos. Em algumas ocasiões, despertava em nós esse tipo de pressentimento, mas a “segurança” em que vivíamos no começo do século moderava o nosso julgamento sobre as catástrofes do passado. Assim, em face dos terremotos e das reviravoltas ocorridas no presente, o voo das pombas atemorizadas se dispersa na confusão e procura quer este caminho, quer aquele outro até então desconhecido para melhor compreender a história e o seu vínculo com o presente –

* Em memória do meu querido amigo Ricardo Benzaquen de Araújo, que soube como poucos fazer de uma noção que tanto lhe interessava, a *Bildung*, um generoso ofício de vida, cultivado no estudo, no ensino e nas relações pessoais.

talvez também para escapar à pressão, a partir de agora mais forte, que ambos exercem sobre nós (Meinecke apud Stolleis, 1994, p. 13)¹.

Publicado em 1924, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (“A ideia de razão de Estado na história moderna”), do historiador alemão Friedrich Meinecke, é um texto marcado por um forte sentido de ruptura. Originalmente imaginado como uma análise dos vínculos entre a moderna teoria dos interesses de Estado e a concepção de história característica do historicismo, o livro, segundo o próprio autor, teve o seu projeto alterado pelo impacto da Primeira Guerra Mundial (Meinecke, 1960 [1924], p. 25)². A guerra, como ele admitiu posteriormente, havia lhe revelado o “caráter demoníaco do poder” (Meinecke apud Iggers, 1988, p. 207). Dessa forma, o texto sobre a ideia de razão de Estado é, sob diversos aspectos, fruto dos “terremotos do presente” de que nos fala Meinecke na citação com que início este artigo. O impacto da guerra e dos seus desdobramentos trouxe consigo o desafio e a urgência de pensar as razões da ruína de um mundo que parecia assentado sobre bases sólidas. No entanto, o sentido de ruptura que caracteriza o livro não é apenas produto da “descoberta dos abismos da vida histórica” no plano da experiência de um indivíduo ou mesmo de um grupo social, mas também o resultado de um exame de consciência de uma tradição de pensamento³. Um exame de consciência em que essa tradição procura discernir no passado da sua própria herança alguns dos motivos das catástrofes do presente.

¹ Trecho de *Aphorismen und Skizzen zur Geschichte*, livro de Meinecke, publicado em 1942. Esta e demais traduções para o português no decorrer do artigo foram feitas por mim.

² Traduções consultadas: Meinecke (1965, 1973, 1983).

³ Para ideia de um “exame de consciência”, ver Rossi (1956, p. 476) e Antoni (1976, p. 105).

O conjunto da produção intelectual de Meinecke está marcado pelos problemas que sua associação à tradição do pensamento histórico germânico lhe colocou. Em particular, ele é um descendente das concepções da historiografia prussiana, que tinha em Droysen, Sybel e Treitschke os seus maiores expoentes. À semelhança de seus predecessores, em Meinecke o interesse intelectual era indissociável do interesse político. Em seus textos iniciais e naquele que é tido como seu primeiro grande livro, *Weltbürgertum und Nationalstaat* (“Cosmopolitismo e Estado nacional”), lançado em 1908, a investigação dos fatores políticos e intelectuais que teriam possibilitado a unidade nacional alemã não se separa, como observa Pietro Rossi (1956, p. 474), de uma tentativa de “justificação histórico-política”⁴ das soluções encontradas no processo de construção de uma Alemanha unificada. Dessa forma, tanto a orientação imposta por Bismarck quanto o lugar ocupado pela Prússia no processo de formação do Estado nacional encontravam uma espécie de legitimação por intermédio da pesquisa e do relato históricos.

227

Com Meinecke, essa tentativa de justificar rumos da história alemã ganha uma feição própria, sem que sua intenção política seja fundamentalmente afetada. Como observa Federico Chabod (1973, p. XVI),

A obra bismarckiana ainda era completamente aceita, mas com um esforço para reconciliar o Espírito e a Força em uma nova síntese, para harmonizar [...] a herança de Goethe e a de Bismarck, a Alemanha das ideias universalistas do fim do século XVIII e início do XIX e a Alemanha prussiana, o Estado nacional criado pelo século XIX⁵.

⁴ Estou deixando-me guiar nessa discussão por Rossi (1956).

⁵ Central para essa discussão é o livro *Weltbürgertum und Nationalstaat*.

Para Meinecke, esse esforço de reconciliação se tornara realidade na história alemã. O processo de formação do Estado nacional germânico ilustraria um movimento pelo qual poder e moralidade teriam se harmonizado. Uma nova síntese, enfim, já que esta não mais responderia às exigências do universalismo ético da tradição ocidental. Assim, a “solução prussiana” da unidade alemã não era valorizada apenas em si mesma, mas também em função da unidade entre *kratos* e *ethos* que ela teria concretizado⁶.

228

Ao enfatizar esse aspecto da questão, Meinecke continuava a se mover no interior das temáticas características da tradição historiográfica alemã⁷. Para esta última, o problema da “individualidade” do Estado e do seu direito à autodeterminação estava intimamente associado ao tema da moralidade da vida política. No historicismo alemão, a ideia do Estado como um fim em si mesmo não era considerada incompatível com a realização de fins éticos: o esforço de cada Estado individual, no sentido de preservar e impor o próprio poder, responderia a exigências morais específicas. Assim, a rejeição do universalismo das doutrinas do direito natural e do pensamento iluminista tinha como contrapartida a aceitação do caráter essencialmente moral do poder político. A luta de cada Estado particular pela afirmação da sua própria potência era vista como moralmente justificada, uma vez que estaria a serviço da sua constituição como individualidade histórica. A predominância de uma imagem “realista” da política e a centralidade da noção de poder na definição do Estado e de sua atividade não representavam, portanto, um embaraço para a reflexão ética. *Machtstaat* (Estado de poder) e *Machtpolitik* (política de poder) são,

⁶ Essa é, em grande medida, a posição de Rossi (1956, p. 475), que parece, inclusive, propenso a ver na obra de Meinecke uma tendência a que a valorização da síntese entre potência e espírito ocupe o lugar da exaltação da solução prussiana.

⁷ Para o que se segue, ver a introdução de Georg Iggers (1988, pp. 3-28). Para uma história do conceito de “historicismo”, ver também Iggers (1973, 1995).

nesse contexto intelectual, categorias que permitem pensar como o Estado, ao suplantar as forças contrapostas ao seu natural movimento de autodeterminação, concretizaria uma finalidade ética: a realização daquilo que lhe seria próprio e único, sua destinação particular no teatro da história.

Assim, o problema da síntese entre poder e moralidade, entre potência e espírito, entre *kratos* e *ethos* trazia consigo a herança de toda uma reflexão em torno do conceito de “individualidade histórica” e, em particular, da ideia de “individualidade do Estado”. Como o próprio Meinecke (apud Iggers, 1988, p. 9) afirma no livro sobre a gênese do Estado nacional alemão:

[...] a moralidade não tem apenas um lado universal, mas também um individual; e a aparente imoralidade do egoísmo do Estado em relação ao poder pode ser moralmente justificada a partir dessa perspectiva. Pois nada que venha do caráter individual e íntimo de um ser pode ser imoral⁸.

229

Nesse ponto, a história política de Meinecke se tornava história das ideias, pois, a seus olhos, o processo de unificação alemã aparecia como a realização de uma ideia, capaz de dar sentido tanto à ação dos agentes históricos quanto à vida individual do Estado: a ideia nacional. Dessa forma, as ideias se apresentariam como uma via de acesso à realidade concreta da história, pois, na história das opiniões, estaria a “chave para a história das ações” (Meinecke, 1960, p. 24)⁹. A historiografia política, nessa perspectiva, teria de se voltar para a análise

⁸ Citação original em *Weltbürgertum und Nationalstaat*.

⁹ A ideia pertence a Herder e é utilizada por Meinecke para reforçar o seu próprio argumento. Como observa Carlo Antoni (1976, p. 94), mais do que “simples ideologias ou instrumentalidades”, as ideias para Meinecke são “verdades que não apenas se impõem à prática ético-política, mas que também enriquece[m] a nossa compreensão da história e da vida”.

daquelas ideias que mobilizam a ação humana e até mesmo “dirigem a vida histórica” (Meinecke, 1960, p. 24)¹⁰. As ideias seriam como que a condensação da experiência histórica vivida sob a forma de consciência; condensação que encontraria nas obras dos grandes pensadores a sua tradução mais completa. Nas palavras de Meinecke (1960, p. 24):

A história das ideias [*Ideengeschichte*] tem de ser tratada, antes, como uma porção essencial e indispensável da história geral. Ela apresenta o que o homem reflexivo fez a partir da sua vivência histórica, como a dominou espiritualmente, que consequências ideais extraiu dela, o reflexo, por assim dizer, da essência do acontecer em espíritos orientados para o essencial na vida. Não se trata, portanto, de meros vultos de sombra [*Schattenbilder*] e de teorias cinzentas, mas do sangue vital das coisas, registrado no sangue vital de homens que são chamados a expressar o essencial do seu tempo¹¹.

230

Por outro lado, essas mesmas ideias capazes de dirigir a vida histórica constituiriam a matéria de que seria feita

¹⁰ Segundo Antoni, o fato de que Meinecke “não impunha desenvolvimentos rígidos e esquemáticos à história das ideias” o tornava “muito mais próximo espiritualmente de Ranke e Humboldt do que de Hegel”. Além disso, o seu pensamento seria marcado por um “dualismo essencial”, onde “a ideia não é toda a realidade”. Isso porque, ainda de acordo com Antoni, “ao lado e abaixo está o mundo econômico e social, o mundo de paixão e de poder. E é este mundo que marca a ideia com a sua determinação histórica”. O desenvolvimento histórico da ideia não é, nessa perspectiva, o resultado de uma contradição interna a ela mesma, mas sim “um movimento devido aos elementos perturbadores e aos obstáculos que cresceram ao seu redor e, vindos de fora, se introduziram nela”. Todas as citações desta nota são de Antoni (1976, p. 93).

¹¹ Para Meinecke (1960, pp. 24-25), “as ideias que dirigem a vida histórica [...] têm uma origem mais ampla e profunda”, e a sua formulação não é uma prerrogativa dos grandes pensadores. Entretanto, nas obras desses autores, elas tomariam “muitas vezes aquela forma que influi no curso das coisas e do agir dos homens” (p. 25). Um grande pensador ofereceria uma via de acesso privilegiada às experiências do seu tempo, suas ideias seriam, segundo a imagem do próprio Meinecke, “como a gota de essência de rosas extraída de centenas de rosas” (p. 24).

a ponte entre a esfera da moral e a da política. Meinecke, como observa Iggers (1988, p. 201), partilhava da “crença de Ranke e da Escola Prussiana no caráter ‘*real-geistige*’ [real-espiritual] dos Estados e das nações”; e era essa crença que, a seu ver, lhe permitia encontrar na história das ideias um veículo para apreendê-los na sua individualidade histórica. Na formação do Estado nacional alemão, ele identificava a atuação de ideias por intermédio das quais o reconhecimento do caráter individual das instituições públicas fora elevado à condição de um imperativo moral. Dessa forma, as “ideias ético-políticas” (Antoni, 1976, p. 93) capazes de constituir o fermento da vida coletiva assim como da ação individual deveriam ser o objeto por excelência da investigação histórica¹². Para Meinecke, a história recente da Alemanha oferecia um exemplo de como a progressiva “encarnação” dessas ideias nas instituições estatais teria permitido a síntese entre poder e moralidade.

Assim, a crença no Estado como a “encarnação” de uma ideia simultaneamente ética e política dava elementos para Meinecke formular o problema da relação entre indivíduo e Estado como um desdobramento da relação entre poder e moralidade. Nesse ponto, uma vez mais, a sua perspectiva trazia a marca da herança do pensamento histórico alemão e, em particular, da sua concepção a respeito da individualidade do Estado. Em oposição à perspectiva dominante no liberalismo ocidental – na qual o poder público estaria à serviço da preservação dos direitos subjetivos e da liberdade

231

¹² Segundo Rossi, na história das ideias, tal como ela se apresenta no livro *Weltbürgertum und Nationalstaat*, Meinecke teria encontrado um instrumento para abordar teoricamente a relação entre indivíduo e Estado. Nessa perspectiva, através das ideias seria possível chegar àquelas forças históricas supraindividuais que constituiriam o pressuposto tanto da “liberdade da ação do indivíduo na história”, quanto da “individualidade do Estado”. Isso porque, observa Rossi (1956, p. 487), “as próprias ideias que os indivíduos acolhem, pelas quais eles vivem e lutam, podem fornecer uma via de acesso àquelas forças históricas de que também se alimenta a vida individual do Estado”.

privada dos seus cidadãos –, essa tradição buscara afirmar primazia do direito objetivo do Estado à autodeterminação. O vínculo entre poder e ética daí derivado trazia consigo a subordinação da moralidade privada a uma moralidade pública concebida em termos da “política de poder” (*Macht-politik*) estatal. Porém, como observa Iggers, embora o pensamento histórico alemão pretendesse negar o universalismo abstrato das doutrinas do contrato social, ele não recusava as reivindicações liberais pelos direitos do indivíduo. Para os autores ligados a essa tradição, a liberdade individual preconizada pelo liberalismo só poderia ser alcançada “no e através do Estado” (Iggers, 1988, p. 15)¹³. Desse modo, a ênfase propriamente política da obra de Meinecke, assim como as premissas em que ela se baseava, faziam dele não apenas o herdeiro de um conjunto de concepções a respeito da história, mas também de uma tradição política. Uma tradição, enfim, que valorizava o particularismo nacional e o fortalecimento do Estado como a condição da realização de reformas liberais¹⁴.

O acerto de contas com a sua consciência historiográfica, que Meinecke busca fazer no livro sobre a razão de Estado, é, em grande parte, o resultado de uma revisão do

¹³ Como o próprio Iggers (1988, p. 14) assinala, “o historicismo alemão era de fato uma revolta contra aspectos da Ilustração, mas de forma alguma uma reação tão radical contra o liberalismo político quanto frequentemente se supõe. O historicismo [...] tinha a sua vertente conservadora, representada por Ranke e Treitschke, nos seus últimos anos, Below e Marcks e outros. Contudo, em sua maior parte, os historiadores ligados à tradição nacional se consideravam liberais. Inclusive, as principais correntes do liberalismo alemão do século XIX e início do XX se situavam no interior da tradição historicista”.

¹⁴ Para esse ponto, ver Antoni (1976, p. 89). A posição de Iggers (1988, p. 203; ver também p. 225) é semelhante: “para Meinecke, assim como para os liberais moderados prussianos do século XIX, a liberdade só fazia sentido no interior de uma nação forte e unida”. Nesse sentido, vale a pena reproduzir o trecho de um escrito de Meinecke de 1910 (apud Tessitore, 1972, p. 105): “o ideal liberal na sua forma moderna, liberado do doutrinário dos tempos passados, se enriqueceu de um pensamento político realista do Estado, de um espírito social e de um sentido da comunidade nacional que o fizeram capaz de se tornar, por si só, o traço de união destinado a avizinhar novamente poder estatal e massas populares”.

otimismo das suas posições políticas anteriores à guerra. O caráter essencialmente positivo da “política de poder” é repensado, assim como a síntese entre potência e espírito que ele julgara realizada na história alemã. Ao mesmo tempo, o livro representa um esforço de permanecer na órbita das questões que o haviam mobilizado anteriormente. Permanência, é verdade, que trazia consigo uma mudança de enfoque e uma revisão de suas ideias anteriores. Dessa forma, temas como a individualidade do Estado, a recusa do universalismo da tradição do direito natural, a relação entre a esfera da política e a esfera da moralidade continuam a ocupar o centro de suas atenções, só que agora contra o pano de fundo de uma filosofia da história de implicações trágicas. Sobre esse novo pano de fundo, os antigos temas se veem despojados da positividade com que até então haviam sido encarados e passam a projetar as sombras de uma crise capaz de ameaçar a sobrevivência da cultura. A maneira como Meinecke apresenta o problema da razão de Estado é uma expressão dessa mudança de perspectiva e, ao mesmo tempo, permite estabelecer uma ponte entre suas questões anteriores e os novos problemas que sua reconsideração do mundo da política e da história veio a colocar.

233

Razão de Estado: luz e escuridão

Meinecke não oferece uma definição circunscrita da ideia de razão de Estado. Pelo contrário, ele afirma que “o rico conteúdo da ideia de razão de Estado não se deixa aprisionar nos estreitos grilhões de uma definição conceitual” (Meinecke, 1960, p. 245)¹⁵. Em parte, essa recusa de uma delimitação conceitual mais exata pode ser atribuída a um traço do seu estilo intelectual destacado por Chabod (1973, pp. XXVII-XXVIII): sua valorização da intuição – e, em par-

¹⁵ A partir de agora, citarei o livro *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* com a simples indicação entre parênteses do número da página correspondente.

ticular, da intuição artística – como instrumento de conhecimento muitas vezes o levava a privilegiar a imagem em relação ao conceito. Além do mais, o privilégio concedido à intuição era uma característica do historicismo germânico. Por intermédio dela, acreditava-se, seria possível um acesso direto às vivências históricas individuais, inapreensíveis na sua realidade imediata pela via do raciocínio conceitual¹⁶. No entanto, a recusa de Meinecke em oferecer uma definição precisa da ideia de razão de Estado não é apenas fruto de seu estilo intelectual ou de uma herança de pensamento anticonceitual. A impossibilidade de circunscrever conceitualmente a ideia de razão de Estado – restringindo, assim, o âmbito das questões historicamente abrangidas pela noção – decorre, em certa medida, da própria maneira como Meinecke concebe o seu tema. A razão de Estado seria uma parte inseparável da essência do mundo da política e, ao mesmo tempo, um fator fundamental das transformações históricas. Sendo assim, estaríamos diante de “uma ideia que, como tal, se encontra, no mais alto grau, subtraída às mudanças históricas, mas que colabora com primazia em todas as mudanças históricas” (p. 19). A ideia de razão de Estado assume, na análise Meinecke, uma dupla face: simultaneamente intemporal e circunstancial, universal e individual, indiferente ao curso mutante dos acontecimentos e, ao mesmo tempo, radicalmente inscrita nele. Logo na abertura do livro, quando nos é oferecida uma definição geral do problema da razão de Estado, essa perspectiva se mostra com toda a clareza:

Razão de Estado [*Staatsrason*] é a máxima do agir estatal, a lei motora do Estado. Ela diz aos homens de Estado o que deve ser feito para manter a saúde e a força do Estado. E, uma vez

¹⁶ Para a discussão da recusa do pensamento conceitual no historicismo alemão, ver Iggers (1988, pp. 10-11).

que o Estado é uma formação orgânica que somente mantém sua força plena quando, de algum modo, é capaz de fazê-la crescer, a razão de Estado também fornece os caminhos e os alvos desse crescimento. Ela não pode escolhê-los de forma arbitrária, tampouco pode fornecê-los uniformemente, com base numa validade geral para todos os Estados, porque o Estado também é uma formação individual dotada de uma ideia vital peculiar, na qual uma lei geral desse gênero é modificada por intermédio de uma estrutura singular e de um ambiente singular. A “razão” do Estado [*die “Vernunft” des Staates*] reside em se reconhecer e reconhecer o seu ambiente e, a partir desse conhecimento, criar as máximas do agir. Estas sempre possuirão um caráter simultaneamente individual e geral, permanente e mutável. Elas se modificarão de forma fluente com as mudanças no próprio Estado e em seu ambiente, mas elas também deverão corresponder à estrutura duradoura do Estado individual assim como à duradoura lei vital de todos os Estados. Assim, a partir do ser e do vir-a-ser [*Sein und Werden*] resulta sempre um dever-ser e um ter-de-ser [*Sollen und Müssen*] mediados pelo conhecimento (p. 1).

235

Gostaria de me deter um pouco sobre essa tentativa de enquadrar a ideia de razão de Estado a partir de um vocabulário conceitual de teor fortemente especulativo. Em primeiro lugar, o recurso a esse tipo de linguagem permite a Meinecke apresentar uma definição da razão de Estado *in abstracto*, passível de ser concebida em termos universais e, sob muitos aspectos, desligada das formulações sobre o tema contidas nos textos do passado. Para tornar um pouco mais claro o que estou tentando dizer, talvez valha a pena ter em vista o que Meinecke *não* faz ao propor essa definição. Sua apresentação do problema não toma a tratadística histórica sobre a razão de Estado produzida nos séculos XVI e XVII para, a partir daí, firmar generalizações sobre a natureza da ação estatal que ultrapassariam as circunstâncias dos textos

analisados. Em grande medida, ele faz o caminho inverso: busca investigar as diferentes ocasiões em que, nos textos de época, se alcança uma “apreensão consciente como ideia” (p. 24) do problema universal da razão de Estado, ou, para empregar a expressão que dá título ao capítulo introdutório do livro, da “essência da razão de Estado”. Assim, segundo Meinecke, uma pesquisa sobre a ideia de razão de Estado “não pode ter como compromisso demonstrar a existência através dos séculos de uma corrente de desenvolvimento intelectual unitária e claramente delimitada” (p. 245). Uma vez que essa ideia que não se deixa circunscrever no tempo e no espaço e não pode ser apreendida como uma corrente de pensamento relativamente uniforme, o objeto da investigação histórica se amplia significativamente: trata-se de acompanhar, tanto numa perspectiva diacrônica quanto de um ponto de vista sincrônico, as expressões multiformes de um problema ubíquo. Mais do que buscar uma determinação conceitual de contornos claramente delimitados, caberia ao historiador “seguir as repercussões da ideia ali onde elas deságuam de forma mais intensa e mais ampla” (p. 245), apreendendo as diferentes facetas do problema geral, à medida que, no curso do acontecer, estas se ofereceriam à contemplação (p. 245).

Os contornos imprecisos da ideia de razão de Estado em Meinecke e a conseqüente postulação de sua ubiquidade como fenômeno histórico têm, ao mesmo tempo, um impacto sobre a própria seleção do material a ser estudado. Como observei anteriormente, Meinecke torna a ideia de razão de Estado, sob diversos aspectos, independente de um vínculo prioritário com a tratadística histórica sobre o assunto. Os autores abordados ao longo do livro serão analisados, antes, como momentos significativos da “assimilação e apreensão intelectual da razão de Estado ao longo do tempo” (p. 24), ou, para retomar uma formulação já citada, como momentos significativos da “apreensão consciente

como ideia” do problema da razão de Estado. Tal perspectiva permitirá a Meinecke distender o arco temporal coberto pelo livro e elaborar uma história da ideia de razão de Estado na época moderna que começa no século XVI, com Maquiavel, e termina no século XIX e início do século XX, com Treitschke, a emergência das sociedades capitalistas de massa e a Primeira Guerra Mundial¹⁷.

Uma pergunta, porém, permanece: afinal, em que consiste, para Meinecke, a ideia de razão de Estado? Acredito que somente a sequência da discussão permitirá respondê-la de forma satisfatória. De todo modo, uma primeira aproximação à resposta exige retornar à definição inicial de Meinecke sobre a razão de Estado, para considerar, agora, não mais o modo abstrato e universalizante de sua apresentação do problema, mas os conteúdos específicos a partir dos quais ela é elaborada. Imagino que não será difícil reconhecer nessa definição alguns traços distintivos de um idioma conceitual que, como vimos, havia marcado seus trabalhos anteriores sobre o processo de formação da unidade nacional alemã. Assim, na caracterização do tema de seu livro, Meinecke retorna a uma questão central de sua reflexão precedente: o problema das relações entre ética e política, pensada à luz de uma discussão sobre a natureza do poder estatal e de suas conexões com o mundo dos valores. A apresentação da ideia de razão de Estado, portanto, terá como premissa uma concepção prévia sobre o lugar do poder na constituição da vida do Estado e da ação estatal. Meinecke projeta sobre sua definição a imagem do *Machtstaat*, herdada da tradição historiográfica prussiana, e concebe,

237

¹⁷ Carl Schmitt (1994, p. 51) e Carl J. Friedrich (1931, pp. 1066-1067), em resenhas bastante críticas ao texto de Meinecke – escritas, respectivamente, em 1926 e 1931 – observam, de forma similar, que a ausência de uma delimitação conceitual precisa da ideia de razão de Estado estaria a serviço de uma ampliação demasiada do panorama histórico proposto. O resultado, segundo ambos os autores, seria certa frouxidão estrutural do livro.

pelo menos em parte, os móveis da ação estatal de acordo com a ideia de *Machtpolitik*, característica do século XIX¹⁸. Ao mesmo tempo, ele continua a ver o Estado como uma “individualidade histórica”, mantendo esta última noção como ponto de referência para pensar os vínculos e as tensões entre universal e particular, poder e moralidade. Embora essas categorias continuem a informar o seu enquadramento da vida histórica, a atitude de Meinecke em relação a elas será muito mais ambivalente. Começemos a explorar este ponto.

238

“O poder”, diz Meinecke, “faz parte da essência do Estado”, e, ainda que todas as comunidades humanas não estejam em condições de prescindir dele, somente o Estado dispõe do poder “em toda sua amplitude, abrangendo meios físicos e espirituais” (p. 15). No campo da política, portanto, a concretização de qualquer finalidade ética não poderia ignorar o fato universal de que cada Estado luta pela afirmação da sua própria independência, e que uma lógica da ação pautada pelas exigências da manutenção e da expansão do poder desempenha, nesse terreno, um papel incontornável. Aqui, mesmo a realização dos valores moralmente mais elevados terá de lançar mão de um meio “rude e elementar” (p. 7) e será obrigada a levar em conta os imperativos da preservação do poder. Segundo Meinecke, “a razão de Estado torna-se, com isso, o profundo e difícil conceito da necessidade de Estado [*Staatsnotwendigkeit*]” (p. 2). As condições da ação estatal não seriam, portanto, inteiramente livres, mas, sim, condicionadas: seja por conta de um “instinto fundamental [*Grundtrieb*], comum a todos os Estados” (p. 2), voltado para a conservação e o crescimento do seu poder; seja pelas imposições das circunstâncias particulares em que a defesa do poder estatal e a tentativa de

¹⁸ Como observa Michael Stolleis (1994, p. 22), “Meinecke apresenta o Estado enquanto Estado de poder como uma espécie de dado permanente, aparentemente acima dos acidentes da história”.

sua ampliação se realizam. Desse modo, a ação do Estado, diz Meinecke, se daria, inescapavelmente, sob o governo de uma “conexão causal inflexível e sem lacunas” (p. 2).

Um entendimento adequado do Estado como formação histórica não poderia, contudo, se resumir a uma caracterização do lugar que as relações de força e de poder ocupam em sua constituição interna. Isso porque, observa Meinecke, “a essência de uma formação vital humana não se compõe apenas da substância que está na sua base, mas também do fim ao qual esta serve” (p. 469). Por isso, seria necessário ter em vista como, na vida política, a “necessidade estatal” se conjuga com a liberdade exigida por toda autêntica escolha moral. Assim, quando a razão de Estado “se eleva à mais alta forma que lhe é possível, o poder deixa de ser almejado por si só” (p. 6). O retrato das motivações da ação estatal precisaria, portanto, ser ampliado; além das imposições resultantes da luta pelo poder, seria preciso levar em consideração como

239

[...] a partir da conexão mecânica e habitual de causa e efeito surge [...] uma individualidade histórica, no interior da qual emerge espontaneamente uma ideia condutora, que reúne as partes em um todo e almeja se realizar, utilizando a conexão causal, mas também, cada vez mais, dominando-a (p.11).

O Estado, nessa perspectiva, tende a se alçar acima da causalidade cega que orienta a sua busca pelo poder e aspira realizar-se como “instituto ético para a promoção dos mais elevados bens vitais” (p. 13). Para Meinecke, portanto, uma adequada abordagem da razão de Estado tem de reconhecer o movimento graças ao qual “a instintiva vontade vital e de poder de uma nação se transforma na ideia nacional eticamente compreendida” (p. 13). Ditando a cada Estado individual o que é imperativo fazer para a conservação de sua autonomia política e para a manutenção de seu poder, a razão

de Estado estipularia, simultaneamente, as condições da realização de finalidades éticas na vida política. Por conta disso, Meinecke sustenta que “o agir conforme a razão de Estado oscila continuamente entre a luz e a escuridão” e que “o meio desse caminho é ainda mais dominado, simultaneamente, pela luz e pela escuridão” (p. 7). Na vida do Estado, não seria possível dissociar a ação orientada por finalidades morais daquela guiada pelas considerações de poder. Qualquer tentativa de depurar normativamente a ação estatal do papel que nela desempenha a busca pelo poder estaria condenada ao fracasso. Assim, dar ao tema da razão de Estado a atenção devida significaria abrir a investigação histórica para uma abordagem dos laços entre poder e moralidade que fosse além das pretensões universalistas nutridas pela tradição do direito natural e pelo racionalismo da Ilustração.

240

A razão de Estado torna-se, com isso, uma das figuras conceituais de que Meinecke se vale para elaborar no interior de sua reflexão historiográfica o problema das relações entre política e ética. No problema da razão de Estado, se condensaria todo um pensamento sobre a articulação e as tensões entre mecanismos causais do poder e escolhas valorativas na determinação dos rumos da ação política¹⁹. Como observa Meinecke, “*kratos* e *ethos* edificam conjuntamente o Estado e fazem a história” (p. 5). Assim, sua apresentação da história da ideia de razão Estado permite-lhe, como veremos adiante de forma mais detida, compor um retrato das polaridades fundamentais sobre que a vida política e a própria história seriam obrigadas a se equilibrar. Meinecke imagina a razão de Estado como o lugar de uma possível convergência entre poder e moralidade. Mas também de sua inevitável divergência e contradição. A admissão dessa

¹⁹ Como observa Meinecke, “a conexão causal particular que ele [o agir conforme a razão de Estado] forma em si é, ao mesmo tempo, uma conexão finalista e axiológica [*Zweck- und Wertzusammenhang*], uma conexão teleológica” (p. 3).

segunda possibilidade marca o conjunto da narrativa do livro, imprimindo-lhe um tom decididamente pessimista e um forte sentido trágico.

Como vimos, para Meinecke, à diferença de todas as outras comunidades humanas, o Estado “necessita de meios mais elementares e mais naturais” (p. 15). Por isso, diz ele, “não é possível etific[á-lo] radicalmente” (p. 14). Em virtude da sua própria natureza, por força, enfim, das exigências de preservação do seu poder, o Estado será levado, mais cedo ou mais tarde, a alguma violação de preceitos éticos e jurídicos.

Faz parte do espírito e da essência da razão de Estado que ela tenha que, repetidamente, se conspurcar, violando a ética e o direito, nem que seja pelo simples fato de que o recurso à guerra se lhe apresenta como um meio inevitável. A guerra, a despeito de todas as formas do direito de que se deseja revesti-la, significa a irrupção do estado de natureza no seio das normas da cultura. O Estado, ao que parece, tem que pecar. O sentimento ético bem que se rebela recorrentemente contra essa anomalia – mas sem qualquer resultado histórico (p. 14).

241

Ainda que as tensões resultantes dessa coabitação entre *kratos* e *ethos* no âmago do poder político imprimam sua marca à história como um todo, será na época moderna que os dilemas resultantes do desequilíbrio entre eles se apresentarão com toda extensão e intensidade. Como veremos, a história da razão de Estado se converte, em Meinecke, numa via de acesso para pensar como, na época moderna, a vida da cultura se descobre refém e sob a ameaça das mesmas forças que ela necessita mobilizar para edificar a si mesma. Assim, nos dilemas da razão de Estado, ele busca discernir alguns dos principais dilemas da cultura moderna. O quadro que a história da ideia de razão de Estado nos oferece torna-se, portanto, uma espécie de grande metonímia

da crise a que modernidade nos teria conduzido. Para compreender um pouco melhor como se dá essa passagem da história da ideia de razão de Estado a uma discussão sobre os impasses da modernidade, é preciso dirigir a atenção, agora, para a narrativa do livro.

Maquiavel: necessidade e moralidade

242 Para Meinecke, como vimos, o problema da razão de Estado seria, em última análise, intemporal, pois, nos diz ele: “de uma maneira ou de outra, em todos os lugares se governa segundo a razão de Estado, [...] [o] conteúdo desse agir muda, a forma, ou seja, a lei desse agir se mantém e se repete incessantemente” (p. 19). Em certa medida, qualquer ator cujo horizonte da ação esteja condicionado pela preservação e ampliação do poder político acabaria por se defrontar com essas formas da razão de Estado. Ainda assim, o reconhecimento do problema da razão de Estado “como princípio e ideia”, segundo Meinecke, só ocorre em “determinada fase do desenvolvimento, quando o Estado tornou-se suficientemente forte para [...] impor a todas as outras potências vitais o incondicionado direito à vida que lhe é próprio” (p. 29). A bem dizer, esse reconhecimento não seria um traço exclusivo da época moderna. Em outros momentos da história, o sentimento das exigências da razão de Estado se faria presente, assim como algum grau de consciência em relação a seus problemas. Por que, então, privilegiar a história *moderna* de uma questão que, no fim das contas, teria um alcance trans-histórico? Nos tempos modernos, afirma Meinecke, uma imagem da razão de Estado mais dependente da natureza pessoal do governante – imagem que, segundo ele, fora característica do mundo antigo – teria cedido lugar à “ideia de uma personalidade do Estado supraindividual e autônoma em relação ao respectivo titular do poder” (p. 31). Por outro lado, a modernidade ocidental seria herdeira do “abismo entre céu e inferno, aberto pelo cristianismo” (p. 34) e,

por essa razão, estaria marcada por um “sentimento mais agudo e mais doloroso em relação aos conflitos da razão de Estado com a ética e o direito” (p. 33). Para Meinecke, a “imagem dualista do mundo” (p. 34) legada pelo cristianismo somente imprimirá uma marca decisiva ao pensamento e à prática da razão de Estado com o progressivo desenvolvimento das novas estruturas estatais. Nessa nova conjuntura histórica, criar-se-iam as condições para uma tensão entre um universalismo “monoteísta” e “transcendente” no plano dos valores morais e a necessidade de abrir espaço para as motivações “mundanas” dos novos governantes territoriais. Dada essa dupla condição – associada, por um lado, à consolidação da imagem do Estado como uma entidade suprapessoal e, por outro, à herança do dualismo da visão de mundo cristã num contexto de secularização da vida política – as escolhas decorrentes de uma lógica da ação orientada para preservação do poder político podem ser vistas, simultaneamente, como uma necessidade inescapável e como um “pecado” (p. 33). No Ocidente moderno, a história da ideia de razão de Estado ganharia em dramaticidade e os dilemas morais e políticos por ela suscitados se revelariam em toda a sua extensão, revestindo-se de “um caráter trágico [...] sem equivalente na antiguidade” (p. 34).

Segundo Meinecke, Maquiavel teria sido o primeiro pensador a trazer à luz esses dilemas, deixando, a partir de então, o nervo da vida política inapelavelmente exposto às ambiguidades da razão de Estado. Para ele, o italiano foi o “primeiro descobridor da essência da razão de Estado” (p. 49) e, por conta disso, seu pensamento teria significado “um ponto de inflexão na história do espírito europeu [*der europäischen Geistesgeschichte*]” (p. 46). Desse modo, Maquiavel se torna, no livro, um exemplo acabado do papel que as ideias e os grandes pensadores desempenhariam na história. Com ele, um ponto de vista sistematicamente recusado pela tradição do pensamento político ganharia uma posição

de destaque: o “Estado individual, real” (pp. 405-46) passa a reivindicar o seu lugar numa história em que, aparentemente, só havia espaço para ideias a respeito do “Estado melhor” (p. 406). Ao dar prioridade a essa perspectiva, Maquiavel teria inaugurado o “novo princípio metódico [...] do puro empirismo desprovido de pressupostos [*reinen voraussetzungslosen Empirismus*]” (p. 45). Graças a esse novo enfoque, Meinecke acredita que as questões da política puderam ser abordadas a partir de uma perspectiva que contrariava a propensão jusnaturalista dominante no pensamento político ocidental, uma perspectiva que “brotava com frescor da fonte da vida, das necessidades práticas dos Estados e dos homens de Estado” (p. 405). Nesse sentido, observa, os homens de Estado não teriam muito que aprender com as lições do florentino, pois pouco ou nada do que Maquiavel lhes ensinava, seria para eles, propriamente novo (p. 46). A novidade residiria, antes, no fato de Maquiavel ter ousado não só expressar as ideias decorrentes daquela perspectiva, mas também “inserir-las em um sistema aprofundado no que se refere à concepção de mundo” (p. 45). Isso porque, “até então, a teoria só havia seguido a prática com hesitações” (p. 45). Assim, para reconhecer a radical novidade do pensamento de Maquiavel, seria preciso admitir que “só por meio de sua apreensão como princípio, as tendências históricas adquirem todo o seu poder de impacto e se elevam ao que se pode denominar de ideia” (p. 46).

Se assumimos de forma consequente as posições de Meinecke sobre a novidade do pensamento de Maquiavel, a rigor, não seria exatamente a *história moderna* da ideia de razão de Estado que começaria com o italiano, mas, pura e simplesmente, a *história da ideia* de razão de Estado. Isso porque, admitidas as premissas do historiador, não teria muito sentido falar de uma história da ideia de razão de Estado antes na época moderna. Embora Meinecke não chegue a apresentar a questão nesses termos, parece-me possível afirmar

que, no fim das contas, para ele, as formulações anteriores do problema da razão de Estado²⁰ – seja por acanhamento teórico e apego à vocação idealizante do pensamento político ocidental, seja por limitações, digamos assim, epocais – seriam mais aproximações do que uma apreensão acabada da ideia. A “inflexão na história do espírito” promovida por Maquiavel resultaria de ter sido ele o primeiro pensador a elevar efetivamente o problema da razão de Estado ao patamar de uma ideia. Mais do que uma nova etapa da reflexão sobre um tema intemporal, o seu pensamento teria a força de inaugurar um problema na esfera do espírito e o efeito de desencadear tendências históricas que, até então, permaneciam ignoradas ou latentes. Com Maquiavel, diz Meinecke, “a história do espírito se conecta imediatamente com a história dos Estados [*Staatengeschichte*], como se ambas fossem atingidas por um choque elétrico” (p. 46).

Em que consiste, segundo Meinecke, o conteúdo dessa descoberta da “essência da razão de Estado” realizada por Maquiavel? A resposta a essa pergunta é central, pois a história da razão de Estado na modernidade nos é apresentada no livro, em grande parte, como uma série de variações em torno dos problemas colocados por Maquiavel²¹. Nesse particular, tem uma importância decisiva o lugar que Meinecke atribui, ao lado do par *virtù/fortuna*, à ideia de *necessità* no pensamento do florentino. Meinecke apresenta Maquiavel como um pensador político movido por um ideal ético de regeneração. Um ideal, entretanto, formulado

245

²⁰ Meinecke faz referência sobretudo a autores antigos – Tucídides, Aristóteles, Cícero, Tácito, são alguns dos exemplos citados –, embora também reconheça alguns ensaios de elaboração do problema da razão de Estado no final da Idade Média. Para tanto, ver as páginas iniciais do capítulo sobre Maquiavel.

²¹ Nesse sentido, o capítulo sobre Maquiavel me parece uma via de acesso privilegiada às questões que ocupam Meinecke no livro. Uma via tão importante quanto a introdução teórica sobre a essência da razão de Estado. A abordagem desse capítulo favorece uma visualização do livro a partir daquilo que ele pretende ser, isto é, uma obra de história. Em Meinecke, as preocupações de ordem filosófica se colocam por intermédio de sua reflexão histórica.

segundo valores essencialmente terrenos e pagãos cuja expressão mais acabada estaria na noção de *virtù*. A ideia de *virtù*, segundo Meinecke, compreenderia um conjunto de princípios éticos que, no pensamento de Maquiavel, conviveriam ao lado da antiga esfera da religião e da moral tradicional. Todavia esta seria uma convivência hierárquica, porque, para o autor florentino, o campo da *virtù* ocuparia uma posição superior. Nele, se encontraria “a fonte de vida do Estado, do *vivere politico*” (p. 39); nele, estaria depositada a sua crença na possibilidade de regeneração de um povo. Associada a esse “novo idealismo político”, Meinecke acreditava poder discernir “a grave problemática inerente à razão de Estado” (p. 40). Ao afirmar a primazia da esfera da *virtù*, Maquiavel teria aberto o caminho para subordinar os preceitos da religião e da moral aos fins ditados por uma ética de Estado. Consideradas a partir dessa ótica, até mesmo as violações daqueles preceitos poderiam ser justificadas. Outro não seria o resultado da teoria sobre a relação entre *virtù* e *fortuna*. Na luta contra os reveses do destino, a *virtù* estaria em pleno direito de usar todas as armas, inclusive as tidas como condenáveis. Para Meinecke, nesta teoria se encontrava o “pressuposto do descobrimento da essência da razão de Estado” (p. 43). Mas, o passo verdadeiramente decisivo, Maquiavel teria dado ao incorporar um terceiro termo à sua discussão: a noção de *necessità*.

Com a introdução do tema da *necessità*, a interpretação de Meinecke sobre os vínculos entre política e ética no pensamento de Maquiavel se torna mais nuançada. Para além do problema da subordinação ou da violação dos valores morais e religiosos em nome da primazia concedida a uma ética de Estado pagã, estaria em jogo o reconhecimento do imperativo das circunstâncias na ação política e da força das injunções causais na atividade do Estado. A perturbadora novidade de Maquiavel não estaria tanto em seu “antigo idealismo de Estado pagão” (p. 53) com sua aposta

na regeneração política da Itália, mas sobretudo no “antigo realismo pagão de sua arte política [*Staatskunst*]” (p. 53). Segundo Meinecke, entre *virtù* e *necessità*, a relação seria semelhante à existente entre “a esfera dos valores e a da conexão causal, que oferece os meios e as possibilidades para realização dos valores” (pp. 43-44). Nessa perspectiva, a ação estatal depende, a cada momento, dos riscos e das oportunidades que as circunstâncias particulares colocam para a manutenção do poder político. Tais circunstâncias determinariam não apenas os limites do agir, mas também as condições do seu sucesso. Assim, a realização de valores estaria condicionada pelo “mecanismo causal” (p. 47) da *necessità* e pelas imposições conjunturais em que se veria enredado todo agente empenhado em conservar o poder político. Por outro lado, essa mesma “maldição da *necessità*, da necessidade de Estado” (p. 44) ensinaria que, quando a conjuntura das lutas em torno do poder exigisse, não seria preciso agir moralmente.

247

A partir de Maquiavel, o choque entre as exigências concretas da nova arte política e o universalismo das ideias religiosas assumiria, então, a força de um princípio constitutivo da vida histórica, e, com isso, os conflitos inerentes à cultura moderna ganhariam a frente da cena. Com efeito, uma coisa seria que “na política a lei ética fosse violada somente nos fatos”, outra que “se pudesse justificá-la com base em uma ‘necessidade’ inevitável” (p. 46). Isso porque,

No primeiro caso, a lei moral permanecia incólume na sacralidade absoluta que lhe é própria, como uma espécie de necessidade supraempírica. Agora, porém, essa necessidade supraempírica era rompida por uma necessidade empírica e o mal se apoderava de um lugar ao lado do bem, onde, então, portava-se como um bem, ou, no mínimo, como um meio indispensável para manutenção de um bem. As potências do pecado, fundamentalmente

domadas pela ética cristã, conquistavam uma fundamental vitória parcial e o demônio invadia o reino de Deus. Tinha início toda a ambiguidade da cultura moderna, o dualismo de critérios de valor empíricos e supraempíricos, absolutos e relativos de que ela padece (p. 46).

248 Para Meinecke, o pensamento de Maquiavel ultrapassa em muito seus propósitos imediatos, abrindo um caminho que teria determinado o curso da história futura. Seu projeto de regeneração pela *virtù* de uma Itália decaída, nos diz ele, acabou esquecido, o que não teria impedido que sua reflexão trouxesse, de uma vez por todas, para o centro da vida histórica “o problema universal da razão de Estado e, em particular, da inevitabilidade, da necessidade no agir estatal” (p. 447). Maquiavel não teria apenas uma posição pioneira na história da ideia de razão de Estado, ele prefiguraria seus rumos subsequentes. Como observa Meinecke, “o que há de particular e historicamente poderoso em Maquiavel é o fato de que esse primeiro descobridor da essência da razão de Estado também já atravessava todas as alturas e profundezas a que ela conduz” (p. 49). Nesse sentido, a discussão sobre o florentino antecipa as principais linhas de força das tensões entre ética e política que serão exploradas ao longo do livro. Essas tensões, a meu ver, se alimentam de dois fatores principais, explorados desigualmente na leitura de Meinecke sobre Maquiavel. A rigor, a exata diferenciação entre esses dois fatores tem algo de artificial, visto que, frequentemente, estão entrelaçados na exposição do problema. Por outro lado, parece-me que essa distinção se justifica quando consideramos o lugar que eles ocupam no quadro mais geral que Meinecke apresenta sobre os dramas históricos e políticos da modernidade. Em primeiro lugar, como se pode ver na citação precedente, Meinecke acreditava que, no pensamento de Maquiavel, a prioridade do bem ético universal sobre o bem político particular se

dissolvia, ou, pelo menos, se tornava suficientemente diluída para que a própria ideia de bem assumisse matizes antes impensáveis. Assim, a base hierárquica da convivência entre as diferentes finalidades da vida no interior da tradição judaico-cristã se tornaria problemática, dando lugar a esferas de valor paralelas, em relativo pé de igualdade e, a depender das circunstâncias, potencialmente conflitantes. Nesse contexto, as escolhas referentes ao bem do Estado poderiam divergir das normas de conduta da religião e da moralidade e, no fim das contas, entrar em rota de colisão com elas. A segunda fonte das tensões entre ética e política encontra sua expressão mais acabada na própria ideia de *necessità*. Nesse caso, a ênfase se coloca menos nos conflitos entre “critérios de valor” divergentes do que na ideia de “necessidade de Estado” (*Staatsnotwendigkeit*) e em seu “mecanismo causal”, para retomar expressões anteriormente citadas. O agente político seria inevitavelmente levado a uma violação da norma moral ou religiosa, quando, nas disputas conjunturais de poder, “a necessidade de autoafirmação do Estado o exigisse” (p. 47). Claramente, como disse há pouco, esses fatores estão entrelaçados: a colisão entre fins conflitantes resulta das imposições que se colocam à ação nas circunstâncias em que se dá a luta pelo poder político; a afirmação categórica da “necessidade de Estado”, por sua vez, só é compreensível em um contexto em que o “bem político” seja concebido com algum grau de autonomia em face de outros critérios de valor.

A transposição desses impasses para outro plano – que abarcar não só a vida política, mas o conjunto da existência histórica – permite a Meinecke pensar a descoberta por Maquiavel da essência da razão de Estado como o ponto de partida de um “processo trágico, uma luta sempre repetida contra as potências invencíveis do destino” (p. 25). Maquiavel, segundo Meinecke, abordava a partir de uma perspectiva unilateral os dilemas que o seu pensamento trazia à tona.

Ou seja, tinha seu interesse voltado exclusivamente para as questões da política (p. 120). Agindo assim, ao mesmo tempo que “liberava a esfera política de todos os obstáculos não políticos, [...] evocava antinomias e conflitos na vida humana como um todo” (p. 120). As contradições entre moralidade e política, surgidas no contexto do Renascimento italiano e no interior de um projeto de renovação cívica de inspiração pagã, alcançariam, portanto, o seu verdadeiro impacto no âmbito da “história universal”. A meu ver, o caráter trágico do processo que, segundo Meinecke, Maquiavel inaugura pode ser considerado como um desdobramento e uma ampliação nesse novo plano dos fatores de tensão entre ética e política suscitados pelo autor italiano na esfera da vida do Estado. Na economia geral do livro, não há qualquer equilíbrio no peso atribuído a cada um dos fatores há pouco destacados – o choque entre “critérios de valor” divergentes, por um lado, e os imperativos causais da necessidade, por outro. Mesmo assim, parece-me que ambos, ainda que de forma desigual, se fazem sentir no retrato que Meinecke compõe da modernidade como crise. Por um lado, a contradição entre os critérios da ação política e os princípios morais e religiosos seria apenas uma das possibilidades do conflito entre os fins que regem diferentes esferas da vida. Segundo Meinecke, graças à “grandiosa unilateralidade” de Maquiavel,

[...] após a desintegração da unidade cultural da Idade Média, todas as diversas esferas da vida conquistaram, pouco a pouco, sua autonomia e liberdade de movimento, alcançando, com isso, um florescimento inédito; ao mesmo tempo, porém, acendeu-se uma luta entre as esferas da vida que ameaçava o conjunto da vida em comum, tornando-se o problema da humanidade moderna (p. 120).

O fato de que as diferentes esferas da vida se tornem independentes entre si e cada uma delas venha a ser guiada

por uma lógica própria abre caminho para a colisão entre cursos de ação alternativos que colocam exigências mutuamente excludentes, porém “justificadas” de acordo com os fins que governam os diferentes âmbitos da existência humana. Esses conflitos poriam em evidência o fato de que “todo agir pautado por fins supraindividuais tem [...] uma tendência à objetividade” (p. 478), exigindo do ator que persegue tais objetivos obediência à lógica que rege o âmbito no qual se desenvolve a ação. A “luta entre as esferas da vida” obrigaria o agente a se confrontar com a possibilidade e, mais do que isso, com a necessidade de, em determinadas circunstâncias, assumir uma “culpa trágica” (p. 478), ou seja, uma culpa pela violação consciente e inevitável de um preceito ético, em função das exigências da ação numa esfera particular da vida. As contradições entre política e moralidade, política e religião compreenderiam, portanto, uma mera parcela dos conflitos entre esferas da vida despertados na época moderna. Essa não será, entretanto, a linha predominante da análise de Meinecke, quando aborda a natureza trágica dos processos históricos deslanchados pela descoberta da ideia de razão de Estado. Na concepção do livro, prevalece uma versão, por assim dizer, mais rígida da “luta entre as esferas da vida”; versão esta que, no fim das contas, altera a substância mesma do problema. Para ele, a tragicidade desses processos seria, em primeiro lugar, o desdobramento de uma característica que, desde o começo, a vocação realista do pensamento de Maquiavel já teria reconhecido: “a necessidade e a inevitabilidade *de fundo natural* [*die naturhafte Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit*] do agir de acordo com a razão de Estado” (p. 105; grifo meu). Nessa perspectiva, a “objetividade dos fins supraindividuais” antes mencionada adquire a rigidez de uma espécie de causalidade mecânica, similar àquela vigente na natureza. A insistência de Maquiavel no papel da *necessità* na vida política poria em evidência um fato fundamental: de que “o Estado quando

aspira ao poder não age, inerentemente, em termos éticos, mas de forma elementar, a partir de uma necessidade natural simplesmente imperiosa” (p. 479). Aqui, o trágico já não advém, prioritariamente, de uma autonomização das diferentes “esferas da vida” e do inevitável confronto entre lógicas de ação governadas por critérios próprios e, a depender das circunstâncias, conflitantes. O conflito, nesse contexto, ganha uma feição inteiramente distinta: agora, um encadeamento causal alheio a opções de valor se oporia à livre condução da vida orientada por escolhas morais. Nesse caso, a polaridade entre ética e política, entre normas morais e necessidade de Estado, encontra sua formulação mais abstrata na “assustadora antinomia entre os ideais da razão ética e os processos fáticos e as conexões causais da história” (p. 509). O dualismo entre *kratos* e *ethos* seria, portanto, uma das faces das antinomias que teriam sido despertadas pela descoberta moderna da ideia de razão. Na análise de Meinecke, essa contraposição se desdobra numa série de outras antíteses que, embora frequentemente sobrepostas umas às outras, não são apenas sinônimas: assim, no seio da vida estatal, necessidade e liberdade, causalidade e ideal, natureza e espírito, ser e deve-ser conviveriam de forma instável e precária, em busca de um equilíbrio nem sempre alcançado. Essas polaridades, uma vez despertadas pela descoberta moderna da ideia de razão de Estado, imprimiriam à sua história um caráter trágico. A vida histórica, com isso, se torna o palco do choque entre potências contrapostas e governadas por princípios que, na sua essência, se excluíam mutuamente. O caráter trágico da história da ideia de razão de Estado seria o resultado do desatar, no seio da própria cultura, de forças elementares, regidas por uma necessidade incontornável e, no fim das contas, culturalmente cegas. Nesse contexto, os meios colocados pela própria cultura moderna a serviço da sua autoconstrução se emancipariam dessa tutela e, deixando de ser governados pelos

processos culturais, lhes imporiam uma direção destrutiva. Voltarei a esse ponto mais adiante.

História da razão de Estado: potências ideais e efeitos demoníacos

A partir da “descoberta” de Maquiavel, a narrativa de Meinecke apresenta-se como uma história das diferentes tentativas de elaborar, no plano das ideias, a cisão entre poder e moralidade, aberta pela moderna ideia de razão de Estado. Essa história, já sabemos, terá um enredo trágico, pois tratará do fracasso inevitável dos esforços reiterados – e, às vezes, bem-sucedidos – de lançar uma ponte entre *kratos* e *ethos*. Como veremos, na trama do livro, os impactos trágicos do problema da razão de Estado culminam numa espécie de autoengano do pensamento histórico e filosófico alemão do século XIX e em sua crença na possibilidade de conciliação entre real e ideal, entre moralidade e política.

Três grupos de autores ganharão destaque na narrativa proposta por Meinecke²². Em primeiro lugar, aqueles que teriam sentido mais intensamente a cisão introduzida pela descoberta da essência da razão de Estado e que, portanto, acabariam, numa medida maior ou menor, por expressar suas ambiguidades e sua dimensão trágica. Tal é o caso de pensadores como Boccacini, Campanella e Frederico, o Grande. Em segundo lugar, estão aqueles autores que haveriam favorecido o desenvolvimento do espírito histórico moderno e do seu relativismo. Deste grupo fazem parte, antes de tudo, os pensadores ligados à doutrina dos interesses de Estado, a qual, segundo Meinecke, constituiria um “estágio inicial do historicismo moderno” (p. 25). Em escritores como Heinrich von Rohan, Gatién des Courtilz de Sandras, Jean Rousset,

253

²² Essa apresentação dos três principais grupos de autores discutidos no livro é tributária da caracterização de Felix Gilbert (1977, p. 77) das três principais questões do livro.

uma possibilidade já contida na ideia de razão de Estado teria recebido um impulso particular: neles, “o empirismo político fortaleceu também o sentido do individual e do singular na vida política” (p. 197). A noção de “interesse de Estado”, ao favorecer uma consideração das prioridades dos Estados particulares em função das especificidades de sua estrutura e de suas circunstâncias, permitiria romper com os modelos universalistas do pensamento – como seria o caso da tradição do direito natural dominante no campo da reflexão política –, abrindo o caminho para uma consideração da história em termos da individualidade dos seus agentes e eventos. *Grosso modo*, esses dois conjuntos de autores correspondem às duas linhas mestras da investigação, indicadas pelo próprio Meinecke na abertura do livro: “o problema das relações entre política e moral” e o “estabelecimento de uma conexão entre política e história, entre a ideia de razão de Estado e a ideia do historicismo” (p. 23). Como já observei no início deste artigo, a tentativa de estabelecer os vínculos entre a moderna arte da política e a concepção historicista da história foi, segundo o próprio Meinecke, o ponto de partida do livro (p. 25). No entanto, como ele mesmo admite, o projeto foi alterado pela frustração das expectativas despertadas com a Primeira Guerra Mundial e pelo colapso e catástrofes que esta trouxe consigo (pp. 25-26). Como resultado, a atenção dedicada aos dois temas é francamente desigual. A análise das relações entre política e moralidade na história das ideias europeia domina amplamente o conjunto do volume, cabendo à discussão sobre os laços entre política e história um lugar secundário²³.

A esses dois grupos é preciso acrescentar um terceiro, que aparece destacado dos demais, inclusive na própria

²³ Para uma breve discussão sobre as modificações entre a concepção inicial do livro e o resultado final, ver Gilbert (1977, pp. 76-78). Para Gilbert (p. 78), em função dessas mudanças, o livro seria “mais uma coleção de ensaios em torno de um tema do que um todo solidamente articulado”.

organização do texto. Refiro-me aos autores pertencentes ao universo intelectual do idealismo e do historicismo alemão – Hegel, Fichte, Ranke e Treitschke – aos quais está dedicada a terceira e última parte do livro, “Maquiavelismo, idealismo e historicismo na Alemanha moderna”. Herdeiros de concepções sobre o Estado e a história gestadas no interior da própria ideia de razão de Estado, tais autores teriam procurado, de forma inédita, superar as ambiguidades do maquiavelismo, reassociando poder e moralidade e justificando de um ponto de vista ético a *Machtpolitik* e o *Machtstaat*. O fato de que esses autores compoñham um grupo, sob certos aspectos, destacado dos demais é, a meu ver, o resultado de que, sob certos aspectos, a discussão antecedente converge para eles²⁴. Assim, a análise das relações entre política e moralidade e entre política e história na época moderna encontra um dos seus pontos últimos de referência na tentativa de promover uma revisão dos pressupostos da *Machtpolitik* e uma crítica da sua “falsa idealização” (p. 505) pelo pensamento histórico germânico.

255

Para Meinecke, três autores ocupam um lugar proeminente na história da ideia de razão de Estado, eles seriam os seus “pontos mais culminantes” (p. 430): Maquiavel, Frederico, o Grande e Hegel. Cada um deles representa um momento da história da cisão entre poder e moralidade, do dualismo da cultura moderna; uma história em que, de certa maneira, o fim se reencontra com o começo, só que num patamar distinto.

²⁴ Carl Schmitt (1994, p. 58), nesse sentido, parece-me apenas parcialmente certo quando afirma que “o centro de gravidade da obra reside com um peso excessivo na sua primeira metade e no capítulo sobre Frederico, o Grande”. A seu juízo, o espaço dedicado no livro aos autores do período de ascensão do absolutismo e ao monarca prussiano confirmaria a inadequação do uso do conceito de razão de Estado para tratar de tantos séculos de história das ideias políticas e, em particular, do século XIX. O reconhecimento desse desequilíbrio em termos do número de páginas não nega a importância central da última parte do livro na economia geral do texto: em alguma medida, ela constitui o polo de atração da obra.

Maquiavel, a quem caberiam os méritos da descoberta, não teria sido capaz de reconhecer os perigos contidos no governo da razão de Estado. Seu pensamento seria por demais otimista em relação ao papel da *necessità* na ação humana (p. 47) e por demais voltado para o seu projeto de regeneração cívica da Itália para que tal reconhecimento fosse possível. Além disso, como vimos antes, a unilateralidade da sua perspectiva não lhe teria permitido vislumbrar as antinomias e os impasses que a sua descoberta inaugurava.

256

Frederico, o Grande, ao contrário, aparece no relato de Meinecke como aquele que viveu com mais intensidade a cisão instaurada pela razão de Estado. Nele, o reconhecimento da necessidade política estaria associada a uma primazia dos interesses de Estado sobre as motivações pessoais e dinásticas. Com Frederico, os interesses de Estado ganhavam, portanto, uma feição mais impessoal, e a própria ideia de razão de Estado tenderia a se vincular à imagem do “Estado como potência vital superior e impositiva” (p. 365), dotada de personalidade própria. Esse movimento no sentido de dissociar o Estado da pessoa do governante, de reconhecer nele uma “forma de vida fixa, superior, suprapessoal” (p. 283) traria consigo duas consequências: por um lado, reforçar o caráter necessário e a rígida conexão causal própria à razão de Estado; por outro, “supera[r] a indigente limitação da razão de Estado à mera tarefa de garantia imediata do poder” (p. 333), abrindo a possibilidade de ampliar os horizontes do “*Machtstaat*” no sentido de um “*Kulturstaat* [Estado de cultura]” (p. 333). Assim, o fortalecimento do Estado e a possibilidade crescente de concebê-lo como uma entidade suprapessoal teriam criado as condições para maior etificação da vida estatal, sobretudo no plano da política interna. Como observa Meinecke, “uma vez que o Estado se tornava mais poderoso, ele também podia se tornar mais ético e mais liberal, embora apenas no âmbito, agora, inteiramente dominado pelo seu poder, no interior de suas próprias

fronteiras” (p. 336). Frederico, em sua ação e em seu pensamento, seria, simultaneamente, uma expressão e um protagonista desse movimento.

Dessa forma, Frederico se apresenta, no relato de Meinecke, dividido entre sua condição de homem e de estadista, de filósofo e de príncipe. Como governante, se vê na condição de um “servidor do Estado”, submetido aos imperativos do poder político; como homem das Luzes, se acredita responsável por um projeto político inspirado nos ideais humanitários e racionalistas do seu século. Para Meinecke, Frederico jamais teria conseguido reduzir essas duas faces a uma unidade coerente. Essa divisão, segundo Meinecke, deixará sua marca na formação do Estado e da nação na Alemanha, cuja história será pontuada pelo “dualismo de Maquiavel e Anti-Maquiavel que Frederico implantou neles” (p. 366). De todos os autores analisados no livro, o monarca prussiano é o que aparece mais profundamente marcado pelas tensões e ambiguidades da ideia de razão de Estado. Sem jamais renunciar às suas convicções humanitárias e morais, Frederico teria sido continuamente obrigado a, “em caso de necessidade de Estado, tomar sobre si o conflito entre moral individual e interesse de Estado, realizando, assim, um sacrifício trágico” (p. 48). Em última análise, o saldo das divisões que marcariam o pensamento político e a ação do monarca seria uma “vitória de Maquiavel sobre Anti-Maquiavel” (p. 366). Seguidor de Maquiavel a despeito de sua própria vontade, Frederico, o trágico Anti-Maquiavel do Século das Luzes, torna-se, na narrativa de Meinecke, a encarnação viva das ambivalências e dos impasses da cultura moderna e, ao mesmo tempo, o exemplo acabado da natureza incontornável e da força imperativa da moderna necessidade de Estado. Por outro lado, mesmo derrotado por Maquiavel, Frederico apontaria para a possibilidade de conceber a razão de Estado para além do bruto naturalismo de uma necessidade de fundo mecânico ou instintivo. Sua

razão de Estado não se esgotaria no frio interesse de poder, mas buscaria se elevar ao plano dos ideais éticos. Em alguma medida, “Anti-Maquiavel também venceu Maquiavel” (p. 366) e Frederico teria conseguido dar ao Estado “um conteúdo muito mais ético do que antes” (p. 366).

258

Hegel, por fim, representaria uma tentativa de transpor o abismo aberto por Maquiavel, estabelecendo uma ponte entre poder e moralidade. Segundo Meinecke, a história do pensamento político está marcada desde o Renascimento pela drástica oposição entre o racionalismo da ideia do direito natural – com sua reivindicação de uma medida normativa para julgar a correção moral das experiências concretas – e o empirismo da reflexão fundada na prática efetiva da política – com sua afirmação das exigências imediatas dos fatos da vida histórica. Se, como vimos, em Frederico essa polaridade teria encontrado seu ponto culminante, com Hegel ela alcançaria uma espécie de “solução”. Nele, o reconhecimento da individualidade da vida histórica ocorreria no interior de uma filosofia da identidade, que procuraria reconciliar o real e o ideal. No sistema de Hegel, “cessa o velho dualismo entre o Estado individual, real e o Estado melhor, racional”, pois “o Estado real era o Estado racional” (p. 427). Dessa forma, o problema da razão de Estado e suas dramáticas ambiguidades são, por assim dizer, redimidas. A individualidade da experiência histórica vem a ser legitimada como parte de um processo racional capaz de conciliar, numa unidade englobante, o particular e o universal, o acidental e o necessário. Ao estabelecer uma “relação entre realidade e razão inteiramente nova e, até então, jamais imaginada” (p. 409). Hegel torna-se, na análise de Meinecke, uma espécie de divisor de águas na história do pensamento político. A conjugação de empirismo e idealismo de sua filosofia política lhe teria permitido não só resgatar e enaltecer o sentido de realidade do pensamento de Maquiavel, mas também reconciliá-lo com as exigências da razão moral. Como observa o

historiador, “aconteceu algo de novo e grandioso, o maquiavelismo foi reintegrado em conexão com uma concepção de mundo idealista, que abrangia e, ao mesmo tempo, corroborava todos valores éticos” (p. 411). Por conta disso, Hegel, à semelhança de Maquiavel, tenderia a passar por cima dos grandes dilemas suscitados pelo problema da razão de Estado, promovendo uma espécie de “legitimação de um filho bastardo” (p. 411). Tal postura acabaria por ignorar a “perturbadora conexão entre bem e mal” que seria atestada por “toda experiência da vida e da história” (p. 432), lançando “uma luz embelezadora sobre a face natural e noturna da razão de Estado” (p. 432). O dualismo da cultura moderna seria assimilado e superado no interior de “uma ética e uma concepção de mundo monistas e, em última análise, panteístas” (p. 419). Hegel, em particular, e o idealismo alemão, de modo geral, desconsiderariam as contradições e ambiguidades características da política moderna em favor da etificação do Estado, acabando por contribuir para uma supressão dos freios do poder.

Para Meinecke, no entanto, não foi apenas o hegelianismo que afrouxou os limites impostos ao poder. Segundo ele, “as duas grandes ideias do espírito alemão moderno” (p. 442), identidade e individualidade, deram impulso, no fim das contas, a esse movimento. A primeira, ocultando e justificando os perigos contidos no *Machtstaat* e em sua *Machtpolitik*, em nome de uma unidade entre o real e o racional; a segunda, aceitando a tentação de legitimar as violações de princípios morais gerais, em nome do direito à autodeterminação do Estado como individualidade ética. Ao postularem uma convergência final entre poder e moralidade, tanto o idealismo quanto o historicismo trariam consigo “o grave risco de embotar o sentimento moral e de lidar de forma ligeira com os excessos da política de poder” (p. 433).

No entanto, para Meinecke, a “hipertrofia da moderna razão de Estado” (p. 499) não poderia ser exclusivamente

atribuída aos descaminhos do espírito e da política germânicos. Como observa Federico Chabod (1973, p. XXII), Meinecke faz um esforço para ir além do problema alemão, considerando a sua questão do ponto de vista das tendências mais gerais do desenvolvimento histórico europeu. Segundo Meinecke, o potencial elementar e destrutivo da razão de Estado sempre foi confrontado, ao longo da história moderna, por uma série de “potências ideais” que conseguiram “fazer contrapeso a esse efeito demoníaco” (p. 483). Apesar de sua face noturna, a razão de Estado, até o século XIX, havia desempenhado, nos diz ele, um importante papel na construção do mundo moderno:

“ela havia edificado não só o poder, mas também a grande empresa [*Grossbetrieb*] racional do Estado moderno. Havia contribuído para a edificação do espírito moderno, fomentado a liberdade de pensamento, o utilitarismo e a racionalização do homem moderno” (p. 483).

260

Porém, com a entrada em cena, a partir da segunda metade do século XIX, de três grandes novas forças históricas – militarismo, nacionalismo e capitalismo –, rompe-se, segundo Meinecke, o equilíbrio até então mantido entre os “efeitos construtivos” e os “efeitos dissolventes” da razão de Estado (p. 483). Ao ampliar drasticamente os instrumentos de poder à disposição do Estado, ao mobilizar militarmente um contingente cada vez maior da população nacional, ao radicalizar as paixões políticas envolvidas nos conflitos, esses novos fenômenos teriam aumentado o potencial dissolvente da razão de Estado, liberando de toda a restrição as tendências naturais e elementares nela abrigadas. Sem encontrar qualquer força eficaz contra sua vertente “demoníaca”, a razão de Estado se mostraria “não só destituída de cultura mas também contrária à cultura” (p. 104). Com isso, as “potências ideais”, que, no passado recente, teriam exer-

cido um papel de contrapeso, se veriam, agora, curvadas sob o jugo do brutal naturalismo de um *kratos* desenfreado, cujo poder destrutivo seria, no fim das contas, multiplicado pelos próprios avanços do espírito humano:

A totalidade das relações de vida, Estado e sociedade, economia, técnica e espírito transformaram-se, a partir da segunda metade do século XIX, de modo fundamental, e desembocaram em um desenvolvimento crescentemente acelerado, que impulsionava o que chamamos de civilização para alturas cada vez mais elevadas, mas que ameaçava lançar abaixo o que chamamos de cultura, assim como o Estado e a sociedade (pp. 482-83).

No quadro que se consolida com a Guerra de 1914, a ação humana verdadeiramente livre, capaz de imprimir alguma direção ao curso da história, seria, numa proporção crescente, refém do encadeamento do acontecer. Como observa Meinecke, “mesmo os homens de Estado mais fortes encontram-se submetidos a poderes que eles bem podem atizar e intensificar, mas não mais dirigir” (p. 497)²⁵. Nesse contexto, “a velha luta entre liberdade e necessidade, entre *virtù* e fortuna” se apresentaria em sua “mais potente dimensão” (p. 491), adquirindo, assim, um impacto renovado e intensamente dramático. Na guerra potencializada pelos meios industriais de destruição e pela mobilização das massas nacionais, esse fato se tornaria patente. Os novos conflitos bélicos dariam vazão a uma variante selvagem da *Machtpolitik*, movida por um apetite de poder desatado e fora de controle, que,

261

²⁵ Meinecke faz uma observação semelhante ao se referir ao impacto das “forças e ideias liberais, democráticas, nacionais e sociais” (p. 498). Segundo ele, tais forças teriam significado, num primeiro momento, um efetivo “enriquecimento” (p. 498) da vida estatal no campo político e ideológico. Na sequência, porém, diz ele, elas “desenvolveram o seu avesso e puseram a razão de Estado em contato com poderes que não domina mais por completo” (p. 498).

contraditoriamente, ameaçaria arrastar consigo, rumo ao abismo, a própria organização estatal da vida coletiva. Com o serviço militar obrigatório, a nacionalização dos conflitos e a amplificação tecnológica do potencial de destruição bélico, nos diz Meinecke, “a guerra como um todo, este último e mais potente meio da razão de Estado, já não era mais um elemento submetido ao cálculo, era um poder demoníaco que zombava de toda razão de Estado refreadora” (p. 496).

262 Apesar do evidente pessimismo quanto aos rumos tomados pela história europeia, a imagem de uma razão de Estado hipertrofiada e selvagem não constitui a palavra final de Meinecke sobre os impasses que o livro nos apresenta. O seu juízo negativo sobre a prática da razão de Estado no início do século XX não o conduz a uma recusa do conceito de razão de Estado. Na análise de Meinecke, este conceito se mantém relevante, é claro, de um ponto de vista historiográfico, como ferramenta para a compreensão da história da época moderna e da crise da modernidade. Mas não só. Como veremos, o conceito de razão de Estado também é valorizado de um ponto de vista ético-político – como referência normativa em face dos dilemas do presente – e de um ponto de vista histórico-filosófico – como o eixo de uma ontologia da história. Meinecke, apesar da avaliação sombria a respeito dos rumos da política de poder, acreditava vislumbrar uma possível saída para a crise na própria noção de razão de Estado. A ideia de uma “razão de Estado refreadora”, porém impotente diante de forças que não mais domina, aponta para uma alternativa à virulência destrutiva de uma razão de Estado desenfreada. Daí seu empenho no final do livro em afirmar a possibilidade e a necessidade de uma “razão de Estado bem compreendida” (p. 506). Mas, afinal, o que está em jogo na defesa desta proposta? Creio que a resposta a essa questão permitirá aprofundar a discussão sobre o “autoexame do historicismo” (p. 501), para o qual o próprio Meinecke afirma contribuir com o seu livro.

Isso nos conduz, para concluir, de volta às digressões sobre a “essência da razão de Estado” que abrem o volume.

Autoexame do historicismo: entre *kratos* e *ethos*

Imagino não ser difícil reconhecer que a especificidade do retrato que “A ideia de razão de Estado na história moderna” apresenta sobre as relações entre ética e política resulta, em grande medida, da enorme ambiguidade que a noção de poder assume no livro – e, com ela, as ideias correlatas de Estado, *Machtstaat* e *Machtpolitik*. O poder é, simultaneamente, a condição de realização de finalidades éticas na vida política e a força que conduz à inevitável violação dos princípios morais e jurídicos; o recurso necessário para o sucesso da ação política livre – capaz de imprimir às circunstâncias uma direção ideal – e o fator que torna a ação presa de uma necessidade conjuntural – capaz de sujeitar o curso do acontecer ao governo de uma causalidade cega; o instrumento a que, na política, o espírito tem de recorrer para levar adiante a edificação da cultura e a potência que conduz os avanços da civilização rumo ao estado de natureza. Quero crer que essa ambiguidade, ao menos em parte, reside no fato de que o poder se apresenta, em Meinecke, simultaneamente, como um fator constitutivo da essência do Estado e como um instrumento da sua ação. Com efeito, quando considerada do ponto de vista de *kratos*, a luta pelo poder pode ser vista como um fim em si mesma, pois está em conformidade com aquilo que, para o Estado, constitui “o pressuposto primeiro e elementar, tornar-se poderoso” (p. 468). Ao mesmo tempo, a partir da perspectiva de *ethos*, não há sentido em buscar o poder por si só, “mas apenas como meio indispensável para a finalidade do bem comum” (p. 6). Se é verdade, como Meinecke defende em diversas oportunidades, que *kratos* e *ethos* se combinam na constituição do Estado, compondo em conjunto a sua essência, a ideia de que o “poder é o mais originário, o mais imprescindível e o mais duradouro fator essencial do Estado” (p. 468) permite pensar uma inversão

na relação entre meios e fins. Em determinadas situações – sobretudo naquelas em que o jogo das circunstâncias traz para frente da cena a luta pela sobrevivência política do Estado e, portanto, coloca no horizonte, ainda que longinquamente, uma ameaça àquilo que este possui de mais elementar e básico –, a conservação da simples existência estatal falaria mais alto do que a realização de finalidades éticas e a defesa da ordenação jurídica da vida coletiva. Com isso, o poder, de meio inevitável para consecução de fins morais, se veria, inevitavelmente, convertido em um fim em si mesmo. Como observa Meinecke:

Quando se exerce adequadamente a razão de Estado, o poder livre e desatado deve, na verdade, ser apenas o meio para impor pela violência as necessidades vitais do Estado que não podem ser asseguradas por vias jurídicas. Porém, esse meio, uma vez liberado dos grilhões jurídicos, ameaça tornar-se um fim em si mesmo e o Estado rompe e transborda os limites de que não poderia prescindir (p. 17).

264

Ao adotar essa imagem ambivalente do poder, Meinecke se distancia claramente das concepções que haviam marcado sua reflexão historiográfica anterior, aproximando-se de uma posição que ele mesmo designará como um “novo dualismo” (p. 501). Com essa proposta, de um “novo dualismo”, ele imagina ser possível ir além das duas tentativas de enfrentar a tensão entre *kratos* e *ethos* que teriam prevalecido no mundo ocidental. Por um lado, a tendência, dominante na maior parte do Ocidente, de contrapor a experiência política concreta a um ideal normativo abstrato. Disso resultaria um “dualismo inorgânico” (p. 501), em que modos de pensar antitéticos, “o jusnaturalista e o político-empírico” (p. 501), se encontrariam em contínua contraposição, sem qualquer possibilidade de conciliação. Por outro, o caminho particular trilhado pelo pensamento histórico alemão, com a aposta do historicismo e, sobretudo,

do idealismo em uma “unidade orgânica do pensamento” (p. 501). Nesse caso, o resultado seria a crença, construída a partir das ideias de individualidade e identidade, de que seria possível apreender, “ao mesmo tempo, Céu e Inferno, realidade e ideal na vida histórica como necessariamente correspondentes” (p. 501). Ambas as tentativas, sustenta Meinecke, teriam fracassado. O jusnaturalismo ocidental seria impotente diante da vida política real e incapaz de deter o processo de hipertrofia da moderna razão de Estado; o pensamento histórico alemão, inversamente, teria estimulado uma equivocada etificação da política de poder, favorecendo um maquiavelismo de natureza puramente destrutiva. O “novo dualismo” representa, na visão de Meinecke, uma via de superação dos impasses a que as duas soluções anteriores teriam conduzido, oferecendo, assim, ferramentas intelectuais para enfrentar os dilemas da modernidade. O seu enquadramento do problema da razão de Estado é uma clara expressão desse “novo dualismo” e de suas implicações para a compreensão do mundo da política e também do próprio acontecer histórico:

265

Entre *kratos* e *ethos*, entre o agir de acordo com o instinto de poder [*Machttrieb*] e o agir de acordo com a responsabilidade ética, existe nas alturas da vida estatal uma ponte que é, justamente, a razão de Estado, a consideração daquilo que é adequado, útil, saudável, daquilo que o Estado tem que fazer para, a cada momento, atingir o *optimum* de sua existência. Nisso reside o enorme significado, não só histórico, mas também filosófico, do problema da razão de Estado [...]. É justamente nesta ponte que se veem de forma particularmente clara as dificuldades assustadoras e profundamente perturbadoras que traz consigo a justaposição na vida humana de ser e dever-ser, causalidade e ideal, natureza e espírito. A razão de Estado é uma máxima do agir da mais alta duplicidade e polarização,

ela tem uma face voltada para a natureza e outra para o espírito, e tem, por assim dizer, uma seção central em que o natural e o espiritual se sobrepõem (pp. 5-6).

266 Uma leitura atenta do trecho anterior permite entrever que o alcance desse “novo dualismo” não se restringe ao campo da política. As ambivalências da razão de Estado ofereceriam um ponto de vista privilegiado para abordar polaridades que afetariam, em última análise, o conjunto da “vida humana” em sua existência histórica. A discussão dessas polaridades, como indica o próprio Meinecke, visa “mostrar o concreto *sub specie aeterni*” (p. 9) e pressupõe algumas considerações sobre as condições do acontecer histórico de tom francamente especulativo. Tais considerações têm como pano de fundo uma espécie de filosofia da história, cujo ponto de partida é um axioma de fundo metafísico: “vida nada mais é do que a enigmática comunidade de espírito e natureza, que são causalmente ligados entre si e, todavia, por essência cindidos” (p. 503). Assim, o “novo dualismo” proposto por Meinecke tem a pretensão de ser “mais completo e mais orgânico” (p. 504) do que seu predecessor. Isso porque ele seria capaz de reconhecer entre natureza e espírito o laço que inevitavelmente os unifica e, ao mesmo tempo, a diferença que essencialmente os separa. A história, com isso, se apresenta como o palco onde atuam, de forma conjunta e indissociável, forças, no limite, antagônicas. A tensão entre *kratos* e *ethos* seria, portanto, uma expressão no plano da vida política e do Estado das polaridades constitutivas do acontecer histórico. Onde impera a natureza, impor-se-ia a unilateralidade dos processos causais e das conexões fáticas. O acontecer teria seu curso determinado por uma necessidade inevitável, indiferente às escolhas axiológicas entre direções alternativas e, em última análise, destituída de significado. Onde governa o espírito, haveria espaço para a liberdade de decisão e para a afirmação

de valores pela ação humana. O acontecer teria o seu curso influenciado, de forma multilateral, pelas escolhas morais dos agentes e pelos sentidos que estes atribuem às suas iniciativas, adquirindo, com isso, algum grau de orientação teleológica. Assim, observa Meinecke,

[...] na vida histórica, tem[os] diante dos olhos um mundo que é unitário e, ao mesmo tempo, bipolar, um mundo que precisa de ambos os polos para ser tal como se nos apresenta. Esses polos são natureza e espírito, causalidade legal e espontaneidade criadora. Eles se confrontam de forma acentuada e, ao que parece, inconciliavelmente, mas, ao mesmo tempo, determinam a vida histórica situada entre ambos, ainda que, definitivamente, não o façam sempre com igual força (p. 10).

A história da razão de Estado ofereceria um ponto de vista privilegiado para considerar a atuação dessas forças no processo histórico. Retomando o trecho antes citado, como “máxima do agir”, a razão de Estado teria, por definição, um caráter bifronte, de tal forma que a ação por ela orientada se veria dividida e tensionada nas direções contrapostas da natureza e do espírito, causalidade e ideal, ser e dever-ser. Essa posição privilegiada que o problema da razão de Estado ofereceria para a apreensão das forças motrizes da história resulta, em ampla medida, do modo como Meinecke compreende o próprio Estado. “O Estado”, nos diz ele, “é um anfíbio que vive ao mesmo tempo no mundo ético e no mundo natural” (p. 19). Nas demais formações humanas, acredita Meinecke, ainda haveria condições de conceber as normas e os princípios da ação de forma pura, mesmo quando sua prática se mostrasse inevitavelmente contaminada por essa mistura entre o natural e o espiritual (p. 16). O mesmo não se verificaria no caso do Estado. Para o historiador, isso resulta, como já indiquei anteriormente, do

papel que o poder desempenha na determinação da essência do Estado. “O poder”, sustenta ele, “não é, na verdade, ‘mau em si’ [...], mas natural e indiferente ao bem e ao mal” (p. 15). Quando afirma esse caráter natural do poder, Meinecke, ao que tudo indica, tem em vista duas coisas distintas, embora articuladas entre si. Por um lado, trata-se de uma pulsão básica, “um instinto humano originário [*urmenschlischer Trieb*], e, possivelmente, até mesmo animal” (p. 4), que move os indivíduos no sentido da posse do poder e do prazer que tal posse proporciona. “Ao lado da fome e do amor”, esse desejo de poder seria “o mais potente, o mais elementar e o mais efetivo instinto do homem, aquele que, conduzindo para além da satisfação das necessidades meramente corporais, despertou a espécie humana para a vida histórica” (p. 5). Por outro lado, estão em jogo as conexões fáticas que resultam da luta pela preservação do poder no interior de determinadas circunstâncias. Como vimos amplamente, tais conexões seriam capazes de impor à ação um curso inescapável, determinado por aquilo que Meinecke denomina de *Staatsnotwendigkeit*, “necessidade estatal”²⁶. No primeiro caso, a ação se vê diretamente amarrada aos condicionamentos biológicos, ou quase biológicos, das motivações humanas. No segundo caso, ainda que tais condicionamentos continuem a operar, os determinismos se nos apresentam analiticamente mediados pelas imposições das circunstâncias ao curso do agir político. O que reúne essas duas versões do mesmo problema é a ideia de que, em ambas as situações, os rumos da ação acabam por ser inevitavelmente dirigidos por um mecanismo causal, sobre o qual o agente seria incapaz de deliberar. Na vida do Estado,

²⁶ Meinecke não usa a noção de *Staatsnotwendigkeit* exclusivamente para apreender tais processos fáticos articulados às circunstâncias da ação política. O termo também é empregado para designar os determinismos que decorrem do instinto de poder (p. 6). Parece-me, porém, que sua aplicação é predominante dirigida ao primeiro caso.

portanto, o elemento natural estaria continuamente presente e o ideal sempre se apresentaria misturado com o elementar, de tal modo que seria impossível construir uma “teoria limpa da vida estatal” (p. 16)²⁷. Com isso, qualquer tentativa de “chegar a uma teoria da ação estatal a partir da própria essência histórica do Estado” (p. 16) seria levada, inevitavelmente, a se confrontar com o papel que esse dado da natureza desempenha no curso da história²⁸. Assim, contemplar a história a partir do problema da razão de Estado – ou, caso se prefira, a partir dos móveis da ação que derivam da essência do Estado – seria, simultaneamente, contemplar como a obra da cultura chega a ser possível graças à atuação conjunta e indissociável de natureza e espírito:

Reconhecer o elemento natural [*das Naturhafte*] como dado, manter a consciência do fundo obscuro que ele traz consigo e que o alimenta, mas, ao mesmo tempo, desenvolvê-lo, de modo a elevá-lo a formas que a profundidade e autonomia do espírito humano exigem, estar sempre preparado para o fato de que o elemento natural irrompe de novo e destrói a obra da cultura, mas também vivenciar nisso, contínua e reiteradamente, novas manifestações do espírito – foi tão-somente esse o

269

²⁷ “A conformação total da obra criativa do homem mostra, por certo, a duplicidade de natureza e espírito e aquilo que nela se denomina de ‘cultura’ está, verdadeiramente, sob o risco de, a cada instante, retroceder ao elemento natural, ao ‘reino do pecado’, no qual as exigências da vida ética são por ele contrariadas. O Estado, porém, para sua desgraça, se distingue das demais organizações da cultura pelo fato de que essas recaídas no elemento natural não decorrem meramente da fraqueza dos seres humanos que são os responsáveis por essas organizações, mas também são provocadas conjuntamente pela estrutura e pela necessidade vital da organização” (p. 14).

²⁸ “Ânsia de poder faz parte [...] do núcleo do lado elementar e natural da vida e do Estado. O Estado, como tal, não age, a princípio, eticamente, mas elementarmente; quando impulsionado em direção ao poder, age por uma necessidade natural simplesmente imperiosa. Esse impulso pode tornar-se ético, quando o poder está a serviço da preservação de bens éticos, mas nunca perde inteiramente o seu caráter natural básico” (p. 479).

resultado do problema da razão de Estado que vimos acompanhando ao longo dos séculos (p. 491)²⁹.

A adoção dessa perspectiva histórico-filosófica é, sem dúvida, um dos aspectos mais destacados do acerto de contas que

²⁹ Embora não tenha condições aqui de desenvolver adequadamente o ponto, parece-me plausível sugerir que, ao conceber natureza e espírito como as duas forças motrizes da história, Meinecke, de certo modo, retoma e, ao mesmo tempo, reelabora do ponto de vista de uma ontologia do acontecer histórico alguns dos temas do debate sobre a especificidade das “ciências históricas e sociais” em relação às “ciências da natureza”. Como observa Catherine Colliot-Thélène (2004), duas linhas de argumentação distintas participam desse debate, iniciado na segunda metade do século XIX. Para uns, como Droysen e Dilthey, essa especificidade resulta da natureza do próprio objeto do conhecimento. No mundo dos fenômenos naturais, caberia uma explicação de fundo causal que seria própria das “ciências da natureza” (*Naturwissenschaften*), uma explicação que resultaria do estabelecimento de regularidades universais, ou seja, de leis gerais. Já a vida social e histórica, em função da natureza anímica dos seus processos, não se prestaria a esse tipo de investigação e exigiria outro tipo de abordagem intelectual. Aqui, não haveria lugar para a explicação causal, seria preciso levar em conta que os fenômenos abordados, em razão de seu caráter essencialmente singular, não se enquadrariam em uma perspectiva de análise que buscasse apresentá-los como o resultado necessário de leis gerais. A natureza específica dos processos históricos e sociais os tornaria estranhos a uma lógica fundada na ideia de necessidade causal e, portanto, à hipótese de leis universais. Daí a ideia de que, nesse terreno, o papel das “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*) não seria explicar (*erklären*), mas compreender (*verstehen*). Outra linhagem de autores – na qual se incluem, por exemplo, Windelband e Rickert – formula a diferença entre os tipos de ciência a partir de uma perspectiva “gnosiológica” (Colliot-Thélène, 2004, p. 7). Nesse caso, não é a natureza específica do objeto de conhecimento que está em jogo, mas o interesse cognitivo que orienta a sua abordagem. Ou seja, trata-se de saber se este interesse está dirigido para o geral ou para o particular. No primeiro caso, teríamos as ciências nomológicas; no segundo, as ciências históricas. Como essa diferença se baseia nas lógicas a que a análise científica recorre na abordagem dos seus objetos, as “ciências históricas” não são sinônimo de “ciências humanas”, nem as ciências nomológicas são o mesmo que “ciências da natureza”, ainda que essa sobreposição possa acontecer em muitos casos (mas não em todos). Quando afirma que natureza e espírito, causalidade e ideal fazem a história, Meinecke, em certa medida, retoma o contraste de fundo “ontológico” (Colliot-Thélène, 2004, p. 7) entre mundo da natureza e mundo do espírito, sobre a qual se baseava a distinção entre *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*, entre *erklären* e *verstehen* na primeira linha de argumentação. Dessa forma, a afirmação da incompatibilidade entre os fenômenos da vida espiritual e a lógica de uma causalidade de feição necessária e geral é reelaborada e, por assim dizer, deslocada do plano da discussão epistemológica para outro registro, o de uma filosofia da história. Nesta última, o curso da história se apresenta como o resultado da ação conjunta de duas forças antitéticas e mutuamente dependentes: a necessidade causal dos processos naturais e a liberdade criativa da vida do espírito.

Meinecke realiza com sua consciência historiográfica. Sob muitos aspectos, é certo que a filosofia da história que constitui o pano de fundo de sua exposição da ideia de razão de Estado está em clara linha de continuidade com o realismo de fundo anti-iluminista e antijustnaturalista que havia marcado seu pensamento anterior. Por outro lado, ela também implica uma revisão e até mesmo a recusa de categorias que, em graus distintos, tinham, até então, desempenhado um importante papel em sua abordagem do mundo histórico e da vida política. Refiro-me às noções de individualidade e de identidade. No âmbito do pensamento histórico alemão, ambas as noções, na avaliação de Meinecke, teriam favorecido uma “idealização da *Machtspolitik*”, abrindo, no fim das contas, “espaço para a emergência de uma ética da violência [*Gewaltethik*] grosseiramente biológica e naturalista” (p. 502). A posição de Meinecke em relação às duas noções, embora crítica, não é unívoca: ele considera necessário abandonar de uma vez por todas a categoria de identidade, ao passo que a noção de individualidade, a seus olhos, continuaria a ser relevante para a compreensão do mundo histórico, ainda que fosse necessário repensar, como veremos, seu significado ético. De todo modo, o resultado do reexame crítico dessas duas noções acaba sendo o mesmo: sua história da razão de Estado na época moderna adquire um forte sentido do trágico que a sua reflexão sobre o mundo da política e da história até então desconhecia. Esse sentido do trágico, já sabemos, está associado à imagem do Estado como uma organização humana que, por sua própria natureza, jamais poderia ser inteiramente etificada e estaria condenada a violar em sua ação os princípios do direito e da moralidade. A história deixa de ser o lugar da convergência entre *kratos* e *ethos*, para se tornar o palco da sua inescapável contradição. Para Meinecke, vale insistir nesse ponto, o que torna trágica essa contradição não é a pura e simples antítese entre a facticidade das relações de poder e as exigências normativas da ética, mas o reconhecimento de que a realização histórica dos

valores morais não pode prescindir do recurso ao poder, muito embora os imperativos do poder, em algum momento, conduzam a uma inevitável infração dos preceitos da moralidade. Nos termos da linguagem histórico-filosófica do “novo dualismo” defendido pelo historiador, isso significa afirmar que o Estado e, por extensão, o conjunto do acontecer histórico se confrontam permanentemente com “um destino imposto a nós de forma elementar e imutável” (p. 491); um destino resultante do papel que as forças da natureza e seu mecanismo causal desempenhariam no processo de construção da vida histórica e da cultura. Como nos mostra o trecho há pouco citado, a liberdade e a espontaneidade criativa estariam em tensão contínua com o princípio da necessidade reinante na esfera dos processos naturais, tornando impossível a afirmação plena e definitiva das formas decorrentes da atividade do Espírito. Estas últimas se veriam a cada momento ameaçadas pela irrupção da necessidade culturalmente cega e potencialmente destrutiva que seria própria à causalidade natural. O Espírito precisaria mobilizar as forças da Natureza para a construção da vida histórica e, ao mesmo tempo, acabaria, mais cedo ou mais tarde, por se tornar refém do inevitável e reiterado desencadear dessas forças no seio da própria Cultura.

Se a ideia de razão de Estado é cindida e atravessada por dualidades incontornáveis, o juízo de Meinecke a seu respeito também o é. A razão de Estado está na base de sua avaliação desencantada, e até mesmo fatalista, em relação às possibilidades de tornar mais ética a vida política. Por outro lado, ele acredita que sua narrativa histórica mostraria que as forças elementares abrigadas no seio do poder somente poderiam ser refreadas por intermédio da própria razão de Estado³⁰. Cabe reafirmar, portanto, o que eu disse anteriormente: apesar dos desastres provocados por “um maquiave-

³⁰ Como observa Georg Iggers (1988, p. 208), “o que impediu Meinecke de adotar uma teoria radicalmente pessimista do Estado e do poder político foi a sua nova definição da ‘razão de Estado’”.

lismo sem limites” (p. 508), a ideia de razão de Estado ainda conserva, aos olhos de Meinecke, um significado normativo de um ponto de vista ético-político. Sendo assim, cabe a pergunta: à luz da compreensão histórico-filosófica que venho descrevendo, qual o valor prescritivo que ainda seria possível atribuir à ideia de razão de Estado? A resposta a essa pergunta requer que consideremos, mesmo que brevemente, o “autoexame do historicismo” que Meinecke diz empreender. A abordagem desse ponto nos leva de volta à reavaliação da ideia de individualidade histórica que, mal ou bem, é realizada no livro.

Ao compreender a ideia de razão de Estado como a “ponte” possível entre *kratos* e *ethos*, Meinecke tende a se distanciar do pressuposto de que a categoria de individualidade histórica – e, mais particularmente, de individualidade do Estado – permitiria resolver as tensões entre ética e política e construir uma espécie de síntese entre potência e espírito. Essa síntese, como vimos, resultaria de uma correspondência entre a busca do poder por um Estado específico e a realização histórica de sua ideia vital particular. Em “A ideia de razão de Estado na história moderna”, a imagem de uma correspondência efetiva, ainda que sujeita a qualificações, entre poder e moralidade se torna claramente insustentável. Assim, no livro de 1924, o conceito de razão de Estado, sob muitos aspectos, passa a desempenhar o papel de articulação intelectual entre *kratos* e *ethos*, que, até então, coubera à categoria de individualidade histórica. Com uma diferença fundamental: enquanto a noção de individualidade histórica havia permitido pensar uma espécie de *síntese ou unidade* entre ética e política, a ideia de razão de Estado apontava para uma *mediação sempre problemática e incompleta* entre os dois polos. A razão de Estado, desse modo, vem a ser pensada como o lugar da conciliação possível entre ética e política, mas também de sua inescapável dissociação, ou seja, do inevitável conflito entre duas forças diretrizes da

vida histórica: a cega necessidade dos processos naturais e a livre construção do mundo dos valores.

Se retorno, uma vez mais, a essa oposição entre as duas forças diretrizes da história é porque gostaria de destacar um aspecto que me parece fundamental nessa “passagem” da noção de individualidade histórica para a ideia de razão de Estado. Enquanto a primeira permitia pensar o processo de concretização dos valores na história como fruto da convergência entre *kratos* e *ethos* na ação dos Estados individuais, a segunda aponta, nas palavras de Pietro Rossi (1956, p. 501), para uma tensão insolúvel entre “o fundamento natural do desenvolvimento histórico e a tarefa de realização dos valores culturais”. Dessa forma, a insistente reafirmação por Meinecke do “caráter trágico da vida histórica” (p. 478) assume um significado adicional: o do reconhecimento de que forças condutoras do acontecer histórico agem, inevitável e reiteradamente, de modo a derruir e, com isso, despojar de sentido a obra da cultura, tornando os valores relativos³¹. À luz dessa nova perspectiva – ou seja, à luz de uma concepção em que a *autodeterminação de um Estado particular em circunstâncias específicas* pode estar condicionada por mecanismos causais que simplesmente ignoram qualquer valor cultural –, a pura reafirmação do significado ético do individual torna-se insuficiente. Dito em outros termos: se, no plano concreto da vida política e histórica, os fatores naturais que determinam a ação podem prevalecer sobre os espirituais, a força normativa do princípio da individualidade histórica tende a

274

³¹ Na apresentação desse tema da relatividade dos valores, deixo-me guiar pela análise de Rossi (1956, pp. 504-506; 521-539) sobre o lugar que a discussão de Meinecke a respeito da história da razão de Estado ocupa em sua autocrítica do historicismo. Segundo Rossi, “a antinomia entre *kratos* e *ethos* constitui, portanto, o modo específico pelo qual, no mundo da política, se configura a antítese entre relatividade histórica e a natureza absoluta dos valores” (p. 504). Em sua análise da crise do historicismo a partir do tema da relatividade dos valores, Meinecke se encontra com as reflexões sobre o tema que Ernst Troeltsch desenvolve no final da vida. Para as conexões e as distâncias entre as perspectivas dos dois autores, ver Iggers (1988), Rossi (1956) e Oexle (2001).

se diluir e a se tornar um guia problemático em face dos dilemas morais. Vista por essa ótica, a afirmação sem contrastes de que o “mundo histórico é um abismo de individualidade” (p. 442) estaria sob o risco de, “em última análise, desembocar em um relativismo que não conhece mais nada de firme e de absoluto na história” (p. 443).

A ameaça do relativismo dos valores apontaria, portanto, para os limites de uma apreensão historicista do acontecer histórico. Segundo Meinecke, “o conhecimento do individual na ética tornou a vida ética mais rica, mas também perigosamente rica” (p. 503). A perspectiva historicista seria, na verdade, um rebento dos tempos modernos, algo que a própria história da ideia de razão de Estado demonstraria, ao apontar para a conexão entre a teoria dos interesses de Estado e a apreensão dos fenômenos históricos com base na noção de individualidade. Dessa forma, o historicismo seria, ele mesmo, parte dos problemas e dos impasses gerados pelo desenrolar da história moderna: a mesma razão de Estado que teria aberto a possibilidade de uma compreensão individualizante e relativizante dos eventos históricos estaria na origem da dissolução dos valores culturais por obra de um acontecer moralmente cego e culturalmente destrutivo. Assim, o sentido do individual, uma vez radicalizado, não só seria incapaz de se contrapor à crise como também acabaria por aprofundá-la. A defesa intransigente do princípio da individualidade, em última análise, se oporia à afirmação de valores comuns e, com isso, restringiria as chances de governar espiritualmente a concatenação puramente fática dos acontecimentos históricos e de imprimir a eles alguma direção humanamente reconhecível.

Para Meinecke, esse caminho rumo ao individual teria sido trilhado privilegiadamente pelo pensamento histórico alemão a partir da passagem do século XVIII para o XIX (pp. 424-26). Tal “reviravolta” (p. 424) teria levado a Alemanha a seguir um curso inteiramente singular em termos de

sua história intelectual, afastando-a das demais nações do Ocidente, cuja reflexão sobre a política e a história continuaria marcada pelo universalismo da tradição jusnaturalista. Os desastres da guerra, com todo o repertório de destruição promovido por uma *Machtpolitik* sem limites, apontariam para a necessidade de uma reversão desse isolamento intelectual e para o imperativo de um diálogo. Um diálogo que, preservando as conquistas do pensamento histórico alemão e sem sucumbir à sedução e ao consolo racionalista da tradição do direito natural, fosse sensível aos impasses morais do relativismo. Diante de um estado de coisas sob o risco de sucumbir à “anarquia das convicções” (p. 443)³², seria necessário, portanto, reafirmar o caráter incondicional de certos valores e princípios éticos. Seria preciso elaborar uma linguagem moral que conseguisse fazer frente à força elementar e à indiferença ética de um *kratos* que, ao se tornar um fim em si mesmo, ameaçava destituir de sentido e de valor qualquer iniciativa humana na história. Nesse contexto, Meinecke busca distinguir dois níveis distintos e potencialmente conflitantes da vida ética, o individual e o geral. Vejamos esse ponto, o trecho a ser citado é longo, porém, a meu ver, muito esclarecedor:

Em cada ser humano, em cada momento de seu agir, o ideal geral, puro e estrito da vida ética [*Sittlichkeit*] apresenta-se contraposto a um mundo individual, que mistura componentes espirituais e naturais. Desse fato, resultam conflitos que não se resolvem sempre de forma clara e inequívoca. A salvação e a preservação da própria individualidade é, com certeza, uma exigência e um direito éticos, sempre que está a serviço da salvação de seus elementos espirituais. Caso ocorra às custas do imperativo

³² A expressão pertence a Wilhelm Dilthey e é empregada por Meinecke para advertir contra os riscos da aplicação irrestrita do princípio da individualidade.

moral geral, como frequentemente acontece, verifica-se a culpa trágica. Esta tem de ser julgada sem farisaísmo, com grandeza e liberdade humanas, mas na estrita defesa do imperativo moral geral. Porque a ética individual, que quer se afirmar em face da geral, nunca é, o que não pode ser ignorado, uma ética pura como esta, mas sempre misturada em sua essência com componentes naturais e egoístas, com a necessidade de poder. Todo indivíduo precisa, para se afirmar, de um mínimo de poder. Este último, tal é a exigência da ética individual, deve estar a serviço do aperfeiçoamento espiritual e ético do indivíduo, mas o servidor raramente se mantém um puro servidor; ele quer governar conjuntamente e, com isso, tingir com suas cores mundanas e naturais todo agir voltado para as normas individuais (pp. 502-503).

Gostaria de chamar a atenção para o modo como, nesse trecho, a reflexão sobre as questões éticas reproduz, no plano do pensamento moral, o dualismo que está na base do enquadramento histórico-filosófico da narrativa de Meinecke. Assim, ao contrapor os dois tipos de ética, o autor busca elaborar uma linguagem moral em que a polaridade de natureza e espírito, causalidade e ideal, se projeta sobre problemas do campo dos valores e da moralidade, tais como as noções de relativo e absoluto, particular e universal. Nesse sentido, parece-me que a diferenciação entre ética geral e individual pode ser lida a partir de dois registros distintos, porém articulados entre si e convergentes em relação aos desdobramentos normativos desejados. Em termos dos pressupostos histórico-filosóficos da análise de Meinecke, essa diferenciação visa preservar a possibilidade de uma orientação da conduta em que a *liberdade* na afirmação dos valores e as exigências das *escolhas morais* prevaleçam sobre as *conexões causais de fundo natural*. Nesse plano, a insistência na prioridade da ética geral sobre a individual busca criar

condições para que a *vida da cultura* não seja arrastada pelos *imperativos fáticos de uma necessidade cega*, mas, sim, conduzida com vistas à realização de determinados *fins espirituais*. Numa perspectiva mais estritamente moral, trata-se de afirmar a possibilidade de uma orientação da conduta cujos valores possam reivindicar alguma *validade geral*, sobretudo quando contrastados com os *preceitos particulares*, e potencialmente particularistas, em jogo na autodeterminação de uma individualidade. Nesse registro, defender a prevalência da ética geral sobre a individual implica uma tentativa de restaurar o *senso de algo universal* contra o perigo da *relativização dos valores* promovida pelo desenvolvimento histórico do mundo moderno.

278 O problema da “culpa trágica” emerge, portanto, como o resultado de uma abordagem dos dilemas morais que busca conjugar tanto o “realismo” de uma compreensão histórico-filosófica do acontecer quanto as exigências normativas de alguma condução ética da vida histórica. Vale retomar, com a ênfase agora nos aspectos éticos do problema, o que eu disse antes quando abordei o “novo dualismo” proposto por Meinecke: tal conjugação tornaria insustentáveis duas soluções, digamos assim, antitrágicas das tensões entre o mundo dos valores morais e o acontecer histórico. A de fundo jusnaturalista, por acreditar na autossuficiência e na imunidade racional das normas morais em face da irracionalidade ética dos desdobramentos da história; a do pensamento histórico alemão, por apostar na possibilidade de conciliação, no plano do individual, entre racionalidade moral e vida histórica. Na avaliação de Meinecke, ambas as soluções, em razão do seu otimismo, seriam, no final das contas, eticamente impotentes, sem qualquer capacidade de imprimir alguma direção moral aos acontecimentos históricos. Num caso, os princípios morais permaneceriam incólumes em sua abstração, porém reduzidos a letra morta diante da vida política concreta (p. 502); no outro, a suposta

efetivação da moralidade no âmbito do individual ameaçaria esvaziar a racionalidade ética de sua capacidade de conformação da experiência, reduzindo-a a mera justificação do real (p. 505). Assim, ao associar o problema da “falta trágica” ao papel que os condicionamentos causais do poder desempenham no plano da ética individual, Meinecke realiza um duplo movimento. Afirma um inescapável hiato entre o curso da história e a vida ética, entre poder e moralidade. Como já indiquei, isso o leva a diluir a força normativa do individual, que se torna o lugar por excelência da “culpa trágica que se dá em toda ação” (p. 478). Ao mesmo tempo, ele busca resguardar a possibilidade de fazer frente, no plano dos princípios éticos gerais, à deriva resultante do desenvolvimento histórico da modernidade. Como resultado, defende a necessidade de “um retorno ao pensamento e ao sentimento vital de cunho histórico-universal [*universalgeschichtlichem Denken und Lebensgefühl*]” (p. 508)³³.

Acredito que podemos voltar, agora, à pergunta que nos trouxe até aqui: nesse contexto de ruína da ordem da Cultura pela ação de uma *Machtpolitik* selvagem, o que está em jogo na defesa por Meinecke da proposta de uma “razão de Estado bem compreendida”? Espero que já esteja suficientemente claro que tal proposta parte de um posicionamento, como disse há pouco, “realista”. Qualquer tentativa de enfrentar normativamente os dilemas decorrentes do conflito entre *kratos* e *ethos* não poderia deixar de reconhecer a ambiguidade e a duplicidade constitutivas da vida histórica e aceitá-las como um dado que seria preciso “suportar como um destino” (p. 510). Sem isso, não seria possível chegar a uma postura eticamente eficaz³⁴. Dessa forma, podemos apreciar o sentido da proposta de uma “razão de Estado

279

³³ O lema pertence a Troeltsch e é citado por Meinecke com inteira aprovação.

³⁴ “Somente quando a política de poder e a razão de Estado forem decididamente encaradas em sua real problemática e duplicidade, pode-se chegar a uma teoria não só mais verdadeira, mas também melhor e eticamente mais efetiva” (p. 502).

bem compreendida”, tomando como referência os dois planos a partir dos quais discuti a diferenciação entre ética individual e ética geral: o plano da filosofia da história e o plano da ética propriamente dita. Na perspectiva histórico-filosófica do novo dualismo, “a razão de Estado só alcança seu melhor e mais duradouro efeito quando se restringe, se depura e reprime em si mesma o elemento natural” (p. 507). De um ponto de vista mais estritamente moral, isso significa que “o Estado deve tornar-se ético e aspirar a uma harmonia com lei ética geral” (p. 506). Porém, adotar essa orientação normativa, como o próprio Meinecke admite, exigiria “assumir a luta contra o destino” (p. 510). Já sabemos a razão: mesmo que o Estado estabeleça como meta a concordância com a lei ética geral e a circunscrição do poder aos fins da moralidade, “ele nunca pode alcançá-la plenamente, [...] ele sempre tem de pecar de novo, porque a dura necessidade natural o impele nessa direção” (p. 506). Ainda assim, a defesa dessa meta seria uma tarefa urgente. A relativização dos valores decorrente do curso histórico da modernidade imporia a “necessidade tanto teórica quanto prática” de resgatar a “crença de que existe um absoluto” (p. 510)³⁵, do contrário, a história correria o risco de ficar à mercê de

³⁵ O trecho de onde foram extraídas as duas últimas citações merece ser reproduzido por inteiro, para que se tenha a percepção do *pathos* com que o problema é apresentado: “resgatar a crença de que existe um absoluto é uma necessidade tanto prática quanto teórica, porque, sem essa crença, a pura contemplação se dissolveria em um mero jogo com as coisas, e a vida prática seria entregue, sem escapatória, a todas as potências naturais da vida histórica” (p. 510). A tentativa de preservar o historicismo – tanto como visão filosófica do mundo quanto como linhagem historiográfica e parâmetro da pesquisa histórica – e, ao mesmo tempo, evitar relativismo dos valores ocupará um lugar central na reflexão subsequente de Meinecke, cujo ponto culminante é o livro *Die Entstehung des Historismus* (“O surgimento do historicismo”), de 1936. Para a discussão sobre a abordagem do historicismo em Meinecke, ver Rossi (1956), Iggers (1988) e Oexle (2001). Para uma visão crítica sobre o pensamento de Meinecke a partir dos anos 1930 (sobre-tudo após a ascensão dos nazistas ao poder), enfatizando a continuidade de uma perspectiva que associaria anti-iluminismo, excepcionalismo alemão e aceitação reticente da democracia, consultar Knudsen (1994), seguido de um comentário de Ernst A. Breisach (1994).

forças capazes despojá-la de qualquer sentido. Daí a necessidade de aceitar como um dado do destino “aquela obscura conexão causal entre natureza e espírito” (p. 510), e, a despeito de tudo, lutar contra seus inevitáveis desdobramentos destrutivos, sem se iludir, no entanto, com o canto da sereia de uma harmonia final entre *kratos* e *ethos*.

Bernardo Ferreira

é professor do Departamento de Ciência Política do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Bibliografia

- ANTONI, C. 1976. *From history to sociology*. 2. ed. Westport: Greenwood.
- CHABOD, F. 1973. Notice sur Friedrich Meinecke. In: MEINECKE, F. *L’Idée de la raison d’État dans l’histoire des temps modernes*. Genève: Droz.
- BREISACH, E. A. 1994. Comment: Friedrich Meinecke. In: Lehmann, H.; Melton, J. H. (eds.). *Paths of continuity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COLLIOT-THÉLÈNE, C. 2004. Expliquer/comprendre: relecture d’une controverse. *Espaces Temps*, n. 84-85-86, pp. 6-23.
- FRIEDRICH, C. J. 1931. Review: *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* by Friedrich Meinecke. *American Political Science Review*, v. 25, n. 4, pp. 1064-69.
- GILBERT, F. 1977. Friedrich Meinecke. In: _____. *History: choice and commitment*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- _____. 1973. Historicism. In: Wiener, P. (ed.). *Dictionary of the History of Ideas*. New York: Charles Scribner’s Sons. Disponível em: <<http://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?docId=DicHist/uvaGenText/tei/DicHist2.xml;chunk.id=dv2-52;toc.depth=1;toc.id=dv2-52;brand=default>>. Acesso em: 25 jun. 2015.
- IGGERS, G. I. 1988. *The German conception of history*. 2. ed. Hanover: Wesleyan University Press.
- _____. 1995. Historicism: the history and the meaning of the term. *Journal of the History of Ideas*, v. 56, n. 1.
- KNUDSEN, J. B. 1994. Friedrich Meinecke (1862-1954). In: Lehmann, H.; Melton, J. H. (eds.). *Paths of continuity*. Cambridge: Cambridge University Press.

- _____. 1960 [1924]. *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. München: R. Oldenbourg.
- _____. 1965. *Machiavellism. The doctrine of raison d'État and its place in modern history*. 2. ed. New York: Frederick A. Praeger.
- _____. 1973. *L'Idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*. Genève: Droz.
- MEINECKE, F. 1983. *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. 2. ed. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- OEXLE, O. G. 2001. *L'historisme en débat*. Paris: Aubier.
- ROSSI, P. 1956. *Lo storicismo tedesco contemporaneo*. Roma: Giulio Einaudi.
- SCHMITT, C. 1994 [1940]. Zu Friedrich Meineckes Idee der Staatsräson (1926). In: _____. *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles (1923-1939)*. 3. ed. Berlin: Duncker & Humblot.
- STOLLEIS, M. 1994. L'Idée de la raison d'État de Friedrich Meinecke et la recherche actuelle. In: ZARKA, Y. C. (coord.). *Raison et déraison d'État*. Paris: PUF.
- TESSITORE, F. 1972. Lo storicismo. In: Firpo, L. (org.). *Storia delle idee politiche economiche e sociali*. v. V: L'età della Rivoluzione Industriale. Turim: UTET.



ENTRE *KRATOS* E *ETHOS*: ÉTICA, POLÍTICA E HISTÓRIA EM FRIEDRICH MEINECKE

BERNARDO FERREIRA

Resumo: O artigo aborda as relações entre ética, política e história no pensamento de Friedrich Meinecke, com ênfase no livro *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (“A ideia de razão de Estado na história moderna”), publicado em 1924. Para tanto, busca-se situar esse texto no quadro da produção historiográfica do autor e de suas filiações com a tradição do historicismo alemão. Sustenta-se que Meinecke reelabora, nesse livro, o tema das relações entre ética e política, abandonando uma perspectiva anterior que lhe permitira imaginar a convergência histórica dos dois termos no movimento de autodeterminação de um Estado nacional. A história da razão de Estado exibiria, ao contrário, uma tensão trágica entre *kratos* e *ethos*, na qual a afirmação do poder político seria uma condição e, simultaneamente, uma ameaça inevitável para as realizações do espírito e da cultura.

Palavras-chave: Ética; Política; Historicismo; Friedrich Meinecke; Razão de Estado.

BETWEEN KRATOS AND ETHOS: ETHICS, POLITICS, AND HISTORY IN FRIEDRICH MEINECKE

Abstract: *The paper deals with the relations between ethics, politics, and history in the thought of Friedrich Meinecke, especially in his book Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte (English edition: Machiavellism. The doctrine of raison d'État and its place in modern history), from 1924. It tries to situate this book in the wider context of Meinecke's previous historiographical work and in the tradition of German historicism. In his history of reason of state, Meinecke turns his attention once more to the relationship between ethics and politics, but with a new focus: he revises his previous position,*

which postulated the historical convergence between ethics and politics in the nation and state's struggle for self-determination. The reason of state history would show the opposite situation, namely, a tragic and insoluble tension between kratos and ethos. In this new context, the assertion of political power would be a condition and, simultaneously, an inescapable threat to the accomplishments of spirit and culture.

Keywords: *Ethics; Politics; Historicism; Friedrich Meinecke; Reason of State.*

Recebido: 23/09/2016

Aprovado: 21/02/2017