

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**FACULDADE DE DIREITO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

**ARTE E POLÍTICA**  
**NO ROMANTISMO ALEMÃO**

Gabriel Lago de Sousa Barroso

**Belo Horizonte**

**2014**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**FACULDADE DE DIREITO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

**Arte e Política no Romantismo Alemão**

Gabriel Lago de Sousa Barroso

Mestrado em Direito

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, sob a orientação do Professor Doutor José Luiz Borges Horta.

Pesquisa desenvolvida com o financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

**Belo Horizonte**

**2014**

B277a Barroso, Gabriel Lago de Sousa  
Arte e política no romantismo alemão / Gabriel Lago de  
Sousa. - 2013.

Orientador: José Luiz Borges Horta  
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas  
Gerais, Faculdade de Direito.  
Inclui bibliografia.

1. Política - Filosofia – Teses 2. Estética - Teses  
3. Arte - Filosofia – Teses 4. Romantismo alemão - Teses  
I. Título II. Horta, José Luiz Borges

CDU: 320.01

## Banca Avaliadora

---

Prof. Dr. José Luiz Borges Horta

Orientador

---

Prof. Dra. Giorgia Cecchinato

Coorientadora

---

Prof.(a) Doutor(a)

1<sup>o</sup>(a) Examinador(a)

---

Prof.(a) Doutor(a)

2<sup>o</sup>(a) Examinador(a)

Aos meus pais,  
Pelos começos e pelos inícios.

## Agradecimentos

As páginas deste trabalho são a consumação não apenas dos últimos dois anos de mestrado, mas de todo um percurso vivido na Universidade Federal de Minas Gerais e, especialmente, na Faculdade de Direito. Foi durante este caminho que pude experimentar o sentido do *início*, que jamais se confunde como o mero começo, e que se encontra expresso nas palavras de Dante que adornam o símbolo da UFMG: *Incipit Vita Nova*.

Muitos são aqueles que contribuíram para despertar este início, e a quem devo o reconhecimento. Em primeiro lugar, agradeço ao meu orientador, o professor doutor José Luiz Borges Horta, não somente pela orientação cuidadosa durante o mestrado, mas por todos os anos em que acompanhou de perto minha trajetória. Suas aulas e sua dedicação como orientador sempre me deram fôlego e estímulo para a vida acadêmica. A ele devo a certeza de que meu lugar é a Universidade. À professora doutora Giorgia Cecchinato, que aceitou coorientar este trabalho e contribuiu para meu aprofundamento na filosofia alemã. Ao professor doutor Joaquim Carlos Salgado, com quem tive o privilégio de ter meus primeiros e decisivos contatos com o Idealismo alemão. Este trabalho não seria possível sem os vários anos de estudo junto aos *Seminários Hegelianos*.

Agradeço ainda aos professores que, com os ensinamentos e o exemplo, foram fundamentais para a escrita deste trabalho: Karine Salgado, Gonçal Mayos, Andityas Soares de Moura Costa Matos, Georg Otte, José Carlos Reis, Helton Adverse, Carlo Gabriel Pancera, Eduardo Soares Neves Silva, Alice Serra, Verlaine Freitas, Tereza Virginia de Almeida, Jacyntho Lins Brandão e Marco Antonio Casanova.

Devo meus agradecimentos também ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela concessão da bolsa de estudos que permitiu minha dedicação integral à pesquisa do mestrado. Na UFMG, sou grato a todos os funcionários do sistema de bibliotecas, que sempre foram solícitos com a ajuda nas pesquisas, e principalmente aos funcionários da secretaria da Pós-Graduação em Direito, pela cordialidade e a solicitude em todas as movimentações administrativas.

Em uma de suas belas cartas, o poeta Friedrich Hölderlin disse certa vez: “O progresso de meus amigos é para mim um bom sinal. Nós temos um destino. Se um de nós avança neste caminho, o outro também não fica para trás”. Usando de suas palavras, agradeço então aos meus

amigos, que durante estes últimos anos iluminaram o horizonte desta estrada em que progredimos, e aos quais sigo com atenção e orgulho, com a certeza de que temos um destino comum. Em primeiro lugar e especialmente, aos amigos João Paulo Medeiros Araújo e Paulo César Pinto de Oliveira, não só em virtude da constante *sinfilosofia* dos últimos anos, que a cada dia abriu-me perspectivas que eu jamais havia entrevisto, da alegria e do zelo que me proporcionaram neste período, mas acima de tudo pelo exemplo do caráter e do ideal, no qual eu me inspiro. A Marcelo Maciel Ramos e Pedro Nicoli, pelas belas tardes de conversas calorosas e vivificantes. Muitas das ideias deste trabalho surgiram nestes dias tranquilos, em sua casa sempre acolhedora. Aos amigos e colegas que, de modo decisivo, contribuíram para a riqueza do meu caminho e para a vida desta dissertação: Carlos Henrique Marques, Felipe Bambirra, Henrique José, Iaçanã Lopes, José de Magalhães, Luiz Philipe de Caux, Marcelo Giacomini, Maria Clara Santos, Pablo Leurquin, Paulo Roberto Cardoso, Philippe de Almeida, Rafael Tavares Silva Raoni Bielschowsky, Renon Pessoa Fonseca e Sandrelise Chaves. Sou grato ainda aos alunos do curso de Ciências do Estado, pelos dois semestres em que os pude acompanhar como estagiário de docência e que me renderam tantos aprendizados.

Agradeço de modo especial à Claudia. Seu amor vivo e sua amizade serena inspiram cada página deste trabalho. Posso dizer que há quase sete anos “celebramos cada momento de nossos encontros como epifanias”, e estes instantes de eternidade iluminam e se entrelaçam com meu caminho. Aos meus avós queridos, Antônio, Regina e Maria, pela doce bondade com que me olham e me guardam. Aos meus tios e primos, meus “entes queridos”, que com sua felicidade e união sempre foram um porto seguro. À Lourdes, que com carinho de mãe e cuidado diário me acompanha desde o tempo de menino. Agradeço, acima de tudo, aos meus pais, Carlos e Mônica. Devo a eles não somente meu começo, mas também toda a possibilidade do início. Pelo amor e a paciência, pelo exemplo e a liberdade, pela educação na vida e nos versos, dedico a eles este trabalho.

*Nah ist  
Und schwer zu fassen der Gott.  
Wo aber Gefahr ist, wächst  
Das Rettende auch.*

*Perto  
E difícil de acolher é o Deus.  
Mas onde está o perigo, cresce  
Também a salvação.*

FRIEDRICH HÖLDERLIN, Patmos

## Resumo

Esta dissertação investiga a relação entre arte e política no pensamento do Romantismo alemão e, mais especificamente, no período chamado de Primeiro Romantismo (*Frühromantik*), tomando por base a obra de dois autores, Friedrich Schlegel e Novalis (Friedrich von Hardenberg). A arte ou a poesia, que é como os românticos chamam o princípio de criação que determina toda a atividade propriamente artística, atravessa como um elemento fundamental o pensamento primeiro romântico, formando a partir disso uma compreensão que se dirige ao problema do político. O trabalho busca interpretar essa relação, partindo do pensamento poético-filosófico dos autores, para desenvolver, então, as consequências disso em sua filosofia política e em sua filosofia do Estado. Leva-se em conta, para isso, tanto as perspectivas surgidas da revolução idealista e da crescente importância da arte neste período, quanto o horizonte histórico determinado pela Revolução Francesa, que cria um espaço ao mesmo tempo de crise e de abertura de possibilidades para um novo projeto de vida política e social. Assim, a partir de um imperativo estético e hermenêutico, o Romantismo formula uma solução conduzida pelo princípio poético para as questões políticas que surgem neste momento decisivo da Modernidade. No projeto de uma nova mitologia, os românticos articulam uma forma de legitimação e integração da comunidade orientada pela constituição de uma simbologia poética e de um imaginário coletivo, que busca reverter o diagnóstico da época moderna como um momento de dissolução da vida comum nos limites da esfera privada, bem como proporcionar, através do constante processo criativo, o rejuvenescimento da própria cultura. O ideal de formação (*Bildung*), por sua vez, é pensado pelo Primeiro Romantismo como uma política superior, isto é, uma via de integração das diversas esferas da cultura que, a princípio, encontram-se cindidas, bem como um modo de conquista da plenitude da existência humana. A formação vem a ser o sumo bem, e a finalidade do Estado enquanto forma de organização política. A partir disso, surge o conceito de Estado poético que, dirigido pelo imperativo estético, organiza-se através da relação entre “eu” e “tu”, como uma vida política na qual cada parte é reconhecida como mediadora do todo. Este conceito encontra-se diretamente ligado à crítica romântica da concepção iluminista de Estado enquanto máquina, que se orienta pela metáfora mecânica e, com isso, trata o cidadão segundo uma relação de causa e efeito, destituída do princípio de liberdade da ideia. Por fim, o trabalho busca compreender o projeto político do Romantismo formulado a partir da integração entre poesia e história. A história surge aqui não apenas como uma lida com o passado, mas como uma visão poética do futuro, que tem como finalidade a abertura criativa da possibilidade em meio à tensão com o presente, sob a forma de um projeto político de esclarecimento da humanidade.

**Palavras-chave:** Filosofia política; Estética e filosofia da arte; Filosofia do Estado; Romantismo alemão; Teoria da Modernidade

## Abstract

This thesis investigates the relation between art and politics on German Romanticism's thought and, more specifically, on the period known as First Romanticism (*Frühromantik*), taking as subject the work of two authors, Friedrich Schlegel e Novalis (Friedrich von Hardenberg). The art or the poetry, as the romantics call the principle of creation that determines any truly artistic activity, performs a fundamental role in the first romantic thought and allows the construction of a comprehension that faces the problem of the political. The research intends to interpret this relation, starting from the poetical-philosophical thought of the authors to develop, then, the consequences that follow on their political philosophy and their philosophy of the State. For that purpose, it is considered not only the perspectives that emerge from the idealist revolution and from the growing importance of art on that period, but also the historical horizon designed by the French Revolution, which creates a situation, at the same time, of crises and of disclosure of possibilities to a new project of social and political life. Therefore, standing from an aesthetics and hermeneutical imperative, Romanticism develops a solution to the political questions that arise at this decisive moment of Modernity, guided by the poetic principle. Inside the project of a new mythology, the romantics articulate a form of legitimation and integration of the community directed by the constitution of a poetical symbolism and a collective imaginary, that seeks to revert the diagnosis that presents the modern age as a moment of dissolution of common life into the boundaries of the private sphere, and also aims to provide, by the constant creative process, the rejuvenation of culture itself. The ideal of formation (*Bildung*), on its turn, is thought by the First Romanticism as a superior politics, which means, a path to integrate the different domains of culture that were, at first, found apart, as well as a means to conquer the plenitude of human existence. Formation turns out to be the supreme good and the objective of the State taken as a form of political organization. From this standpoint emerges the concept of poetic State that, conducted by the aesthetic imperative, organizes itself by the relationship between "me" and "you", constituting a political life where each part is recognized as mediator of the whole. This concept is directly linked to the romantic criticism of the illuminist conception of the State as machine, which is guided by the mechanic metaphor and, as a result, treats the citizen according to a relation of cause and effect, deprived from the principle of freedom of thought. At last, the work intends to comprehend Romanticism's political project formulated by the integration between poetry and history. History is invoked here not only as a glance to the past, but also as a poetical vision of the future, that aims to the creative disclosure of possibilities in the midst of the tension with the present, framed as a political project of enlightening the humanity.

**Key-words:** Political philosophy; Aesthetics and philosophy of art; Philosophy of the State; German Romanticism; Theory of Modernity.

## SUMÁRIO

Agradecimentos .....	6
Resumo .....	9
Abstract.....	10
INTRODUÇÃO .....	12
Necessidade e finalidade do trabalho.....	12
Constelação romântica.....	20
Itinerário do trabalho .....	40
1.    PRENÚNCIOS ROMÂNTICOS.....	42
1.1.    Consciência histórica e mito em Herder .....	43
1.2.    O eu absoluto de Fichte e a constituição da realidade .....	70
1.3.    A função política da poesia em Schiller .....	99
2.    O NOVO TEMPO: MITOLOGIA E FORMAÇÃO EM FRIEDRICH SCHLEGEL .....	121
2.1.    A filosofia como nostalgia do infinito .....	124
2.2.    Modernidade e poesia universal progressiva.....	147
2.3.    Nova mitologia e a busca pelo centro da humanidade.....	168
2.4.    A crítica política e social do Romantismo .....	196
2.5.    A formação como política superior .....	208
3.    MEDIAÇÃO POÉTICA E PROJETO POLÍTICO EM NOVALIS.....	219
3.1.    O problema do fundamento nos <i>Estudos sobre Fichte</i> .....	220
3.2.    Temporalidade e poesia .....	232
3.3.    A teoria da mediação e o Estado poético.....	245
3.4.    Visão poética como projeto político .....	261
CONCLUSÃO .....	290
O Romantismo como projeto político moderno .....	290
Poesia e historicidade.....	298
Anexo: Tradução de <i>Cristandade ou Europa</i> , de Novalis .....	302
Referências bibliográficas .....	317

## INTRODUÇÃO

### Necessidade e finalidade do trabalho

Quando Nietzsche descreveu, na “tentativa de autocrítica”, o objetivo de seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, afirmou ser este o núcleo da tarefa ali empreendida: “*ver a ciência sob a óptica do artista, mas a arte, sob a da vida...*” Tratava-se então de uma crítica radical à cultura constituída e, mais do que isso, ao tipo de homem formado nos meandros da cultura ocidental e sedimentado em nosso tempo. Esse homem poderia ser descrito pelo “tipo ideal” do *homem socrático*, isto é, o “homem abstrato”, este ser “guiado sem mitos, a educação abstrata, os costumes abstratos, o direito abstrato, o Estado abstrato”. Este homem que não possui enraizamento, não possui uma cultura com sede originária, fixa e sagrada, e por isso “encontra-se eternamente famélico, sob todos os passados e, cavoucando e revolvendo, procura raízes, ainda que precise escavá-las nas mais remotas Antiguidades”.<sup>1</sup>

Com isso, Nietzsche postava-se ao lado de uma tradição ainda recente de crítica à Modernidade e – mais importante – de crítica ao *próprio tempo*. Extemporâneo seria todo aquele que reconhecesse e apontasse certa decadência nas frestas de um mundo massivamente racionalizado, inexoravelmente desencantado, um mundo que luta para ocultar a fragilidade de seus próprios fundamentos. No centro desta perspectiva crítica e audaz, jaz a consciência de um “problema com chifres”, um “novo problema”, que era aquele da ciência mesma. Mas não as querelas epistemológicas acerca das condições de possibilidade do conhecimento científico, e sim o profundo problema que surge de uma cultura plasmada sobre os pilares da ciência. É contra essa cultura que se ergue a voz questionadora de Nietzsche, ao diagnosticar os efeitos últimos do homem socrático em seu descerramento no tempo.

Aquilo que Nietzsche chamou de o “problema da ciência mesma” não oferece, no entanto, uma via de resolução no interior do horizonte da própria ciência. Dito de outro modo, não há possibilidade de se criticar efetivamente a constituição da “cultura socrática” a partir dos elementos essenciais a ela mesma, e por isso é necessário recorrer a outra dimensão que coloque em xeque os pressupostos obscurecidos dessa forma de cultura. É nesse sentido que a ciência

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. 2ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, § 23, p. 135.

deve ser vista pela óptica do artista, que na metafísica nietzschiana da arte se encontra em uma posição mais originária e próxima à totalidade que o obsessivo presentismo<sup>2</sup> da sociedade científica moderna. Ao mesmo tempo, a arte enraíza seu valor em sua capacidade para a vida, em sua potência para articular a torrente vital dionisíaca nas imagens brilhantes do apolíneo. É preciso sempre procurar por um solo mais profundo e mais fértil, até alcançar uma terra de oásis que escape à aridez do deserto. Também a história segue este preceito: Nietzsche diz um sonoro não aos “micrologistas minuciosos”, aqueles homens ociosos que perambulam pelos caminhos da história “como entre tesouros acumulados de uma galeria de pintura”, recaindo no excesso de história que mata o homem, que “abala e faz degenerar a vida”. Ao contrário deste modo de lidar com o passado, a pergunta fundamental a ser feita é: em que medida o estudo da história pode servir à vida? “A formação histórica só é saudável e portadora do futuro na esteira de uma nova e poderosa corrente de vida, como elemento, por exemplo, de uma cultura nascente, quer dizer, somente quando ela é dominada e dirigida por uma força superior e não seja ela mesma a dominar e dirigir”.<sup>3</sup> Em ambos os casos – na ciência e na história –, faz-se necessário retroceder um passo na busca por um horizonte que permita a crítica, para se escapar dos encurtamentos de perspectiva impostos pelo domínio criticado.

O presente trabalho busca de algum modo dar voz à tarefa enunciada por Nietzsche. Pois, embora seja indiscutível a finalidade crítica de um trabalho acadêmico, é de uma importância fundamental perguntar-se sobre o *solo* adequado para a crítica, evitando a inocência de se colocar um problema e, ao mesmo tempo, apoiar seu questionamento sobre os pressupostos que sustentam esse próprio problema. Com isso, haveria certo círculo vicioso, no interior do qual estaria proibido o acesso à dimensão que constitui aquilo que se pretende criticar. Por outro lado, a conquista desse espaço adequado à crítica implica que a reconstrução da “história das ideias” não seja um simples retorno filológico aos pensamentos dos homens de outrora, mas que haja de

---

<sup>2</sup> “*Praesens*, como chamava a atenção o linguista Émile Benveniste, significa etimologicamente ‘o que está na minha frente’, em consequência, ‘iminente, urgente’, ‘imediatamente’, conforme o sentido da preposição latina *prae*. O presente é o iminente: o corpo do corredor inclinado para frente no momento de se lançar”. HARTOG, François. *Regimes de historicidade: Presentismo e experiências do tempo*. Trad. Andréa Souza de Menezes *et al.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 142.

<sup>3</sup> “Die historische Bildung ist vielmehr nur im Gefolge einer mächtigen neuen Lebensströmung, einer werdenden Cultur zum Beispiel, etwas Heilsames und Zukunft-Verheissendes, also nur dann, wenn sie von einer höheren Kraft beherrscht und geführt wird und nicht selber herrscht und führt”. NIETZSCHE, Friedrich. *Unzeitgemässe Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. In: *Kritische Studienausgabe I*. München: DTV/de Gruyter, 1999, p. 257. Ao longo do trabalho, apresentaremos no rodapé sempre os originais em língua estrangeira das citações no corpo do texto. Faremos essa referência apenas na primeira citação da passagem. Nas citações exclusivamente em notas de rodapé, apresentaremos apenas a versão traduzida.

algum modo a apropriação produtiva de suas “possibilidades de pensamento”<sup>4</sup> em nosso próprio tempo.

Trata-se aqui de interpelar o *projeto* sobre o qual se funda a Modernidade, a partir do qual inspirou-se a formação histórica da política, do Estado e da ordem jurídica e que sustenta, talvez nas beiras de seu limite, a vida comum que já se esgarça no tempo presente. Se este trabalho se coloca como uma pesquisa em filosofia do Estado e filosofia política, pode-se dizer que sua petição de princípio é que apenas recorrendo ao projeto que subjaz à positividade da política e do Estado será possível efetivamente obter um ponto de vista válido para a compreensão da realidade social construída pela ação humana na Idade Moderna. É preciso retroceder às raízes da *cultura* e ao modo de ser do *homem* que se formou nesse nexos histórico, para captar a totalidade de implicações daí resultadas. Entretanto, como se verá, é lícito falar em um *momento chave*, no qual os veios subterrâneos que há muito vinham se desenvolvendo emergem em projetos distintos – em parte opostos, em parte respostas a um mesmo problema. *Projetos*, portanto, de uma Modernidade que de modo algum deve ser compreendida como um monólito. Ao contrário, a vida comum que desde então foi constituída estruturou-se em meio à tensão e à sobreposição de visões contrárias, sob o signo de uma arquitetura barroca, expressionista – nada retilínea –, do embate de ideias calcadas em projetos diversos que, contudo, puderam sempre se comunicar pela presença de um horizonte comum. Se hoje esse mundo histórico pode nos parecer mais ou menos unívoco, é certamente em razão da miopia causada pelo esquecimento de um passado conflituoso.

Uma vez mais torna-se imperativo mobilizar as potencialidades do presente para reconstruir o passado, e, reconhecendo o fio que liga passado e presente, articular essa concretização em nome do futuro. É nesse sentido que o trabalho retorna ao *projeto do Romantismo*. Ao se falar em *projetos de Modernidade*, o Romantismo aparece inequivocamente como uma vertente principal a dar voz aos problemas do período imediatamente posterior à Revolução Francesa. Se tais questões são de ordem *cultural* ou mesmo *existencial*, certo é que seus desdobramentos percorrem uma miríade de domínios até, enfim, desaguardem no problema especificamente *político* da Idade Moderna. Por outro lado, o Romantismo busca se afirmar positivamente como um movimento de fôlego próprio, mas é impossível destacá-lo do horizonte no qual surge, que se coloca propriamente como o tempo dominado pelo *projeto do Esclarecimento*. “O

---

<sup>4</sup> HENRICH, Dieter. Vergegenwärtigung des Idealismus. In: *Die Philosophie im Prozeß der Kultur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2006, p. 231.

Esclarecimento, no sentido mais abrangente de pensamento em contínuo progresso, perseguiu desde sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de fazer deles senhores. Mas, completamente iluminada, a terra resplandece sob o signo da calamidade triunfante. O programa do Esclarecimento foi o desencantamento do mundo”.<sup>5</sup> Nesta sentença condensada resume-se uma situação nova da Modernidade que não escapou aos românticos, e talvez tenha neles encontrado um primeiro protesto. Sua voz é já uma *voz da crise*, que reconhece na idade moderna aporias intrincadas, talvez ineludíveis, mas que exigem a formulação de um pensamento em tensão, que não ignore este diagnóstico. O poeta Friedrich Hölderlin evoca essa atitude ao se referir em seu escrito *Sobre a Religião* a um “Esclarecimento superior”, que, recusando os “fêreos conceitos” e a “arrogante moral” da cultura vigente – este resquício decaído do que outrora foram as “relações mais infinitas da vida” –, tome as relações entre homens “a partir do *espírito*”. Isso implica a recusa de uma interpretação radicalmente materialista do mundo, bem como de uma redução da vida ao mero sujeito encapsulado em si mesmo: “Nem somente a partir de si mesmo, nem unicamente a partir dos objetos que o rodeiam, pode o homem experimentar que há no mundo mais que uma marcha mecânica, que há um espírito, um Deus”.<sup>6</sup> O Esclarecimento superior exige a transfiguração da relação com o Outro – e nesse sentido das relações políticas e sociais – a partir de um projeto inicialmente contraposto a certos elementos estruturantes da cultura esclarecida que então se impunha no mundo ocidental: um projeto que se estabeleça para além do domínio da racionalidade abstrata e que busque na tensão do homem com aquilo que está além do homem a própria plenitude do humano.

A *necessidade* deste trabalho surge, pois, do confronto necessário com as dificuldades levantadas pela identidade moderna, bem como do reconhecimento de que, a despeito da querela pós-moderna do último meio século, tais problemas são, ainda, problemas nossos. Sem dúvida, há muito vigora um mal-estar, a penúria da vida fragmentada, que impõe ao homem deste tempo a paradoxal consciência de um inexorável pertencimento histórico, mas de uma pertença que jamais se transpõe na reconciliação plena consigo mesmo e com o próprio tempo. O

---

<sup>5</sup> “Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils. Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt”. ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung*: Philosophische Fragmente. 19<sup>a</sup> ed. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2010, p. 9.

<sup>6</sup> “Weder aus sich selbst allein, noch einzig aus den Gegenständen, die ihn umgeben, kann der Mensch erfahren, daß er mehr als Maschinengang, daß ein Geist, ein Gott, ist in der Welt (...)”. HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke IV*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1962, p. 290.

esquecimento desse “problema com chifres” na dissolução de um conjunto de meros sintomas (biológicos, econômicos, sociais) é o grau máximo de gravidade da situação. O desencantamento do mundo e a racionalização extrema de todos os domínios da vida, o eclipse de todo e qualquer enigma, a redução das relações intersubjetivas à impessoalidade e formalidade de um frágil vínculo: tudo isso constitui o diagnóstico problemático que persegue a Idade Moderna ao menos desde Rousseau. No que diz respeito ao modo como a vida comum veio a se constituir no interior deste horizonte, fala-se em uma “sociedade” que reúne em si um conjunto de indivíduos atomizados, os quais são em si mesmos o critério último de legitimação de toda positividade, isto é, do Estado e da ordem jurídica: a “sociedade” (*Gesellschaft*) que se constrói em torno da ideia de “contrato”. Contrapõe-se a isso a noção de “comunidade” (*Gemeinschaft*), não no sentido usualmente atribuído pela etnologia e pela sociologia, mas concebida como o modo de organização enraizado em uma vida ética, no qual cada um sente e sabe “seus valores como parte constitutiva dos valores presentes no espírito da comunidade”, em suma, o modo de organização que se dá “sob o domínio do princípio de solidariedade”. Max Scheler descreve com precisão a decomposição da “comunidade” em “sociedade”:

No lugar de tal pertença de cada um ao todo da comunidade surge agora a noção de que a comunidade é apenas o produto da interação recíproca dos indivíduos e de que os valores da comunidade são apenas a soma dos valores investidos nos indivíduos, os quais circulam apenas por meio da comunicação consciente e da instrução, ou por meio do reconhecimento consciente e do “contrato” de membro com membro. Ou dito de modo mais simples: no lugar da “comunidade” e sua estrutura surge a “sociedade”, na qual os homens são arbitrariamente e artificialmente unidos pela promessa e pelo contrato. (...) Sempre que a unidade da vida comunitária torna-se incapaz de prevalecer e de formar os indivíduos em seu corpo como um órgão vivo, surge a “sociedade” enquanto uma unidade baseada meramente no contrato. Se o “contrato” e sua validade deixam de existir, surge então a “massa” completamente desorganizada, unificada apenas por um estímulo sensorial momentâneo e por contágio. A moral moderna é, contudo, essencialmente “moral de sociedade”, e também a maioria de suas teorias é construída sobre essa noção básica.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> “An Stelle einer solchen realen Einwohnung des Gemeinschaftsganzen in Jedem tritt jetzt die Vorstellung, daß die Gemeinschaft ein nur auf Wechselwirkung der Individuen beruhendes Gebilde sei und die Gemeinschaftswerte nur Summen der in den Individuen investierten Werte seien, die nur durch bewußte Mitteilung und Belehrung, bzw. durch bewußte Anerkennung und ‘Vertrag’ von Glied zu Glied kreisen. Oder einfacher gesagt: an Stelle der ‘Gemeinschaft’ und ihrer Struktur tritt die ‘Gesellschaft’, die willkürliche, künstliche, auf Versprechen und Vertrag beruhende Menschenverknüpfung). (...)Wo die Einheit des Gemeinschaftslebens nicht mehr durchzudringen und die Einzelnen ihrem Körper als lebendige Organe anzubilden vermag, da entsteht ‘Gesellschaft’ als eine nur auf Kontrakt beruhende Einheit. Fällt der ‘Kontrakt’ und seine Geltung weg, so entsteht die völlig unorganisierte ‘Masse’, die nur durch einen momentanen Sinnesreiz und Ansteckung zur Einheit verbunden ist. Die moderne Moral ist aber wesentlich ‘Gesellschaftsmoral’, und auch die meisten ihrer Theorien sind auf dieser Grundvorstellung aufgebaut.” SCHELER, Max. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. In: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*. Bern: Francke Verlag, 1955, p. 140.

A descrição de Scheler revela a gênese da decomposição da vida comum: da “comunidade” à “sociedade” e, enfim, à “massa” desorganizada. A comunidade não é aqui um estágio primitivo de organização humana, que para o pensamento do progresso necessariamente deveria ser superada no advento da sociedade e do contrato. Tampouco se reconhece à “massa” o caráter inexorável de um destino do mundo ocidental. Ao contrário, não há para o pensamento algo como uma “preclusão histórica” que impeça reconhecer na comunidade uma estrutura consistente da vida comum, na qual as relações intersubjetivas não se esfacelam no atomismo, mas estão ligadas por um horizonte compartilhado de valores e tradição. Não se trata também de uma forma de relação totalitária que “apaga” o particular forçando-o a se diluir em um todo abstrato, mas precisamente de uma reação à tendência moderna que reserva espaço unicamente à formação do “homem abstrato” no “Estado abstrato”.

O reflexo dessa tendência certamente não escapa ao modo como se constitui o Estado, a sociedade civil e o direito. Se os primeiros sintomas de “descolamento” da vida ética são já um dos principais focos de crítica do movimento romântico, o caminho que segue destas críticas até o século passado demonstra o agravamento da situação, mas não uma mudança substancial de perspectiva. Já nos últimos anos pôde-se recuperar em um escrito de Franz Kafka todo o niilismo que subjaz à estrutura de tais instituições, na medida em que seu sentido de ser encontra-se perdido nos escombros de sua história de formação. “*Geltung ohne Bedeutung*” – “vigência sem significado” – parece ser um mote adequado para designar o risco sempre presente deste “descolamento” que, enfim, resulta na irracionalidade de um procedimento formalmente racional, ou na “pura forma da lei além do seu conteúdo”.<sup>8</sup>

Ao mesmo tempo, é preciso perguntar em que medida as teorias que buscam pensar tais instituições não se encontram, elas mesmas, vinculadas estruturalmente àquilo sobre o que procuram refletir. Assim como Scheler afirma que “a moral moderna é, contudo, essencialmente ‘moral de sociedade’, e também a maioria de suas teorias é construída sobre essa noção básica”, também as teorias políticas e jurídicas absorvem, muitas vezes, estes pressupostos. Aparece, assim, a justificação implícita de um Estado caracterizado pelo uso da força e um direito de caráter eminentemente técnico. A necessidade do trabalho surge, assim, da compreensão de uma

---

<sup>8</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2ª ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010, p. 57, 59.

situação histórica determinada, em sua ligação com os problemas próprios da Modernidade, bem como da intuição – que será ou não confirmada no decorrer da investigação – de que o projeto romântico não somente tem uma relação essencial com esta situação, como apresenta em si uma via de crítica e articulação de ideias que diz algo ao tempo presente. Ainda que se considere inapropriada a descrição da “situação histórica” da qual surge a necessidade desta investigação, e que se discorde do nexos entre passado, presente e futuro que a motiva, seu desenvolvimento pode, ainda, ser justificado sob o prisma da valorização historiográfica da pesquisa sobre o Romantismo e, nesse sentido, ele se resume a um capítulo da “história das ideias” e da “história dos problemas”, no que diz respeito especificamente à relação entre filosofia, política e sociedade no limiar entre os séculos XVIII e XIX.<sup>9</sup>

A *finalidade* do trabalho liga-se diretamente a sua necessidade. Sua intenção é expor o pensamento político do Romantismo alemão segundo sua posição no interior dos problemas oriundos da Modernidade. Neste caso, contudo, o “pensamento político” não pode ser tomado superficialmente, como um conjunto de opiniões e doutrinas a respeito das questões políticas usuais (regime, soberania, governo etc.). Pois o empenho do movimento romântico é por uma transfiguração radical das relações políticas e sociais a partir de uma relação constitutiva entre *arte e política*, ou entre *o estético e o político*. Poder-se-ia falar em uma transformação daquilo que Claude Lefort chamou de “forma de sociedade” ou “regime”, isto é, a *politique* pensada ao modo da fundação, enquanto princípios geradores de uma sociedade, enquanto combinação entre “a idéia de um tipo de constituição [não na acepção jurídica] e a idéia de um estilo de existência ou de um modo de vida”.<sup>10</sup> Não a política, portanto, no sentido da técnica de conquista do poder ou da análise conjuntural promovida pela ciência política, nem mesmo a política como análise da formação das instituições vigentes, mas em uma dimensão mais originária – a dimensão do *político* – que diz respeito à escolha sobre um modo de vida e sua validade objetiva correspondente, ou, dito de outro modo, no sentido que articula *forma de vida e valor*. Aqui, o

---

<sup>9</sup> Neste caso, contudo, será necessário perguntar por aquilo que muitas vezes permanece obscuro em um trabalho acadêmico: qual o sentido de uma reconstrução do passado do pensamento? Qual motivação se encontra por detrás da escolha da pesquisa sobre este ou aquele momento histórico, a respeito da obra deste ou daquele pensador? Prevalence aqui o arbítrio, ou há sempre uma relação essencial entre o conteúdo da escolha e o horizonte daquele que se debruça sobre o passado? Que a pesquisa acadêmica em “história das ideias” e “história dos problemas” tenha se tornado predominante no último século, isso não a exime de se confrontar com seu sentido histórico e com a justificação da pesquisa, para além da mera curiosidade sobre o passado ou da conservação museológica do pensamento.

<sup>10</sup> LEFORT, Claude. *Pensando o político*: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 10.

estudo do *projeto romântico* exige um passo atrás, uma visão mais fundamental do caráter próprio do político na conexão com sua compreensão de mundo. É somente na medida em que articula a dimensão filosófica do pensamento romântico com seus desdobramentos políticos e sociais que esta pesquisa pode almejar algum fruto. De outro modo, perder-se-ia no emaranhado de teorias o essencial à coisa, que é a possibilidade de reconhecer no *Romantismo político*<sup>11</sup> um problema pertinente às raízes da Modernidade.

O intento do trabalho pode ser desdobrado na exposição de dois eixos principais: *i*) a análise da *crítica* cultural e política dos românticos ao mundo histórico que então se constituía na contiguidade da era revolucionária: as carências da cultura do Esclarecimento e da filosofia que a estruturava, a perda de toda e qualquer transcendência no horizonte de formação do homem, a fragmentação da vida comum na sociedade burguesa em relações individuais de vínculo precário, a dissolução do Estado no Estado meramente mecânico do liberalismo iluminista etc.; *ii*) a compreensão do *pensamento* filosófico do Romantismo, na medida em que este busca deslocar o centro de gravidade da cultura para uma relação de essência entre *arte e comunidade*<sup>12</sup>. “Relação de essência” diz respeito aqui à *centralidade* que um domínio – no caso, o poético – ocupa na constituição da vida comum. Em sentido semelhante pode-se dizer, por exemplo, que a *técnica* ocupa este domínio central em nossa época, possuindo uma relação de essência com a vida contemporânea.<sup>13</sup> No contexto desta relação é que as teorias românticas tomam seu contorno político e social: o projeto de “poetização” do mundo, o redimensionamento da formação (*Bildung*) do homem tendo como fim sua unidade e plenitude, a superação das cisões do tempo

---

<sup>11</sup> Esta expressão – “Romantismo político” – foi utilizada por Carl Schmitt em seu escrito homônimo publicado pela primeira vez em 1919. A intenção do presente trabalho pode de certo modo ser vista também como uma busca pela recuperação do significado desta expressão, bem como, tendo em vista a crítica de Schmitt ao caráter “apolítico” do Romantismo, uma tentativa de conferir a ela um sentido mais fundamental, que demonstre qual o sentido do *político* entre os românticos. Cf. SCHMITT, Carl. *Politische Romantik*. 6ª ed. Berlin: Duncker und Humblot, 1998.

<sup>12</sup> Seguindo a reflexão de Max Scheler acima citada, usaremos ao longo do trabalho a expressão “vida comum” para tratar da ideia de comunidade, de modo a demarcar a diferença deste conceito com a concepção usual oriunda da etnologia e da sociologia.

<sup>13</sup> SCHMITT, Carl. Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitiserungen. In: *Der Begriff des Politischen*. 8ª ed. Berlin: Duncker & Humblot, 2009, p. 82-83. Outro modo de enunciar essa relação seria diagnosticar o *Estado poiético* como ruptura do *Estado Ético contemporâneo*: “No Estado Poiético, o produto do fazer é o econômico, que nenhum compromisso tem com o ético, e procura, com a aparência de cientificidade, subjugar o político, o jurídico e o social. (...) Cria-se, então, no Estado, um corpo burocrata que passa a exercer a soberania, com total sujeição do político e do jurídico em nome do corpus econômico da sociedade civil”. SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*. Belo Horizonte, v. 27, n. 2, 1998, p. 20.

moderno, a constituição de uma mitologia da Modernidade enquanto rearticuladora da vida comum, a poesia elevada a uma visão poética da unidade política.

São estes dois eixos que deverão ser organizados em uma exposição ao longo deste trabalho. A relação entre o *estético* e o *político* no horizonte da Modernidade é, sem dúvida, o fio condutor que anima esta pesquisa sobre o Romantismo. Se neste momento inicial essa relação pode ainda parecer obscura, ela certamente ganhará maior clareza com o delineamento do itinerário do trabalho e maior concretude com seu próprio desenvolvimento.

### **Constelação romântica**

Mas a que nos referimos especificamente quando falamos em um “projeto romântico”? O que é “Romantismo” e o que permite a referência a algo como um “projeto” que lhe seja próprio? Por um lado, a resposta a essas perguntas só poderá ser dada no desdobramento do próprio trabalho, na medida em que ele mesmo é uma resposta a elas. Não é possível conceber esse conceito a partir de uma definição *more geometrico* sem seu fatal encurtamento, por se tratar de um conceito eminentemente histórico. Por outro lado, é necessário aqui expor suas linhas gerais, na forma de uma *visão prévia* de seu conteúdo.

O conceito de “Romantismo” e o adjetivo “romântico” são ainda de uso corrente na linguagem cotidiana, tendo assumido um sentido vulgar que, embora não inteiramente estranho, guarda uma apenas uma tênue ligação com aquilo que, ao tempo de seu surgimento, buscou-se designar por este nome. Fala-se em “romântico” no sentido de “uma ligação forte com o sentimento”, um certo “idealismo” distante do imediatismo das relações diárias, uma inspiração incomum e característica da juventude pelo “amor ao outro” e, até com um matiz pejorativo, uma atitude inocente e inconsequente diante da realidade implacável da “séria vida”. Todos estes usos correntes da palavra são perpassados pelo juízo de que o “romântico” é aquele que recusa ou foge dessa “séria vida”, buscando sua morada em um ideal estranho ao mundo da cotidianidade. Disso surge seu ar “solitário”, “sentimental” e “deslocado”. Para além desse uso, prevalece no ensino de história o “Romantismo” enquanto movimento artístico surgido no final do século XVIII e que domina principalmente a música e a literatura ao longo do século XIX. Na periodização histórica da arte, seria situado entre o Classicismo e o Realismo, e uma boa história da literatura poderia defini-lo “provisória e precariamente” como “um movimento literário que,

servindo-se de elementos historicistas, místicos, sentimentais e revolucionários do Pré-Romantismo, reagiu contra a Revolução e o Classicismo revivificado por ela; defendeu-se contra o objetivismo racionalista da burguesia, pregando como única fonte de inspiração o subjetivismo emocional”.<sup>14</sup>

Colocando em parênteses o amplo e opaco espectro de uso dos conceitos na linguagem corrente e nas periodizações da história da arte, este trabalho pretende se ocupar de uma manifestação específica do movimento romântico, a saber, o Romantismo *alemão* em seu momento de origem, que se convencionou chamar de *Primeiro* Romantismo.<sup>15</sup> Sem dúvida, como afirma Frederick Beiser ao recuperar uma frase do crítico de arte Arthur Lovejoy, o conceito de Romantismo é um “escândalo”, um enigma que confunde pesquisadores e que se recusa a uma definição.<sup>16</sup> Pois o movimento romântico internacionalizou-se em uma multiplicidade de “romantismos” nacionais, cada qual com seu caráter próprio: o Romantismo alemão, inglês, francês, italiano e, claro, o Romantismo brasileiro.<sup>17</sup> Encontrar a “essência” comum a todos eles seria, talvez, uma tarefa indigna. É preciso, sim, delimitar-se a *um* dentre os “Romantismos”, o que não exige a pesquisa de justificar sua escolha. Assim, diante da finalidade deste trabalho, dois motivos podem indicar o caráter necessário da decisão: em primeiro lugar, a vertente romântica *alemã* foi aquela que elaborou de modo mais consistente uma obra teórica, tomando parte ativa e essencial nos debates da filosofia pós-kantiana. Houve entre os alemães uma elaboração consciente daquilo que significava o “romântico”, bem como uma proliferação infinita de modulações artísticas e filosóficas que adentra e marca o pensamento do século XIX. Dentro deste *corpus* é que se pode encontrar o material mais adequado para se elaborar uma exposição do projeto político do Romantismo em conexão com sua compreensão de mundo. Em segundo lugar, é preciso deter-se sobre os *primeiros* românticos, isto é, o grupo formado

---

<sup>14</sup> CARPEAUX, Otto Maria. *O romantismo por Carpeaux (História da literatura ocidental, v. 6)*. São Paulo: Leya, 2012, p. 19.

<sup>15</sup> A expressão “Primeiro Romantismo” procura traduzir o termo alemão “*Frühromantik*”. Seguimos aqui a opção já consolidada na recepção brasileira, utilizada, por exemplo, na apresentação de Rubens Rodrigues Torres Filho a sua tradução da obra *Pólen*, de Novalis. TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. Novalis: o romantismo estudioso. In: NOVALIS. *Pólen. Fragmentos – Diálogos – Monólogo*. Trad. R. R. Torres Filho. 2ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2009, p. 11.

<sup>16</sup> BEISER, Frederick C. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge: Harvard University Press, 2003, p. 6.

<sup>17</sup> É importante, inclusive, sublinhar a importância que nosso movimento romântico teve para a constituição da nacionalidade brasileira. Também aqui se deixa notar que, muito além de uma mera “corrente literária”, o Romantismo teve um inegável viés político. Cf. RICUPERO, Bernardo. *O romantismo e a idéia de nação no Brasil (1830-1870)*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

principalmente na cidade de Jena, na Turíngia, na década de 1790. Pois é justamente em seu momento de formação que o movimento romântico apresenta sua maior riqueza, tanto na amplitude e ousadia das ideias, quanto em sua profundidade teórica. Não somente em razão da constelação extraordinária de homens que ali se reuniram, mas também por força de um momento único na história do pensamento que foi aquele do limiar entre dois séculos. Pode-se dizer que a toda a potencialidade do Romantismo já se encontra presente naquele instante, e é precisamente esta potencialidade que se deve captar.

O círculo do Primeiro Romantismo forma-se em torno à Universidade de Jena, podendo-se apontar 1794 como o ano de seu início.<sup>18</sup> A diversidade de sua composição demonstra desde já o caráter heterogêneo e a amplitude de interesses que o caracterizaria, para além da tradicional e restritiva descrição de um movimento meramente “literário”. Poesia, filosofia, teologia, filologia, crítica literária, política, história: tudo isso pertence à esfera de interesses ao redor da qual giraria o grupo de jovens. *Grosso modo*, poder-se-ia apontar os seguintes nomes no centro dessa constelação<sup>19</sup>: os irmãos August Wilhelm (1767-1845) e Friedrich Schlegel (1772-1829), Novalis (pseudônimo de Friedrich von Hardenberg) (1772-1801), Friedrich Daniel Schleiermacher (1767-1834), Ludwig Tieck (1773-1853), W. H. Wackenroder (1773-1801).

O ambiente intelectual em Jena era certamente propício para o surgimento do círculo. A Universidade possuía em seu quadro personagens importantes da vida intelectual alemã. O poeta Friedrich Schiller havia sido apontado como professor de história em 1788 e em 1789 proferiu a famosa aula inaugural *O que é e com qual fim se estuda história universal?* Ao mesmo tempo do magistério, editava a revista *Horen* (1795-1797), que reunia trabalhos de um grupo importante de pensadores e literatos alemães. A revista, dizia o convite de Schiller à colaboração, “disseminará tudo aquilo que possa ser tratado com gosto e espírito filosófico, e portanto está aberta tanto a

---

<sup>18</sup> Cf., por exemplo, a reconstituição feita por Behler da relação entre os românticos e a Universidade de Jena, tanto no período de formação de seus quadros quanto a partir propriamente da constituição do círculo, em 1794: BEHLER, Ernst. *German Romantic literary theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 13-24, 57.

<sup>19</sup> Fala-se em uma *constelação do Primeiro Romantismo*. “Constelação” deve ser aqui tomando como termo teórico, que será esclarecido mais à frente neste capítulo. Por ora, basta dizer que “constelação” aponta para o caráter decisivo que a relação recíproca entre seus membros possui para a formação dos conceitos e do pensamento em questão. Paralelamente ao grupo romântico, há uma constelação de Tübingen, composta principalmente pelos três jovens estudantes seminaristas que constituiriam o Idealismo alemão. Essa a razão para que os nomes de Schelling e Hölderlin não constem no círculo romântico, embora seja inegável a contribuição do primeiro à constelação, bem como a afinidade intelectual do segundo com diversos elementos do Romantismo.

investigações filosóficas quanto a exposições históricas e poéticas”.<sup>20</sup> Nela escreveriam figuras como Goethe, Herder, Fichte, Humboldt, Jacobi e, evidentemente, o próprio Schiller. Claro está que a presença de Schiller trazia consigo os ventos vizinhos de Weimar, onde ele havia formado junto a Goethe o centro cultural de que emanava o neoclassicismo alemão. A relação recíproca entre os dois amigos foi catalisadora da criatividade artística do tempo, e representa um capítulo fundamental na história das ideias na Alemanha. Foi, por isso, um fator crucial para o surgimento do movimento romântico, em virtude dos caminhos que abria para o pensamento e a poesia. Simultaneamente, era o neoclassicismo a forma de expressão de uma geração passada, à qual a geração vindoura – romântica – procuraria contrapor-se. Não é por acaso que, mais tarde, Goethe viria a opor o clássico ao romântico segundo a díade saúde/doença, nem que buscaria traçar a origem dos românticos à relação que havia então travado com Schiller.<sup>21</sup>

Em 1794, o filósofo Johann Gottlieb Fichte é admitido no corpo de professores da Universidade, e suas aulas causam uma influência tão profunda que marcariam um ponto de viragem na filosofia alemã. Não somente o círculo romântico – Schlegel, Novalis e Schleiermacher, principalmente –, mas também aqueles jovens formados no seminário de Tübingen – Hegel, Hölderlin e Schelling – tomariam a ousada interpretação de Fichte do *espírito* da filosofia kantiana como um ponto de partida para seu próprio pensamento.<sup>22</sup> A filosofia

---

<sup>20</sup> “Sie wird sich über alles verbreiten, was mit Geschmack und philosophischem Geiste behandelt werden kann, und also sowohl philosophischen Untersuchungen als historischen und poetischen Darstellungen offenstehen”. SCHILLER, Friedrich. *Einladung zur Mitarbeit an den ‘Horen’*. In: *Sämtlich Werke*: Band V: Erzählungen. Theoretische Schriften. München: Carl Hanser Verlag, 2004, p. 867.

<sup>21</sup> GOETHE, J. W. *Maximen und Reflexionen*. In: VOßKAMP, Wilhelm (org.) *Theorie der Klassik*. Stuttgart: Reclam, 2009, n° 569, p. 358; Sobre este relato da origem do “romântico” a partir de sua relação com Schiller, ver: SZONDI, Peter. *Das Naive ist das Sentimentalische: Zur Begriffsdiagnostik in Schillers Abhandlung*. In: *Schriften 2*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1978, p. 67.

<sup>22</sup> No caso de Hegel, o melhor documento da relação conflituosa com Fichte é seu primeiro artigo, publicado em 1801 e intitulado *Diferença entre os sistemas de filosofia de Fichte e de Schelling*. Neste momento, Hegel é ainda tributário da filosofia de Schelling, embora se possa questionar em que medida a filosofia então apresentada como uma exposição de Schelling já não corresponda ao sistema do próprio Hegel. O artigo é uma polêmica contra o “idealismo subjetivo” de Fichte e conta a história majoritariamente recepcionada pela tradição, isto é, Fichte como um “interlúdio” entre Kant e os idealismos objetivo e absoluto de Schelling e Hegel. Sobre o artigo de Hegel, ver: JAESCHKE, Walter. *Dalla filosofia transcendentale alla speculazione sulla preistoria della Differenzschrift*. In: CONGOLI, Maria (org.). *L’esordio pubblico di Hegel: Per il bicentenario della Differenzschrift*. Napoli: Guerini e Associati, 2004, p. 15-23. A obra teórica de Hölderlin encontra-se profundamente marcada pela influência de Fichte. Um de seus principais escritos, *Juízo e Ser*, de 1795, foi concebido como uma reação à doutrina-da-ciência de Fichte. Cf. HENRICH, Dieter. *Der Grund im Bewußtsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*. 2ª ed. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004, p. 485-506. O estudo de Violetta Waibel é central para se compreender a relação entre Hölderlin e Fichte: WAIBEL, Violetta L. *Hölderlin und Fichte 1794-1800*. Paderborn: Schöningh, 2000. Por fim, a relação entre Schelling e Fichte é a mais complexa e a que mais frutos gerou. Até a ruptura definitiva entre os dois no início de 1802, as obras de Schelling (principalmente as situadas entre 1794 e 1796, o chamado “período fichteano”) têm uma grande proximidade do idealismo transcendental de Fichte. Com a filosofia da natureza (1797-1799) e o

fichteana é certamente um ponto comum entre os círculos de Jena e Tübingen, ainda que cada qual forme uma interpretação diversa do eu absoluto pensando pelo idealismo transcendental. A obra *Fundação de Toda Doutrina-da-Ciência*, nome com o qual foi publicada a *Wissenschaftslehre* de 1794, foi de tamanha importância para os intelectuais da época, que, em 1798, Friedrich Schlegel pôde dizer em um famoso fragmento que “a Revolução Francesa, a doutrina-da-ciência de Fichte e o Meister de Goethe são as maiores tendências da época”. Uma importância, além disso, revolucionária, como demonstra a continuação do fragmento: “alguém que se choca com essa combinação, alguém ao qual nenhuma revolução pode parecer importante, a não ser que seja ruidosa e material, alguém assim ainda não se alçou ao alto e amplo ponto de vista da história da humanidade”.<sup>23</sup> Ao lado da *Doutrina-da-Ciência*, outros escritos de cunho “popular” (textos “exotéricos”, dirigidos ao grande público e sem linguagem “técnica”) exerceram uma influência central sobre o pensamento alemão do período. Destacam-se aqui as *Contribuições para retificação do juízo do público sobre a Revolução Francesa*, de 1793, e *Algumas preleções sobre a destinação do erudito*, de 1794. Ambos têm um forte conteúdo político, sendo o primeiro uma justificação da legitimidade da Revolução Francesa a partir dos princípios da razão, e o segundo, uma investigação sobre a destinação (ou vocação) do homem, isto é, sobre o modo como a potencialidade do homem deve ser desenvolvida segundo o próprio conceito de humano.

Neste ambiente formou-se a *constelação do Primeiro Romantismo*. As primeiras movimentações do círculo deram-se ao redor dos irmãos Schlegel. August Wilhelm, o mais velho, já havia sido convidado por Schiller a contribuir na *Horen* em 1794. Ao mesmo tempo, Friedrich Schlegel escrevia seus primeiros ensaios, sobre filosofia da história (a *Recensão sobre*

---

*Sistema do idealismo transcendental* (1800) há um distanciamento cada vez maior. Essa relação está muito bem documentada na troca de cartas dos dois, principalmente a discordância a respeito da interpretação da filosofia transcendental a partir da leitura de Fichte do texto *Exposição de meu sistema de filosofia*, publicado por Schelling em 1801, e que ocasiona a ruptura definitiva. Cf. as cartas de 15 e 25 de janeiro de 1802 em: TRAUB, Hartmut (org.). *Schelling – Fichte: Briefwechsel*. Nueried: Ars Una, 2001, p. 213-227.

<sup>23</sup> “Die Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre, und Goethes Meister sind die größten Tendenzen des Zeitalters. Wer an dieser Zusammenstellung Anstoß nimmt, wem keine Revolution wichtig scheinen kann, die nicht laut und materiell ist, der hat sich noch nicht auf den hohen weiten Standpunkt der Geschichte der Menschheit erhoben”. SCHLEGEL, Friedrich. Athenäums-Fragmente. In: BEHLER, Ernst (org.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band II*. München: Ferdinand Schöningh, 1967, fr. 216, p. 198-199 [83]. No caso dos “fragmentos críticos” – como são intitulados os fragmentos românticos publicados na *Lyceum der schönen Künste* (1797) e na *Athenäum (Fragmentos)*, de 1798, e *Ideias*, de 1800 –, citaremos sempre de acordo com as obras completas (Volume 2, editado por Ernst Behler), e nos utilizaremos da tradução brasileira feita por Márcio Suzuki, indicando a página desta edição entre colchetes. SCHLEGEL, Friedrich. *O dialeto dos fragmentos*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.

*Condorçet*, de 1795) e política (o *Ensaio sobre o conceito de republicanismo*, de 1796). F. Schlegel já conhecia Novalis (então ainda Friedrich von Hardenberg) desde 1792, mas foi com a mudança daquele para Jena, quatro anos depois, que os laços entre os dois se estreitaram. Começa a formar-se então o *corpus* de textos fundamentais do Primeiro Romantismo: os primeiro fragmentos filosóficos que constituíram os *Anos de aprendizado filosófico*, isto é, o conjunto de anotações sobre filosofia feitas por Schlegel; os *Fichte-Studien* de Novalis, estudos sobre a filosofia de Fichte. O ano de 1798 é a data marcante para o círculo, com o início da revista *Athenäum*, onde apareceriam as principais contribuições românticas da época. A série de fragmentos publicados no segundo volume do primeiro número da revista é uma autoria conjunta dos irmãos Schlegel, de Novalis e Schleiermacher. Ela é escrita na forma de *sinfilosofia* – um “filosofar com”, como atesta o prefixo grego “*syn*” –, termo com que os românticos expressam o imperativo hermenêutico de que o pensamento só pode ser plenamente conquistado pela interação entre espíritos afins. “Muitas vezes não se pode evitar o pensamento de que dois espíritos poderiam no fundo pertencer um ao outro, como metades separadas, e só juntos ser tudo que pudessem ser”.<sup>24</sup> O complemento recíproco entre tais espíritos, apenas fisicamente apartados, é a condição para “uma época inteiramente nova das ciências e artes”. A *Athenäum* pretende-se já como um caminho que segue nessa direção. Ela é a fonte fundamental para a compreensão do Primeiro Romantismo. Também em 1798 são publicados na *Athenäum* os fragmentos da autoria de Novalis intitulados *Pólen*. Já a epígrafe da obra demonstra sua necessidade e sua finalidade: “Amigos, o chão está pobre, precisamos espalhar ricas sementes para que nos medrem colheitas apenas módicas”.<sup>25</sup> A pobreza do solo é metáfora para a indigência da idade moderna, sua cultura desenraizada, apartada de toda e qualquer ligação com o absoluto. Os fragmentos de Novalis são como sementes, mônadas que carregam em si a potencialidade de um novo mundo. Neste mesmo ano, em consonância com os ideais expressos em *Pólen*, é publicado seu primeiro texto propriamente político, os fragmentos de *Fé e amor*. No terceiro volume da revista, em 1800, Schlegel publica a *Conversa sobre a poesia*. Neste escrito *sinfilosófico* – trata-se de um diálogo

<sup>24</sup> “Oft kann man sich des Gedankens nicht erwehren, zwei Geister möchten eigentlich zusammengehören, wie getrennte Hälften, und nur verbunden alles sein, was sie könnten”. SCHLEGEL, *Athenäums-Fragmente*, *op. cit.*, II, fr. 125, p. 183 [67].

<sup>25</sup> “Freunde, der Boden ist arm, wir müssen reichlichen Samen Ausstreun, daß uns doch nur mäßige Erndten gedeihn”. NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). *Blüthenstaub*. In: MÄHL, Hans-Joachim (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band II): Das philosophisch-theoretische Werk*. München: Carl Hanser Verlag, 1978, p. 227.

sobre o conceito de poesia – elabora-se de modo explícito a ideia de uma “nova mitologia”. Com isso, o movimento romântico retornava ao *tópos*, introduzido por Herder em um escrito de 1796, da superação da fragmentação da idade moderna por meio da criação artística do mito. Como veremos, essa era uma ideia cara ao círculo de Tübingen e foi posteriormente articulada de modo profundo na filosofia de Schelling. Schleiermacher, que havia conhecido Friedrich Schlegel em Berlim por volta de 1797<sup>26</sup>, publica dois anos depois seu influente ensaio em teologia intitulado *Sobre a religião*. A religião enquanto “intuição e sentimento do universo”, um “sistema de intuições”, é como Schleiermacher apresenta seu projeto. “Isso é religião: tomar todo o singular como uma parte do todo, tudo o que é limitado como uma exposição do infinito”.<sup>27</sup> Nessa afirmação teológica surge aquilo que, mais tarde, Dilthey descreveria como a visão de mundo romântica, a ideia de ligação entre o todo e o singular, que será central para a fundação da hermenêutica.<sup>28</sup> Encontrar na multiplicidade de manifestações históricas a unidade do nexos vital que caracteriza propriamente uma época. Do encontro de Novalis com os discursos *Sobre a religião* de Schleiermacher surge o escrito visionário *Cristandade ou Europa*, que articula poesia, filosofia da história e política, concluído ao final de 1799, mas somente publicado em 1826.<sup>29</sup>

Novalis morre no início de 1801, ano que pode ser apontado como o fim da *Frühromantik*. É neste intenso período de sete anos que a constelação do Primeiro Romantismo fulgura seu brilho ofuscante, para apagar-se com a morte precoce de seu maior poeta. Depois disso, os integrantes do círculo dispersam-se pela Alemanha. Há uma virada conservadora, melhor simbolizada pelo trabalho de F. Schlegel como conselheiro junto a Metternich e por sua conversão ao catolicismo em 1808. Em Heidelberg, Berlim e Viena, formam-se outros círculos românticos, posteriormente chamados de *Hochromantik* (alto Romantismo) e *Spätromantik*

<sup>26</sup> Schleiermacher, Tieck e Wackenroder ligaram-se principalmente à cidade de Berlim, e não a Jena, e vieram a integrar o círculo com a viagem de Schlegel, em 1797, à futura capital alemã. A partir dessa viagem, o círculo romântico passa a se estender ao norte dos territórios prussianos.

<sup>27</sup> “Und so alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion”. SCHLEIERMACHER, Friedrich. Reden über die Religion. In: *Werke*: Vierter Band. 2ª ed. Leipzig: Scientia Verlag Aalen, 1967, p. 244.

<sup>28</sup> Cf. DILTHEY, Wilhelm. *Leben Schleiermachers (Gesammelte Schriften XIII)*. 3ª ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 394-432

<sup>29</sup> Apresentamos aqui o grupo de textos do *corpus* romântico que serão fontes para este trabalho. Certamente há, para além destes textos, um conjunto de poesias, romances e contos, que são fundamentais para a compreensão da compreensão de mundo romântica. Não deve haver uma separação rigorosa entre as intenções filosóficas e poéticas do Primeiro Romantismo, mas, ao contrário, a recondução de ambas ao princípio da *imaginação criadora*. Dentre estas obras, pode-se citar os *Hinos à Noite*, o conto *Os aprendizes de Sais* e o romance *Henrique de Ofterdingen*, de Novalis, o romance *Lucinde*, de F. Schlegel, bem como uma infinidade de poemas de Tieck e Wackenroder. Naturalmente, tais textos serão apresentados ao longo do trabalho, na medida em que apontem algo a sua finalidade.

(Romantismo tardio), compostos principalmente pelos poetas E. T. A. Hoffman, Joseph von Eichendorff, Achim von Arnim, Clemens Brentano, além de Adam Müller, seu teórico político. Se o mistério e o extraordinário, sempre presentes no conceito de poesia do Primeiro Romantismo, são ainda parte essencial das criações dos *Hoch-* e *Spätromantiker*, o ideal de poetização do mundo e, com isso, a transfiguração radical das relações ao nível da política e da sociedade encontram-se já perdidos nesse momento posterior do movimento romântico. A noção de *Bildung*, a formação ou educação do homem, que possuía contornos políticos e acompanhava os escritos de Schlegel, Novalis e Schleiermacher, inserindo-os na linha que retorna a Schiller e Rousseau, deixa de ser um elemento fundamental. Perde-se o fundamento filosófico que liga o Primeiro Romantismo ao pensamento pós-kantiano. Enfim, a ligação com a Revolução, que na *Frühromantik* levava à “Revolução sagrada” de Schlegel, Novalis e Schleiermacher, torna-se agora ímpeto contrarrevolucionário consonante com a reação católico-conservadora da Restauração.<sup>30</sup>

Várias ideias do Primeiro Romantismo seguem por um veio subterrâneo determinando a história efetual da relação entre o estético e o político no horizonte europeu do século XIX. Não é outra a origem da concepção de mito no escrito *Opera e Drama*, de Richard Wagner, no qual a arte liga-se necessariamente à expressão da visão comum de uma cultura:

Não se pode comunicar de modo compreensível senão com aquele que também vê os fenômenos em uma mesma medida: contudo, essa medida é, para a comunicação, a imagem concentrada dos próprios fenômenos, na qual estes se apresentam aos homens de modo a serem conhecidos. Portanto, essa medida deve se basear em uma intuição comum, pois apenas aquilo que é passível de ser reconhecido nessa intuição comum pode ser, por sua vez, comunicado artisticamente: um homem cuja intuição não seja a intuição comum não pode se manifestar artisticamente.<sup>31</sup>

A condição de possibilidade da comunicação é a “imagem concentrada dos fenômenos”, que se dá em uma medida intersubjetivamente comum. Essa imagem, no entanto, deve ser

---

<sup>30</sup> Ver sobre isso: KRAUS, Hans-Christof. Politisches Denken der deutschen Spätromantik. In: HEIDENREICH, Bernd (org.). *Politische Theorien des 19. Jahrhunderts. I. Konservatismus*. Wiesbaden: Hessische Landeszentrale für politische Bildung, 1999, p. 27-66.

<sup>31</sup> “Niemand kann sich verständlich mitteilen als an die, welche die Erscheinungen in dem gleichen Maße mit ihm sehen: dieses Maß ist aber für die Mitteilung das verdichtete Bild der Erscheinungen selbst, in welchem diese sich den Menschen erkenntlich darstellen. Dieses Maß muß daher auf einer gemeinsamen Anschauung beruhen, denn nur was dieser gemeinsamen Anschauung erkenntlich ist, läßt sich ihr künstlerisch wiederum mitteilen: ein Mensch, dessen Anschauung nicht die gemeinsame ist, kann sich auch nicht künstlerisch kundgeben”. WAGNER, Richar. *Oper und Drama*. 2ª ed. Leipzig: Verlagsbuchhandlung von J. J. Weber, 1869, p. 140.

produzida precisamente pelo artista, que faz de sua intuição a intuição dos homens que o cercam. Somente nessa harmonia entre o todo e o singular é que a arte pode verdadeiramente se manifestar. Wagner prossegue dizendo que essa conjunção foi perfeitamente possível apenas no mundo grego, com a tragédia, e isso porque o material da tragédia era o *mito*. “O mito capta a força poética comum de um povo”. Na medida em que a arte liga-se ao mito, na medida em que ela *produz* uma mitologia, deixa de ter apenas sua função estética, *L’art pour l’art*, para ter também uma finalidade *pública*, que é conferir *sentido* à existência compartilhada dos homens. Como veremos, a ideia de mitologia que subjaz à teoria de Wagner é herdada do Primeiro Romantismo e da filosofia de Schelling. A arte torna-se aqui a atividade central para existência do homem enquanto homem, ou, como Nietzsche definiu em seu prefácio dedicado a Wagner, “a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida”.<sup>32</sup>

Para além de Wagner e do Nietzsche de *O nascimento da tragédia*, poder-se-ia falar no conjunto de efeitos que algo assim como o “romântico”, isto é, a presença de uma visão de mundo romântica, produziu nas mentalidades durante o período histórico que vai até o século XX. É que o faz uma história do Romantismo como a de Rüdiger Safranski, que declara o fim do “romantismo histórico” em 1820, mas admite a continuidade de sua postura até o Maio de 1968.<sup>33</sup> Outra possibilidade, que levaria o movimento romântico muito além da delimitação de seu tempo histórico, é a leitura de Gonçal Mayos, que o descreve, junto à Ilustração, como uma das metades da Modernidade. Ambos – Ilustração e Romantismo – corresponderiam ao marco da subjetivação moderna, uma possível chave de leitura de um tempo que ainda é, em certa medida, o nosso tempo:

Vemos, pues, que dentro del complejo desarrollo de la moderna filosofía del sujeto heredera de Descartes, tanto la Ilustración como el Romanticismo juegan un papel clave hacia la progresiva acentuación de los procesos de subjetivación. Por ello ambos movimientos participan en la deriva subjetivista moderna, si bien también ambos buscan un posible equilibrio entre sujeto y objeto, entre subjetivo y objetivo, entre yo y mundo, que evite el desbocamiento de tal deriva. Desde esta perspectiva *ambos muestran fidedignamente su pertenencia a la Modernidad como cosmovisión de cosmovisiones*, pues enlazan fielmente con el esencial proyecto moderno de privilegiar y partir del sujeto para fundamentar tanto el conocimiento como la acción humanos.<sup>34</sup> [grifos nossos]

<sup>32</sup> NIETZSCHE, *O nascimento da tragédia*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>33</sup> SAFRANSKI, Rüdiger. *Romantismo: uma questão alemã*. Trad. Rita Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010, p. 211, 323.

<sup>34</sup> MAYOS, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo: Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona: Herder, 2004, p. 402.

O Romantismo assume na passagem acima um papel constitutivo no modo de ser que é próprio à Modernidade. Trata-se de uma das formas do processo de subjetivação que irá plasmar, no interior do horizonte moderno, as relações teóricas com o mundo e as relações práticas com os outros homens. Com isso, abre-se ao Romantismo, enquanto *cosmovisão das cosmovisões* (*Weltanschauung der Weltanschauungen*), um campo de sentido que ultrapassa seu surgimento histórico e chega a coincidir com a identidade moderna.

Em verdade, a tese do Romantismo como parte constituinte da Modernidade parece encontrar respaldo na robusta *recepção* do movimento a partir do século XIX. Essa complexa *história efetual* revela tanto a riqueza semântica do conceito de Romantismo, cujo caráter “escandaloso” já foi acima aludido, quanto sua importância na autocompreensão dos últimos dois séculos.<sup>35</sup> Os românticos foram discutidos intensamente já por seus contemporâneos. A primeira recepção importante, que – como em tantos outros casos! – foi determinante para boa parte da tradição crítica, foi a de Hegel. Em seu primeiro trabalho, publicado no mesmo ano da morte de Novalis, há uma breve crítica ao escrito *Sobre a religião*, de Schleiermacher, na medida em que estes correspondem às “tendências não filosóficas da época” e, desse modo, não podem concernir à “necessidade especulativa”, apenas saciada pela própria filosofia.<sup>36</sup> Essa crítica é acentuada ao extremo durante o desenvolvimento de sua obra, especialmente na *Fenomenologia do Espírito* e nas *Preleções sobre Estética*.<sup>37</sup> Na *Fenomenologia*, ela remete à figura da “bela alma”, que segundo Hegel corresponderia a uma má subjetividade, em razão de sua incapacidade para a realidade efetiva (*Wirklichkeit*):

Falta-lhe a força da extrusão, a força para fazer-se coisa e para suportar o ser. Vive na angústia de manchar a magnificência de seu interior por meio da ação e da existência; para preservar a pureza de seu coração, evita o contato com a efetividade, e permanece na obstinada impotência: - de renunciar a seu Si, aguçado até a última abstração; - de se

<sup>35</sup> Cf., por exemplo, a multiplicidade de tentativas de definição de variados autores no volume unicamente dedicado a essa tarefa: PRANG, Helmut (org.). *Begriffsbestimmung der Romantik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972. Para as recepções na primeira metade do século XIX, cf. JAESCHKE, Walter (org.). *Der Streit um die Romantik (1820-1854): Mit Texten von v. Eichendorff, Feuerbach, Fichte, Hegel, Heine, Schlegel u.a. und Kommentar*. Hamburg: Felix Meiner, 1999.

<sup>36</sup> HEGEL, G. W. F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: *Jenaer Schriften 1801-1807 (Werke 2)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1986, p. 13.

<sup>37</sup> Pöggeler afirma que a crítica hegeliana ataca os românticos em três pontos: a *subjetividade sem substância* que permeia o conceito romântico de ironia, a *má subjetividade* (por exemplo, da bela alma) que dissolve toda substância subjacente à realidade efetiva e, por fim, a incapacidade de reconciliação presente na *nostalgia da subjetividade romântica*. PÖGgeler, Otto. *Hegels Kritik der Romantik*. München: Fink, 1998, p.43.

conferir substancialidade, ou transmutar seu pensar em ser; - e de confiar-se à diferença absoluta. (...) Nessa transparente pureza de seus momentos arde, infeliz, uma assim-chamada *bela alma* consumindo-se a si mesma, e se evapora como uma nuvem informe que no ar se dissolve.<sup>38</sup>

As palavras incisivas de Hegel dirigem-se à impossibilidade de que padece a bela alma em transmutar-se em realidade. “Suportar o ser” é aquilo que escapa às capacidades da consciência romântica, que aqui é reduzida à mera subjetividade. Todo o concreto reino da realidade efetiva não lhe pertence, e por isso mesmo a reconciliação, tão cara à filosofia hegeliana, lhe é impossível. Sua vida é pura angústia. Quando, mais tarde, nas *Preleções sobre Estética*, Hegel criticará a ironia romântica, sua motivação será muito semelhante à da *Fenomenologia*: pois para ele a ironia de Schlegel é o sinal preciso de que nada de objetivo tem valor em si, mas apenas o possui enquanto se refere à subjetividade do eu: “mas, neste caso, o eu pode permanecer também senhor e mestre sobre tudo, e em nenhuma esfera da eticidade, juridicidade, do humano e do divino, do profano e do sagrado, há algo que não tenha de ser posto primeiramente pelo eu e, por isso, que não possa ser igualmente destruído por ele”.<sup>39</sup> Nada há, portanto, que seja por si mesmo “verdadeiro e efetivo”, pois tudo é “mera aparência” por meio do eu. Para Hegel, o Romantismo exclui do mundo toda sua realidade, ao submetê-lo ao domínio da *egoidade*. Trata-se de uma deficiência no modo como a subjetividade lida com o mundo, e que prejudica inclusive sua relação com aquilo que Hegel chama de “espírito objetivo”.

Essa tradição de crítica aos românticos, inaugurada principalmente com o veredito hegeliano, atravessa o século XIX na mesma medida em que este foi um tempo “romântico”. O poeta Heinrich Heine publica na Alemanha, em 1835, o ensaio *A escola romântica*. Neste texto, importante principalmente para a recepção do movimento na França, onde fora publicado dois anos antes, Heine aponta a ligação com o medievo como a diferença específica do Romantismo: “Mas o que foi a escola romântica na Alemanha? Nada menos que o redespertar da poesia da Idade Média como ela houvera se manifestado em suas canções, suas esculturas e sua arquitetura, na arte e na vida. No entanto, essa poesia sugira da Cristandade, ela era uma flor-da-paixão,

<sup>38</sup> HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 448.

<sup>39</sup> “Dann aber kann auch das Ich Herr und Meister über alles bleiben, und in keiner Sphäre der Sittlichkeit, Rechtlichkeit, des Menschlichen und Göttlichen, Profanen und Heiligen gibt es etwas, das nicht durch Ich erst zu setzen wäre und deshalb von Ich ebenso sehr könnte zunichte gemacht werden”. HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Ästhetik I (Werke 13)*. 2ª ed. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1989, p. 94.

derivada do sangue de Cristo”.<sup>40</sup> Ora, o juízo de Heine era muito mais dirigido aos *Spätromantiker* que propriamente ao círculo do Primeiro Romantismo, na medida em que o catolicismo é a característica marcante *daqueles*, mas não *destes*, embora o ensaio *Cristandade ou Europa* de Novalis tenha inspirado essa recepção. É necessário, ainda, que se mencione a dissertação de Søren Kierkegaard intitulada *O conceito de ironia*, escrita em 1841 e que apresenta um aprofundamento do debate sobre a ironia romântica.<sup>41</sup> Mais tarde, em 1870, surge o livro monumental de Rudolf Haym sobre *A escola romântica*, no qual formula-se pela primeira vez a tentativa de recuperar o pensamento romântico em sua totalidade, isto é, reconsiderando sua matriz filosófica.<sup>42</sup>

Há uma reviravolta da pesquisa sobre o Romantismo a partir do final do século XIX, com as publicações de Wilhelm Dilthey sobre a *Vida de Schleiermacher* e, principalmente, com sua valorização da poesia no processo de formação das visões de mundo em geral.<sup>43</sup> A crítica originalmente hegeliana da incapacidade dos românticos para a realidade efetiva é aqui relativizada pela demonstração da importância que a conexão entre pensamento e poesia possui para a constituição do conceito de *vivência*, o qual passa a ser desde então central para a hermenêutica das ciências do espírito. Ao mesmo tempo, sua biografia de Schleiermacher, cujo primeiro volume aparece em 1870, recupera a relação do teólogo com o círculo romântico de Jena, especialmente sua amizade com F. Schlegel, reabilitando a imagem deste – “uma biografia de Schleiermacher torna-se então ela mesma um resgate de Friedrich Schlegel”.<sup>44</sup> O Romantismo é integrado como parte essencial das visões da hermenêutica e do historicismo, e por esta via – que se funda na historicidade e na interpretação – o pensamento romântico perpassa a gênese do pensamento do século XX.

A partir do início do século passado, surge uma série de trabalhos sobre o movimento romântico, na esteira da reviravolta realizada por Dilthey. Podem ser citados aqui os trabalhos da

---

<sup>40</sup> “Was war aber die romantische Schule in Deutschland? Sie war nichts anders als die Wiedererweckung der Poesie des Mittelalters, wie sie sich in dessen Liedern, Bild- und Bauwerken, in Kunst und Leben manifestiert hatte. Diese Poesie aber war aus dem Christentume hervorgegangen, sie war eine Passionsblume, die dem Blute Christi entsprossen”. HEINE, Heinrich. *Die romantische Schule*. Stuttgart: Reclam, 2002, p. 10.

<sup>41</sup> KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Trad. Álvaro Luiz M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 290 e ss.

<sup>42</sup> HAYM, Rudolf. *Die romantische Schule: ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*. Berlin: Verlag von Rudolph Gaertner, 1870.

<sup>43</sup> Cf. DILTHEY, Wilhelm. *Leben Schleiermachers*, *op. cit.*; DILTHEY, Wilhelm. *Vida y Poesia*. Trad. Wenceslao Roces. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1953.

<sup>44</sup> DILTHEY, *Leben Schleiermachers*, *op. cit.*, p. 230.

filósofa e historiadora Ricarda Huch, *Apogeu do Romantismo* (1899) e *Expansão e decadência do Romantismo* (1902), bem como o *Romantismo alemão* (1908) do historiador da literatura Oskar Walzel.<sup>45</sup> Fala-se de *Apogeu do Romantismo* como “uma publicação neoromântica programática”<sup>46</sup>. De fato, estas três obras têm como ponto em comum a recuperação da vitalidade do discurso romântico para a contemporaneidade, para além da tradição de crítica surgida em Hegel e Heine. Também a tradição historicista reconheceu essa mudança de perspectiva, na medida em que concedeu aos românticos um lugar essencial na fundação da ideia de nacionalidade na Alemanha.<sup>47</sup>

O crescimento desta preocupação com o movimento romântico e sua influência na cultura ocidental alcança um ponto culminante por volta dos anos 1920. Dois autores centrais para a compreensão da Modernidade publicam, com um ano de diferença, obras fundamentais para a recepção do Romantismo. Em 1919 aparece *Romantismo Político*, livro no qual Schmitt situa o movimento no interior de sua análise da idade moderna. Revigorando a tese de Hegel da incapacidade da consciência romântica para a lida com a realidade efetiva, Schmitt traduz esta crítica na acusação do caráter apolítico do Romantismo:

Romantismo é ocasionalismo subjetivificado, porque uma relação ocasional com o mundo para ele é essencial. Ao invés de Deus, no entanto, o sujeito romântico ocupa a posição central e faz do mundo e de tudo que nele ocorre uma mera oportunidade. Pelo fato de que a última instância é deslocada de Deus para o “eu” genial, muda-se todo o primeiro plano e emerge de modo puro aquilo que é propriamente ocasionalista.<sup>48</sup>

O mundo torna-se, portanto, mera *occasio*, pois o pensamento romântico não admite em si a noção de *causa*. Com isso, “nem decisões religiosas e morais, nem decisões políticas ou conceitos científicos” são possíveis para visão de mundo estética do Romantismo.<sup>49</sup> Há aqui a delimitação cuidadosa entre o conservadorismo de Bonald, De Maistre e Donoso Cortés, com os

<sup>45</sup> HUCH, Ricarda. *Blüthezeit der Romantik*. Leipzig: H. Haessel Verlag, 1899; HUCH, Ricarda. *Ausbreitung und Verfall der Romantik*. Leipzig: H. Haessel Verlag, 1902; WALZEL, Orkar. *Deutsche Romantik*. 4ª ed. Leipzig: B.G. Teubner Verlag, 1918.

<sup>46</sup> BOHRER, Karl Heinz. *Die Kritik der Romantik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1989, p. 276 e ss.

<sup>47</sup> MEINECKE, Friedrich. *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*. 2ªed. München: R. Oldenbourg Verlag, 1911, p. 58-88.

<sup>48</sup> “Die Romantik ist subjektvierter Occasionalismus, weil ihr eine occasionelle Beziehung zur Welt wesentlich ist, statt Gottes aber nunmehr das romantische Subjekt die zentrale Stelle einnimmt und aus der Welt und allem, was in ihr geschieht, einen bloßen Anlaß macht. Dadurch, daß die letzte Instanz sich von Gott weg in das geniale ‘Ich’ verlegt, ändert sich der ganze Vordergrund und tritt das eigentlich Occasionalistische rein zutage.” SCHMITT, *Politische Romantik*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>49</sup> SCHMITT, *Politische Romantik*, *op. cit.*, p. 17.

quais Schmitt guarda intensa afinidade, e o ponto de vista romântico, que é descrito por ele como a consumação da “conversa eterna” própria do Liberalismo burguês.<sup>50</sup>

Um ano após o livro de Schmitt, Walter Benjamin publica sua tese de doutorado, intitulada *O conceito de crítica de arte no Romantismo alemão*. A importância da obra está no fato de ela religar o pensamento romântico com a filosofia idealista de Fichte, a partir da implicação do conceito de *reflexão*, próprio do idealismo transcendental, ao mesmo tempo em que aponta na teoria da arte o distanciamento em relação ao idealismo, na medida em que o ponto central da reflexão romântica é arte, e não o eu. A arte é o próprio medium-de-reflexão do absoluto. Com isso, Benjamin não só antecipou uma tendência da pesquisa na segunda metade do século XX, concedendo novamente dignidade filosófica ao Primeiro Romantismo, como também abriu caminho para a estética contemporânea ao incorporar em sua própria obra algumas das ideias românticas. É, contudo, em uma breve nota ao início do trabalho, que outro aspecto importante será abordado. Benjamin afirma que sua tese oferecia o material, mas não o ponto de vista para uma determinação da “essência histórica dos românticos”. Não obstante, “este ponto de vista poderia ser procurado no messianismo romântico”.<sup>51</sup> Como exemplo desse messianismo, ele cita o fragmento 222 da *Athenäum*: “O desejo revolucionário de realizar o Reino de Deus é o ponto elástico da cultura progressiva e o início da história moderna. O que nela não apresenta nenhuma relação com o Reino de Deus é apenas algo secundário”.<sup>52</sup> Embora Benjamin não desenvolva com profundidade essa ideia no trabalho, vê-se que o messianismo possui uma relação fundamental com a temporalidade da idade moderna. Isso fica mais claro na outra referência feita ao conceito, quando ele é ligado à “infinitude temporal” presente na noção romântica de poesia universal progressiva e imediatamente diferenciado do conceito moderno de progresso.<sup>53</sup> O messianismo romântico aparece então como uma “quebra” com a temporalidade do progresso moderno, e a consequência desta compreensão do tempo na obra de Benjamin poderia ser

---

<sup>50</sup> SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 8ª ed. Berlin: Duncker & Humblot, 2004, p. 59.

<sup>51</sup> BENJAMIN, Walter. *O conceito de crítica de arte no Romantismo alemão*. Trad. Márcio Seligmann-Silva. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2011, p. 20.

<sup>52</sup> “Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung, und der Anfang der modernen Geschichte. Was in gar keiner Beziehung aufs Reich Gottes steht ist in ihr nur Nebensache”. SCHLEGEL, Athenäums-Fragmente, *op. cit.*, II, fr. 222, p. 201 [85].

<sup>53</sup> BENJAMIN, *O conceito de crítica...*, *op. cit.*, p. 98.

confirmada pelo desdobramento do conceito no interior de sua obra, até a irrupção do messianismo com toda sua força nas *Teses sobre o conceito de história*.<sup>54</sup>

A publicação da edição crítica das obras de F. Schlegel e Novalis na segunda metade do século XX deu um novo fôlego à pesquisa sobre o Romantismo. Pode-se falar, por um lado, em uma recepção pós-moderna, que coloca sua ênfase no aspecto literário do movimento romântico.<sup>55</sup> Por outro lado, surge na Alemanha uma revitalização da filosofia idealista, tanto no que diz respeito à exploração das fontes históricas, revelando com maior transparência o contexto de debates do qual emergiu a filosofia alemã moderna, quanto pela exploração sistemática das *possibilidades de pensamento* do Idealismo para a filosofia contemporânea. A pesquisa histórico-filosófica de Dieter Henrich reconstruiu com grande riqueza de detalhes o espaço de pensamento constituído em Tübingen entre os anos de 1790 e 1794, durante a formação de Hegel, Hölderlin e Schelling.<sup>56</sup> Ele dedicou-se também à reconstrução do pensamento de Hölderlin, demonstrando como em seus escritos teóricos encontram-se intuições fundamentais para o desenvolvimento posterior do Idealismo alemão.<sup>57</sup> Dois pontos são de crucial importância para a pesquisa de Henrich: em primeiro lugar, do ponto de vista da história do pensamento, é necessária uma profunda reconstrução do período da filosofia alemã moderna, que contribua para a compreensão de como foi possível o surgimento em um período tão curto de tempo (1786-1830) de um pensamento de tamanha originalidade e força de desenvolvimento; em segundo lugar, de um ponto de vista propriamente filosófico, a pesquisa procura abrir caminho para uma possibilidade própria de pensamento. Este apoio é legítimo em razão de que, apesar dos dois séculos que nos separam do apogeu do Idealismo e das duas cisões que a filosofia desde então viveu, ele nos permaneceu *contemporâneo*, e isso em três sentidos:

---

<sup>54</sup> É uma coincidência no mínimo interessante que Schmitt e Benjamin – que mais tarde disputariam o sentido político do estado de exceção – tenham escrito *ao mesmo tempo* sobre o Primeiro Romantismo. Mas há coincidências na história do pensamento? Não haveria entre estas duas obras um nexos histórico compartilhado que as liga em seu interior com o problema do Romantismo? Se essa ligação interna pode mesmo ser presumida, qual a influência dela na interpretação do pensamento dos dois autores? Por que a diferença radical entre a compreensão do Romantismo enquanto “ocasionalismo” e enquanto “messianismo”?

<sup>55</sup> Cf. principalmente: LACQUE-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. *The Literary Absolute: The theory of literature in German romanticism*. Trad. P. Barnard e C. Lester. Albany: State University of New York Press, 1988; DE MAN, Paul. *The rhetoric of romanticism*. New York: Columbia University Press, 1984.

<sup>56</sup> HENRICH, Dieter. *Grundlegung aus dem Ich; Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus*. Tübingen - Jena 1790-1794 (2 vol.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

<sup>57</sup> Cf. HENRICH, Dieter. *Der Grund im Bewußtsein...*, *op. cit.*, p. 26; HENRICH, Vergegenwärtigung des Idealismus..., *op. cit.*, p. 238.

Pelo fato de que os motivos e formas do pensamento que surgiram nele não se exauriram, mas permaneceram compatíveis; pelo fato de que o modelo de uma orientação de mundo universal e fundada em uma teoria, que pertencia a este período, não foi substituído por nenhum outro; e, finalmente, também pelo fato de que um pensamento contemporâneo não pode compreender-se a si mesmo sem fazer um diagnóstico deste período.<sup>58</sup>

Isso permite a Henrich postular uma revitalização do Idealismo – que não seja um mero retorno de caráter histórico – a partir do conceito de *vida consciente* (*bewußtes Leben*), isto é, a partir da “tentativa de compreender a constituição e a dinâmica de uma vida que se relaciona em seu conhecimento sempre ao mesmo tempo consigo mesma e que tem necessidade de uma autodescrição, a qual lhe determine um lugar no todo daquilo que nós podemos saber”.<sup>59</sup> Este *tópos* do *saber de si*, próprio do Idealismo alemão, encontra-se no centro do projeto de Henrich, que evidentemente enfrentou duras oposições à proposta de um “retorno” de elementos idealistas: a polêmica, claro está, tem sua sede mais íntima no diagnóstico da Modernidade aí embutido e sua relação com nosso tempo.<sup>60</sup>

O programa de pesquisa de Henrich foi deslocado por Manfred Frank do idealismo de Tübingen para a constelação romântica. Contrariando a tendência histórica da maior parte da recepção de encurtar o Primeiro Romantismo resumindo-o à dimensão artística e literária, Frank valorizou de modo inédito seu caráter filosófico. O círculo aparece então no interior do espaço de pensamento formado em Jena e, mais do que isso, mostra seu caráter distinto em relação ao “Idealismo especulativo” *stricto sensu*. Se o Idealismo pode ser compreendido como um termo que designa a convicção de que as circunstâncias fundamentais de nossa realidade são entidades espirituais (ou ideais) ou podem ser reconduzidas a tais entidades, então o Primeiro Romantismo não poderia ser considerado uma forma de Idealismo, pois, para os românticos e para Hölderlin, a

---

<sup>58</sup> “Dadurch, daß sich die Motive und Formen des Denkens, die in ihr aufkamen, nicht erschöpft haben, sondern anschlussfähig geblieben sind; dadurch, daß die Muster einer universalen und in einer Theorie begründeten Weltorientierung, welche dieser Periode zugehören, durch keine anderen ersetzt worden sind; und schließlich auch dadurch, daß ein gegenwärtiges Denken nicht über sich selbst verständigt sein kann, ohne dieser Periode die Diagnose zu stellen”. HENRICH, Dieter. *Der Grund im Bewußtsein*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>59</sup> “Sie ging von dem Versuch aus, die Verfassung und die Dynamik eines Lebens zu verstehen, das sich in seinem Erkennen immer zugleich zu sich selbst verhält und das einer Selbstbeschreibung bedürftig ist, welche ihm im Ganzen dessen, wovon wir wissen können, einen Ort bestimmt”. HENRICH, Dieter. *Der Grund im Bewußtsein*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>60</sup> A polêmica, por exemplo, entre Henrich e Habermas situa-se no embate entre um “pensamento metafísico” *versus* um “pensamento pós-metafísico”. Cf. HENRICH, Dieter. O que é metafísica? – o que é modernidade? Doze teses contra Jürgen Habermas. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 14, jul-dez/2009, p. 83-117; HABERMAS, Jürgen. Retorno à metafísica? In: *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 19-35.

unidade fundamental de toda realidade não pode nunca dissolver-se em pensamento, e portanto em idealidades. Ao contrário, essa unidade absoluta é *pressuposta*, mas a consciência está sempre um passo atrás de concebê-la. Algo se *perde* nessa tentativa, e tal *perda* é constitutiva do modo como o Primeiro Romantismo articula sua filosofia:

E desta unidade necessariamente pressuposta, mas nunca revelada, é aceito que nós nunca podemos representá-la adequadamente na consciência: Nós reproduzimos como dualidade de elementos aquilo que era pensado como unidade indivisível. Assim, o fundamento de unidade indisponível, do qual ou o idealismo especulativo parte, enquanto constituinte de nosso *saber*, ou ao qual ele conduz inexoravelmente, torna-se um *pressuposto* indisponível. Quando nos tornamos conscientes do mundo e de nós mesmos, sempre já perdemos este fundamento de unidade.<sup>61</sup>

Se o fundamento de unidade encontra-se sempre perdido para a consciência que se relaciona com o mundo e consigo mesma, resta contudo a via de uma “aproximação infinita” (*unendliche Annäherung*) do absoluto, do incondicionado. Em verdade, o Primeiro Romantismo não abre mão do conceito de “absoluto”, mas nunca o considera como uma “posse” da consciência, como uma efetividade plena. A relação entre consciência e absoluto se dá sempre sob o modo da “aproximação infinita”. Para Frank, essa diferença em relação ao Idealismo atravessa a compreensão de mundo romântica, iluminando principalmente seu modo de relação com o tempo e – podemos aqui estender a conclusão – com a história:

Essa perda da unidade se reflete no esquema do tempo: Nós nos relacionamos com a unidade pretérita, mas perdida, no modo da recordação (por meio da qual surge em nós a representação de um passado irrecuperável); e nós aspiramos à reapropriação da totalidade perdida no modo da nostalgia, por meio da qual se nos abre a dimensão do futuro.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> “Und von dieser notwendig voraussetzenden, aber nie offenbaren Einheit wird angenommen, daß wir sie eben im Bewußtsein nicht angemessen repräsentieren können: Wir geben als Zweiheit von Elementen wieder, was als eine unteilbare Einheit gemeint war. So wird uns der unverfügbliche Einheitsgrund, von dem der spekulative Idealismus als von einem Bestand unseres Wissens entweder ausgeht oder zu dem er todsicher hinführt, zu einer unverfügblichen Voraussetzung. Wenn wir zum Bewußtsein der Welt kommen, haben wir ihn immer schon verloren.” FRANK, Manfred. *“Unendliche Annäherung”*: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1997, p. 27-28.

<sup>62</sup> “Diesen Verlust der Einheit reflektiert das Schema der Zeit: Wir beziehen uns auf die vorgängige, aber verlorene Einheit im Modus der Erinnerung (wodurch uns die Vorstellung einer unwiederbringlichen Vergangenheit entsteht); und wir streben nach Wiederaneignung der verlorenen Gänze im Modus der Sehnsucht, durch die sich uns die Dimension der Zukunft eröffnet”. FRANK, *“Unendliche Annäherung”*..., *op. cit.*, p. 28. Ver também, principalmente, sua tese: FRANK, Manfred. *Das Problem “Zeit” in der deutschen Romantik: Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*. 2ª ed. München: Paderborn, 1990.

Frank sem dúvida fornece uma interpretação mais justa às pretensões do Romantismo que aquela oriunda da crítica de Hegel. Não se trata de “incapacidade para a realidade”, ou mera “fuga para o passado”, mas de uma consciência da temporalidade surgida da distinção radical entre incondicionado e condicionado, entre absoluto e consciência. “Aproximação infinita”, como veremos, é a condição própria do mundo moderno, da situação de perda do fundamento de unidade para a consciência, que tampouco resulta em um *esquecimento* ou *abandono* do absoluto, mas em *recordação* e *nostalgia* dele.

No que toca especificamente ao Romantismo político, a pesquisa de Frank resultou em uma obra importante que reconstrói o conceito de “nova mitologia”, presente no Primeiro Romantismo e no círculo de Tübingen. Por meio deste conceito abre-se espaço para a compreensão de que o mito e sua produção pela atividade poética têm uma ligação íntima com a constituição da vida comum, isto é, têm uma relação de essência com a legitimação dos valores fundamentais de uma sociedade. A ideia de uma “nova mitologia” situa o Romantismo no interior da crise, própria à Modernidade, das formas tradicionais de legitimação política e social. Entretanto, essa mitologia não procura um mero “retorno ao passado” – algo como uma constrição reacionária e supersticiosa ao dogma –, mas é – no sentido conferido por um texto programático do início do Idealismo – uma *mitologia da razão*: seu único sentido é conferido pela ideia de liberdade.<sup>63</sup>

Finalmente, a recepção do projeto político do movimento romântico foi aprofundada pela reconstrução histórica feita por Frederick Beiser nas últimas duas décadas. Beiser concentrou-se em questionar diversas teses tradicionalmente aceitas sobre a filosofia idealista alemã<sup>64</sup>, bem como deu ênfase à obra política dos românticos, situando-os em um lugar próprio, entre liberalismo e conservadorismo.<sup>65</sup> Beiser compartilha com Henrich e Frank a recusa em interpretar a filosofia alemã como um progresso inexorável que conduz de Kant a Hegel. Busca, ao contrário, extrair a riqueza da filosofia pós-kantiana e, nesse sentido, mantém seus olhos abertos para o Romantismo.

---

<sup>63</sup> FRANK, Manfred. *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie* (I. Teil). Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1982, p. 189.

<sup>64</sup> Por exemplo, a tese de que a filosofia entre Kant e Hegel seria “filosofia subjetivista”: cf. BEISER, Frederick C. *German Idealism: the struggle against subjectivism, 1781-1801*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

<sup>65</sup> BEISER, Frederick C. *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Massachusetts: Harvard University Press, 1992, p. 223.

A *via de acesso* ao Romantismo, neste trabalho, será dada pela *pesquisa em constelação*. Fala-se, assim, em uma *constelação romântica*, ou na *constelação de Jena*. Este termo não deve ser tomado como uma simples metáfora que se refira aos integrantes do círculo como a um conjunto de astros interligados. Ao contrário, deve ser compreendido enquanto *termo teórico*, no sentido utilizado por Dieter Henrich e Manfred Frank. Henrich concebeu a pesquisa em constelação durante seu trabalho sobre a formação do Idealismo. Se um de seus problemas, naquele momento, era o de compreender como fora possível o surgimento de um pensamento de tamanha originalidade e força de desenvolvimento em um período tão curto de tempo, certamente uma reconstrução como aquela de Dilthey, sobre a juventude de Hegel, preocupada principalmente com a tipologia e a gênese das visões de mundo, não poderia fornecer uma resposta satisfatória a isso. A constatação da rápida mudança no pensamento filosófico do final do século XVIII leva Henrich a propor a seguinte tese: “Sempre que em um modo de pensar ocorre um rápido giro que não pode ser explicado adequadamente a partir dos textos que nos estão disponíveis, ele será precedido por um deslocamento na disposição geral dos problemas. A constelação na qual se dá este deslocamento deve ser, então, rastreada”.<sup>66</sup> Essa tese leva, naturalmente, a uma ampliação das fontes utilizadas na realização do trabalho, na medida em que a formação do pensamento se dá também através de *diálogos* que raramente estão registrados. É necessário, assim, recorrer a fontes que iluminem “o conteúdo e os resultados destes diálogos, que os traga tão perto quanto possível”.<sup>67</sup>

Entretanto, a essência da constelação não está nesta ampliação das fontes. Isso é apenas um *meio* para se chegar à descrição daquilo que é de fato fundamental, a saber, a *interação recíproca* entre homens, ideias e teorias, essa relação complexa que ocorre em um determinado espaço e tempo históricos, e por meio da qual apenas é possível compreender de modo profundo o caminho do pensamento. Nesse sentido, seria possível fornecer uma definição daquilo que se entende por constelação: “Uma constelação filosófica pode ser definida como um nexos denso de pessoas, ideias, teorias, problemas ou documentos em interação recíproca, de modo tal que

---

<sup>66</sup> “Wann immer in einer Denkweise eine rapide Wendung eintrat, die aus den Texten, die uns vorliegen, nicht angemessen zu erklären ist, wird dem eine Verschiebung in der allgemeinen Anordnung der Probleme vorausgegangen sein. Die Konstellation, in der diese Verschiebung erfolgte, muß also ausfindig gemacht werden”. HENRICH, Dieter. *Der Grund im Bewußtsein...*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>67</sup> HENRICH, Dieter. *Der Grund im Bewußtsein...*, *op. cit.*, p. 26.

apenas a análise desse nexos, mas não a de seus componentes isolados, torna possível uma compreensão do potencial filosófico e do desenvolvimento de pessoas, ideias e teorias”.<sup>68</sup>

Assim, precisamente a *descrição do nexos* é essencial à pesquisa em constelação. Há nisso uma crítica implícita às investigações que buscam analisar a unidade interna da obra de um determinado pensador, partindo do pressuposto – talvez oculto a elas mesmas – de que seu pensamento seja como uma ilha isolada de todo e qualquer continente, ou mesmo de um arquipélago. No presente caso, como veremos, essa é a justificativa para que a compreensão do Romantismo político não se dê pela análise das ideias de apenas um dos integrantes do círculo, mas que se recorra a uma visão conjunta das obras pertencentes à constelação, buscando a partir do nexos, da interação recíproca de ideias, o caminho para se compreender a relação entre o estético e o político no interior do movimento romântico.

Desse modo, esta via de acesso tem como implicação direta a decisão de se investigar neste trabalho a *interconexão* do pensamento de F. Schlegel e Novalis no que concerne ao projeto político romântico, sem deixar de lado nem a *influência de ideias anteriores* na constituição do horizonte em relação ao qual a constelação de Jena encontrou seus problemas e buscou para eles uma solução, nem os *diálogos fundamentais* para seu pleno desenvolvimento. No que diz respeito às *influências*, fez-se necessário passar por algumas questões, essenciais ao Romantismo, presentes na obra de Herder, Fichte e Schiller. No tocante aos *diálogos*, recorreu-se à presença de Schleiermacher como interlocutor central para o pensamento político romântico, bem como à análise de algumas ideias de Schelling e Hölderlin, muito próximas às da constelação de Jena.

É certo que com as contribuições destes três autores – Henrich, Frank, Beiser – a perspectiva sob a qual se encarava o Romantismo sofreu uma drástica guinada. Se o presente trabalho não poderia, em razão de limitações externas, respeitar a exigência de uma ampliação das fontes na reconstrução da constelação, sem dúvida procura absorver em si as possibilidades desta nova perspectiva. *Busca canalizar tais potencialidades de modo a dar um novo significado ao conceito de Romantismo político*. Para além de um mero problema de fontes, trata-se de iluminar o Romantismo com uma luz que lhe seja apropriada, de recuperar a força originária

---

<sup>68</sup> “Eine philosophische Konstellation kann man definieren als dichten Zusammenhang wechselseitig aufeinander einwirkender Personen, Ideen, Theorien, Probleme oder Dokumente, in der Weise, daß nur die Analyse dieses Zusammenhanges, nicht aber seiner isolierten Bestandteile, ein Verstehen der philosophischen Leistung und Entwicklung der Personen, Ideen und Theorien möglich macht”. Mulsow, Martin. Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung. In: Mulsow, Martin; Stamm, Marcelo (org.). *Konstellationsforschung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2005, p. 74.

presente no momento de sua gênese. Tomar este caminho nebuloso, investigar um momento por muitas vezes desconsiderado pelo rígido cânone da tradição, talvez seja um modo de dar voz, de vislumbrar o sentido daquele verso obscuro dito outrora por Fernando Pessoa: “Que no desenvolvimento da metafísica, de Kant a Hegel, alguma coisa se perdeu”.<sup>69</sup>

### **Itinerário do trabalho**

Esclarecidas a necessidade e a finalidade do presente trabalho, bem como conquistada a visão prévia da constelação romântica e das modulações em sua recepção, é preciso delinear o percurso a ser tomado na tarefa de compreender o Romantismo político. A exposição será dividida em três capítulos:

O primeiro capítulo versará sobre os *prelúdios românticos*, isto é, sobre três problemas prévios que consideramos essenciais para o cumprimento da finalidade do trabalho. Estes poderiam ser enunciados do seguinte modo: a) como o sentido histórico aparece para a Modernidade a partir de uma relativização do valor do presente (Herder); b) como o idealismo transcendental institui o *eu* como condição de possibilidade da “realidade objetiva” (Fichte); c) como a formação (*Bildung*) estética torna-se uma questão central para a política e a sociedade, a partir de uma crítica à cultura moderna (Schiller). É necessário esclarecer que estas três questões – todas elas de profundidade ímpar e merecedoras de uma investigação própria – serão consideradas *somente na medida em que são fundamentais para a realização da finalidade do trabalho*, ou seja, apenas enquanto contribuam diretamente para a compreensão da relação entre o estético e o político no interior do Romantismo.

O segundo capítulo lidará com *a articulação do Romantismo político na obra de Friedrich Schlegel*. Começaremos expondo o conceito de filosofia como “nostalgia do infinito” em sua obra, isto é, a impossibilidade de um saber positivo do absoluto, que conduz a filosofia a um movimento de atividade infinita. Diante disso, ganhará um sentido próprio o conceito de ironia, central na economia do pensamento de Schlegel, bem como a “solução estética” promovida pelo ideal de poesia universal progressiva. A partir destas questões propriamente filosóficas e poéticas, buscaremos desenvolver o seu pensamento político em três tópicos: a) o projeto romântico de uma nova mitologia, que será ainda colocada em relação com o texto intitulado *O mais antigo*

<sup>69</sup> PESSOA, Fernando. Datilografia. In: *Obra poética em um volume*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1985, p. 401.

*programa de sistema do idealismo alemão*, em razão da proximidade de ambos ; b) a crítica política e social do Primeiro Romantismo ao Estado mecânico e ao “filisteu”; c) o ideal de formação como política superior.

No terceiro capítulo, o Romantismo político de Novalis será nosso objeto de estudo. Será necessário, inicialmente, retomar a influência recebida de Fichte, na medida em que os *Estudos sobre Fichte* (os *Fichte-Studien*) são fundamentais para se entender o pensamento de Novalis. De modo similar a Schlegel, Novalis desenvolve um pensamento próprio a partir do contato com a filosofia fichteana. Veremos que esse contato crítico o leva a questionar a possibilidade de um pensamento acerca do fundamento absoluto na filosofia e ver na questão do tempo uma consequência deste problema. Assim como no capítulo sobre Schlegel, partiremos aqui destas questões de ordem filosófica e poética, para desenvolvermos a partir delas o pensamento político de Novalis. Lidaremos então com dois pontos: a) a teoria da mediação poética e suas consequências para o ideal de Estado poético; b) a relação entre poesia e história, que é construída no ensaio *Cristandade ou Europa* enquanto um projeto político voltado ao futuro.

Na conclusão, os temas abordados nos três capítulos serão retomados em dois pontos: a) o projeto político do Primeiro Romantismo em sua situação na Modernidade; b) algumas reflexões, surgidas da presente pesquisa, sobre a relação entre poesia e historicidade.

## 1. PRENÚNCIOS ROMÂNTICOS

É preciso, antes de adentrarmos propriamente o Romantismo político de F. Schlegel e Novalis, que nos detenhamos por um instante em algumas questões presentes na obra de Herder, Fichte e Schiller. O objetivo deste capítulo é portanto preparar o terreno para uma colocação mais adequada da relação entre o estético e o político, na medida em que estes três autores se apresentam como influências importantes para o Romantismo alemão. É certo, contudo, que isso não significa eliminar a especificidade dos românticos, mas fornecer as bases para uma compreensão mais aprofundada de suas ideias, que leve em conta elementos fundamentais para a constituição do horizonte no interior do qual se orienta o Primeiro Romantismo.

No caso de Fichte, este capítulo prévio é especialmente importante, pois as bases filosóficas do pensamento romântico se constroem principalmente em um debate com a *Doutrina-da-Ciência* de 1794. Sem a relação com Fichte e a filosofia kantiana e pós-kantiana, correremos o risco de reduzir o Primeiro Romantismo a um movimento literário “apenas”, relegando seu caráter filosófico a um ponto cego. Não que isso reduza a importância dos movimentos literários em geral para a compreensão de uma época, mesmo em sua esfera política, mas neste caso certamente uma das características fundamentais do pensamento romântico, que é a comunhão entre poesia e filosofia, restaria inevitavelmente perdida.

Herder, por sua vez, é um dos inauguradores em solo alemão da crítica aos excessos da cultura ilustrada. Em que pese a diferença entre o *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto, corrente à qual Herder comumente é vinculado) e a *Frühromantik*, muitos aspectos daquela oposição à *Aufklärung* – e que não significa rejeição radical – foram incorporados nos argumentos românticos. Essa atitude crítica à Modernidade europeia conduz a uma nova relação com a história e a uma tentativa de articulação da vida política e social sobre novos fundamentos. Nesse sentido, pode-se dizer que no âmbito político o Romantismo leva a cabo ideias centrais de Herder.

Em Schiller encontraremos um projeto de educação estética cuja pretensão é remodelar a situação do homem através de sua relação com a arte. Somente por meio da arte pode-se conquistar o grau mais fundamental da plenitude humana, e nesse sentido o estético torna-se condição de possibilidade para a construção da verdadeira liberdade política. Se o estético é aqui elevado a uma dignidade ímpar, falando-se pela primeira vez em um Estado estético, sem dúvida

essa pretensão é incorporada ao projeto romântico, porquanto a arte ocupa nele um papel central na conformação da vida comum. A arte pode então, talvez pela primeira vez na Modernidade, retomar conscientemente uma função central na política e na sociedade, função esta que será aprofundada pelo Romantismo.

### 1.1. Consciência histórica e mito em Herder

A crítica herderiana à cultura ilustrada se articula diretamente com a novidade de sua compreensão histórica. É somente pelo fato de que a razão ilustrada é posta em questão, de que as filosofias do progresso são descreditadas e de que os valores da moral moderna são relativizados, é somente isso que permite a ele abrir um espaço adequado para a consideração das várias épocas históricas em seu próprio valor, e com isso conquistar um novo sentido para a história. Enquanto o passado é considerado como um mero degrau que precede o futuro, um andar ainda abaixo de sua plena potencialidade, a via que leva ao reconhecimento da dignidade de outras culturas e outros tempos permanece, efetivamente, fechada. Na apoteose ilustrada do presente todo o passado recebe apenas uma dignidade relativa, pois a medida de valoração deriva precisamente das orientações axiológicas de um tal presente. A totalidade do passado se relaciona somente com a perfeição do próprio presente.

Este duplo movimento – o *criticar* e o *historicizar* – é levado a cabo por Herder em uma de suas primeiras obras, intitulada *Também uma Filosofia da História para a formação da Humanidade*, de 1774. De início, nota-se já no título a curiosa anteposição de um “também” (*auch*) para se referir à “filosofia da história”. Qual a razão de esta ser “também” ou “mais uma” dentre as possibilidades de se pensar a história filosoficamente, e não “a” filosofia da história por excelência? Transparece já nesta palavra uma primeira formulação do escárnio dirigido por Herder às concepções ilustradas da história. Pois a referência do título de seu escrito é sem dúvida dirigida àquele que cunhara, nove anos antes, a expressão “filosofia da história”. O trabalho de Voltaire retomava os desafios Spinoza, Bayle e dos racionalistas contra a teologia, voltando-se criticamente contra a fé nas Escrituras e metafisicamente contra a providência

divina.<sup>70</sup> É em oposição a ele, enquanto arauto de uma visão unilateralmente racionalista, que Herder inicia a polêmica com sua “outra” filosofia da história.

Que a filosofia da história de Voltaire pretenda realizar a crítica das Escrituras e da providência divina é um sinal, em primeiro lugar, da elevação dos valores que orientam seu juízo crítico a um patamar absoluto, coisa que a obra de Herder busca vigorosamente colocar em questão. A estrutura de *Também uma filosofia da história* começa precisamente recuperando as singularidades do passado nos povos antigos, dos orientais aos gregos e chegando enfim aos romanos. O caminhar do mundo antigo é desvelado de modo sucinto, mostrando a arbitrariedade de um julgamento apressado e feito a partir da época moderna. Abrir espaço para esta singularidade significa observar que “em certo sentido toda perfeição humana é, portanto, nacional, secular [característica do século] e, examinada do modo mais exato, individual”.<sup>71</sup> Erigir um padrão de julgamento determinado para avaliar a história da humanidade seria reivindicar a perfeição humana como posse de um momento e de um povo, seria tornar as singularidades do passado carentes de algo que sequer pertencia a seu tempo. Não é tão simples o jogo entre presente e passado:

A nação pode, portanto, em meio a virtudes do mais elevado gênero de *um* lado, ter por *outro* lado deficiências, fazer exceções, mostrar contradições e incertezas que trazem perplexidade; mas [assim é] somente àquele que traz consigo sua silhueta ideal da virtude a partir do compêndio de seu século e que possui filosofia suficiente para querer encontrar em um ponto da Terra toda a Terra! Para todo aquele que quer conhecer o coração humano a partir do elemento de sua circunstância de vida, tais exceções e contradições são perfeitamente humanas: a proporção de forças e inclinações para uma certa finalidade, que nunca seria alcançada sem elas: portanto, de modo algum exceções, mas a regra.<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> KOSELLECK, Reinhart; MEIER, Christian; GÜNTHER, Horst; ENGELS, Odilo. *O conceito de história*. Trad. René E. Gertz. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 151.

<sup>71</sup> “In gewissen Betracht ist also jede menschliche Vollkommenheit national, säkular und, am genauesten betrachtet, individuell”. HERDER, Johann Gottfried. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. In: *Werke in zwei Bänden: Zweiter Band*. München: Carl Hanser Verlag, 1953, p. 31.

<sup>72</sup> “Die Nation kann also bei Tugenden der erhabensten Gattung von einer Seite, von einer andern Mängel haben, Ausnahmen machen, Widersprüche und Ungewißheiten zeigen, die in Erstaunen setzen; aber niemand, als der sein idealisch Schattenbild von Tugend aus dem Kompendium seines Jahrhunderts mitbringt und Philosophie genug hat, um auf einem Erdenfleck die ganze Erde finden zu wollen, sonst keinen! Für jeden, der menschliches Herz aus dem Elemente seiner Lebensumstände erkennen will, sind dergleichen Ausnahmen und Widersprüche vollkommen menschlich: Proportion von Kräften und Neigungen zu einem gewissen Zwecke, der ohne jede nimmer erreicht werden könnte: also gar keine Ausnahmen, sondern Regel.” HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte...*, *op. cit.*, p. 31.

Herder articula polemicamente uma contraposição entre aquele que olha para o outro envolto em uma “silhueta do ideal da virtude”, virtude provinda de seu século, e aquele se empenha em “conhecer o coração humano”. Mais que *prescrever*, é preciso *compreender*. Pois só à compreensão abre-se toda a riqueza de uma vida. Mas é característica do *philosophes* certa universalidade que o leva a ver na manifestação de forças e inclinações não a singularidade de uma nação, mas suas deficiências, a ponto de se escandalizar com suas contradições e incertezas. A filosofia da história oriunda de uma tal perspectiva pensa ter encontrado o ponto arquimédico que ilumina toda a Terra. Este é o ponto a partir do qual ela pode ser *esclarecida*. Que ele seja, além de tudo, um *ponto humano*, justamente isso é rechaçado por Herder como uma *hýbris* da razão. A pretensão de um critério absoluto de julgamento da história encontra-se tanto mais presente naquela pergunta feita pela “Sociedade Patriótica” na Suíça – “qual foi provavelmente o povo mais feliz da história?” –, e à qual ele responde imediatamente: “em certo tempo e sob certas circunstâncias cada povo veio ao encontro de um tal ponto no tempo, ou ele nunca foi um [povo]. É que, por sua vez, a natureza humana não é o recipiente de uma felicidade absoluta, independente, imutável, como o filósofo a define”.<sup>73</sup> Ao contrário, cada era da humanidade tem em si mesma o epicentro (*Mittelpunkt*) de sua própria felicidade. Definir algo como a felicidade de modo eterno e universal seria um absurdo, na medida em que mesmo sua imagem muda com cada condição e região. Toda comparação nesse caso seria despropositada (*misslich*), pois como seria possível comparar “as satisfações diversas de sentidos diversos de mundos diversos”? Claro está que, para Herder, o problema fundamental se encontra exatamente na atribuição de um valor unívoco para a felicidade, ou seja, considerá-la enquanto pertencente a um campo axiológico válido objetivamente para toda e qualquer cultura. Nesse sentido, o despropósito da comparação poderia ser estendido aos valores em geral, e mesmo aos universais. As representações que o homem refinado e ilustrado de seu século possui da virtude, da liberdade e de Deus, não são a medida adequada para a compreensão da história. Sem dúvida esboça-se já neste ponto aquela contraposição – tão cara ao pensamento alemão a partir do final do século XVIII – entre “civilização” e “cultura”, mediante a qual foi possível opor-se às pretensões universalistas oriundas principalmente da França ilustrada, e que permitiu, com o conceito de *Kultur*, combater o desenraizamento do *próprio* no *alheio*. “Cultura” significa no contexto desta oposição a

---

<sup>73</sup> “Zu gewisser Zeit und unter gewissen Umständen traf auf jedes Volk ein solcher Zeitpunkt, oder es wars nie eines. Ist nämliche wiederum menschliche Natur kein Gefäß einer absoluten, unabhängigen, unwandelbaren Glückseligkeit, wie der Philosoph sie definiert”. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte...*, *op. cit.*, p. 33.

possibilidade de abertura de um espaço genuíno, no qual a força criadora de cada povo possa dar-se segundo uma orientação que *surge de si*.<sup>74</sup>

Mas em que consiste esta posição de Herder a respeito dos valores em geral, que o permite ao mesmo tempo criticar a cultura ilustrada da época e abrir-se para a compreensão do outro em seu próprio elemento? De início, essa posição poderia ser vista como voz do *relativismo* que já se prenunciava na cultura ocidental, mas desde já é preciso notar que em sua filosofia da história de 1774 predomina uma instância superior, inacessível à razão humana, o plano divino, ao qual todo relativismo é estranho. O caráter multifacetário do valor provém da apreensão de apenas uma de suas facetas que aparece ao homem, como um cristal lapidado em poliedro, que deixa-se refletir à visão a cada vez no brilho de uma de suas faces:

E [deveria] o tom geral, filosófico, filantrópico de nosso século conceder tão generosamente a cada nação distante, a cada uma das mais antigas épocas, ‘nosso próprio ideal’ em virtude e felicidade? É exclusivamente ele o juiz para julgar segundo si mesmo aqueles costumes? para condená-los? ou para de um belo modo poetizá-los? Não foi o bem disseminado sobre a Terra? Porque uma forma da humanidade e um traço da Terra não podia captá-lo, ele foi dividido em mil formas, e muda – um eterno Proteu! – através das partes do mundo e dos séculos. Além disso, como ele muda e remuda, não é em direção a uma maior virtude ou felicidade que ele se esforça, pois a humanidade permanece sempre apenas humanidade. E no entanto torna-se visível um plano de esforço contínuo – meu grande tema!<sup>75</sup>

Nesta passagem fica evidente, por um lado, a crítica à extensão realizada, pela filosofia do século de Herder, de seu “próprio ideal” a outros mundos, seja o mundo do passado, seja a

<sup>74</sup> O caráter de *propriedade* expresso no conceito de “cultura” poderia ser formulado em termos de uma consciência de si, que no momento de Herder era buscada em um aprofundamento do *nacional*: a consciência de si de uma nação: “Enquanto o conceito de civilização inclui a função de dar expressão a uma tendência continuamente expansionista de grupos colonizadores, o conceito de *Kultur* reflete a consciência de si mesma de uma nação que teve de buscar e constituir incessante e novamente suas fronteiras, tanto no sentido político como espiritual, e repetidas vezes perguntar a si mesma: ‘Qual é, realmente, nossa identidade?’” ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: Uma história dos costumes*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 25. Para uma história dos conceitos de “cultura” e “civilização”, ver: HORTA, José Luiz Borges; RAMOS, Marcelo Maciel. Entre as Veredas da Cultura e da Civilização. *Revista Brasileira de Filosofia*. v. 233, p. 235-264, 2009.

<sup>75</sup> “Plano de esforço contínuo” procura traduzir “*Plan des Fortstrebens*”. É importante manter o traço que opõe esse esforço ou aspiração (*streben*) ao progresso, “*Fortschritt*”, cujo *télos* é dado pela razão do *philosophes* da Ilustração. Se há um *télos* no esforço contínuo, certamente ele não é algo pertencente ao domínio da razão humana. “Und der allgemeine, philosophische, menschenfreundliche Ton unsres Jahrhunderts gönnet jeder entfernten Nation, jedem ältesten Zeitalter der Welt, an Tugend und Glückseligkeit so gern ‘unser eigen Ideal’? ist so alleiniger Richter, ihre Sitten nach sich allein zu beurteilen? zu verdammen? oder schön zu dichten? Ist nicht das Gute auf der Erde ausgestreut? Weil eine Gestalt der Menschheit und ein Erdstrich es nicht fassen konnte, warts verteilt in Tausend Gestalten, wandelt – ein ewiger Proteus! – durch alle Weltteile und Jahrhunderte hin – auch, wie er wandelt und fortwandelt, ist nicht größere Tugend oder Glückseligkeit des Einzelnen, worauf er strebet, die Menschheit bleibt immer nur Menschheit – und doch wird ein Plan des Fortstrebens sichtbar – mein großes Thema!” HERDER, Auch eine Philosophie der Geschichte..., *op. cit.*, p. 35.

multiplicidade de culturas do presente. A postura do *philosophes* é a do juiz que consulta as leis do código de seu próprio tempo para se imiscuir na constituição histórica de um outro mundo. Ele se arroga a posição de um juiz universal. Usando de um termo ainda apenas pressentido por Herder, mas implicitamente presente em sua crítica, pode-se dizer que falta ao pensamento ilustrado *historicidade*. Pois o pressuposto de sua filosofia da história é o conhecimento do bem enquanto absoluto e imutável, e somente através deste prisma ele se volta para outra cultura. Mas, por outro lado, o bem é como Proteu, isto é, aquele enigma do mundo na figura de um Deus do mar que sempre “há de tentar transformar-se na forma de todos os seres que sobre o solo rastejam, e em chamas ardentes e em água”.<sup>76</sup> O bem foi disseminado pela Terra, encontra-se em toda parte do mundo, a cada vez sob uma forma diversa, nunca sob o modo da presença constante. Nesse sentido, sua essência não pode ser apreendida por uma única mente, nem mesmo pelo olhar “universal” do *philosophes*. Por isso, admitir Herder entre os “relativistas” seria inserir em sua filosofia da história um elemento que nela não se encontra presente. É certo, sim, que a nós humanos escapa a visão plena do bem enquanto tal, mas há um plano para além da criatura, um plano inefável que apenas se ausculta como o “caminhar de Deus sobre as nações”.<sup>77</sup>

“O mundo todo, em um momento da visada de Deus, é um abismo – abismo, no interior do qual estou perdido de todos os lados! vejo uma grande obra sem nomes, e em todo lugar repleto de nomes! repleto de vozes e forças!”<sup>78</sup> O todo do mundo entrevisto nesta filosofia da história é uma voz polifônica cuja harmonia transborda a capacidade de apreensão de um único ouvido humano. A profusão de sons que chega à audição é confusa, embora nela haja ainda algo de harmônico. Ao perseguir a perfeição do acorde do mundo, ao final sempre se encontra o redemoinho sonoro de um conjunto de notas. A exceção disso é o homem ilustrado, que reduz a polifonia do mundo ao tom monocórdio de seu tempo: “o homem ilustrado dos tempos tardios não quer ser meramente aquele que tudo ouve, mas ele mesmo a suma nota de todas as notas! Espelho de todo o passado e representante do propósito da composição em todas as cenas!”<sup>79</sup>

---

<sup>76</sup> *Odisseia*, IV, v. 417-418. A tradução é de Carlos Alberto Nunes. HOMERO. *Odisséia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001, p. 83.

<sup>77</sup> HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte...*, *op. cit.*, p. 79.

<sup>78</sup> “Abgrund die ganze Welt, der Anblick Gottes in einem Momente – Abgrund, worin ich von allen Seiten verloren stehen! sehe ein großes Werk ohne Namen, und überall voll Namen! voll Stimmen und Kräften”. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte...*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>79</sup> “Der aufgeklärte Mensch der spätern Zeit, Allhörer nicht bloß will er sein, sondern selbst der letzte Summenton aller Töne! Spiegel der Allvergangenheit und Repräsentant des Zwecks der Komposition in allen Szenen!” HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte...*, *op. cit.*, p. 75.

Essa descentralização dos valores ilustrados como *medida* de um julgamento da história da humanidade abre, ao mesmo tempo, a possibilidade para que Herder realize a crítica da cultura de seu próprio tempo. *Também uma filosofia da história* conduz uma narrativa concisa em tamanho, mas longuíssima em duração, na medida em que trata da história da própria humanidade. Com isso, o autor pretende recuperar o movimento que, como o Sol, vai do Oriente ao Ocidente, da era patriarcal e despótica, Babilônia, Egito e Fenícia, quando “a religião era o elemento no qual tudo isso vivia e se movia”, até a era da razão, a Europa moderna, científica e erudita. Nesse caminho delinea-se aquele conjunto de povos importantes, que desde sempre dominou toda atenção das filosofias da história: os gregos e sua liberdade, os romanos e seu patriotismo, os medievais e sua honra. Até o desembocar nas virtudes da Reforma, que abre o mundo nórdico para a história universal, chegando às beiras da Ilustração.

A Europa ilustrada, se de certo modo aparece aqui enquanto ponto de chegada, certamente não representa para Herder o ômega da história humana. Embora ela pretenda ser a “suma nota das notas”, o “espelho de todo o passado”, nenhuma época pode assumir em si a conjunção total das faces do bem. E muito ao contrário de tais pretensões, a dimensão que se abre a Herder é a da penúria do mundo ilustrado.

A cultura da Ilustração funda-se sobre as ideias da mecânica. Tais ideias, enquanto a formação (*Bildung*) por excelência destes novos tempos, chegam a coincidir com o “espírito moderno”. Isso leva a uma reformulação das artes segundo novos métodos, adequados à concepção mecânica: “certas virtudes da ciência, da guerra, da vida civil, da navegação, do governo – estas não eram mais necessárias. Ao invés disso, surgiu a máquina, e a máquina é comanda por apenas *um* [homem]. Com um pensamento! com um sinal! E quanta força também resta adormecida para isso!”<sup>80</sup> Nessa transformação radical da sociedade em razão da mediação da ação humana pela máquina, nada do passado permanece igual e todas as atividades de outrora passam a ser determinadas pelo frio cálculo da eficiência mecânica: as virtudes guerreiras perdem seu sentido no novo exército tornado máquina, sem pensamento, força ou vontade, comandado por apenas um homem; as formas singulares de existência das antigas formas góticas de liberdade, estamento e propriedade são destruídas para dar lugar predominantemente às relações de senhor e escravo, déspota e lacaios, em todas as esferas da vida social. Para além da mera

---

<sup>80</sup> “Gewisse Tugenden der Wissenschaft, des Krieges, des bürgerlichen Lebens, der Schifffahrt, der Regierung – man brauchte sie nicht mehr: es ward Maschine, und die Maschine regiert nur *einer*. Mit einem Gedanken! mit einem Winke! – dafür schlafen auch wieviel Kräfte!” HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte...*, *op. cit.*, p. 54.

mudança de estrutura da sociedade, o que Herder identifica nesta transformação é uma *perda substancial de forças* no homem moderno, que se vê alijado de sua capacidade ativa na mediação de sua relação com o mundo pela máquina, e que cada vez mais se aliena na erudição da mera letra.

O caráter mecânico da cultura ilustrada provém, antes de tudo, do espírito da própria filosofia moderna. O primeiro sintoma disso é o abismo criado entre *conhecimento* e *vida*, na medida em que se constrói um *corpus* de saberes teóricos que não contribui em nada para o aperfeiçoamento da atividade humana. O pensamento torna-se mera erudição, descolado de qualquer sentido da existência. Poder-se-ia pensar aqui naquela famosa sentença de Goethe, com a qual Nietzsche inicia sua Segunda Extemporânea: “Além disso, odeio tudo aquilo que apenas me instrui, sem aumentar ou vivificar imediatamente minha atividade”.<sup>81</sup> Do mesmo modo, Herder diria que “ideias dão, de fato, apenas ideias”, isto é, elas conferem mais clareza, correção e ordem no pensamento, mas isso é tudo com o que se pode contar. A questão fundamental é, entretanto, qual a relação disso com a formação do homem. Em que medida a pretensão educadora da Ilustração resulta em uma mudança do homem e quão forte e duradoura será essa mudança? E, finalmente, qual será sua influência sobre “a miríade de ocasiões e contingências da vida humana, sem falar da era, de todo o povo, de toda Europa, e mesmo do Universo”?<sup>82</sup> O problema da formação deve ser radicalizado, de modo a conquistar toda a gravidade de seu impacto sobre a vida do homem. A crítica à separação entre vida e conhecimento na cultura ilustrada não deve ser vista como a antecipação de uma pretensa cisão entre *theoría* e *práxis*, como uma incapacidade do pensamento para a transformação do mundo. Ao contrário, o que se prefigura em Herder é a recuperação do pensamento enquanto *bíos theoretikós*, a exigência de que o pensamento seja uma forma de vida. Nesse sentido, a biografia de sua juventude é muito eloquente com a virada radical de um pastor e crítico literário que, deixando um “repositório cheio de papéis e livros, que só pertencem ao quarto de estudos”, decide lançar-se ao mar para “conhecer o mundo de meu Deus de um maior número de lados”. “Então saímos um dia [da própria cidade], ou melhor: sem livros, escritos, ocupações e sociedade

<sup>81</sup> “Uebrigens ist mir Alles verhasst, was mich bloss belehrt, ohne meine Thätigkeit zu vermehren, oder unmittelbar zu beleben”. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen II...*, *op. cit.*, p. 245.

<sup>82</sup> “Und wie sie sich nun endlich in die tausendgestaltigen Anlässe und Fügungen des menschlichen Lebens, geschweige eines Zeitalters, eines ganzen Volks, des ganzen Europa, des ganzen Weltalls, (wie unsre Demut wähnet) hineinmische und hineinwerke – ihr Götter, welch andre Welt von Fragen!” HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte...*, *op. cit.*, p. 59.

homogênea somos jogados fora – que outra perspectiva! Onde está a terra firme, sobre a qual eu permanecia tão firmemente? e o pequeno púlpito, a cátedra e a catedral, dos quais eu me gabava?”<sup>83</sup> E precisamente esse sentido insondável da vida, essa ligação com o mundo em sua florescência, é o que o conduz à crítica do sedimentado mundo da Ilustração:

Como é frequente que filosofia e erudição sejam acompanhadas de ignorância e fraqueza nas coisas da vida e do bom senso! Em lugar disso, nos tempos antigos, o espírito filosófico nunca subsistiu somente para si mesmo, mas partia das ocupações e corria para as ocupações, portanto apenas tinha a finalidade de criar almas plenas, sadias, ativas; mas desde que este espírito ficou sozinho e tornou-se um ofício – é ele [apenas isso], um ofício. Que pequena fração entre vocês considera lógica, metafísica, moral e física como aquilo que elas são – órgãos da alma humana, ferramentas, com as quais se deve atuar! Modelos de formas de pensamento que apenas devem dar à nossa alma sua mais bela e própria forma de pensamento.<sup>84</sup>

A figura do erudito ilustrado aparece para Herder como a encarnação desta distância entre o conhecimento teórico e “as coisas da vida”, na medida em que, nele, o espírito filosófico constitui-se exclusivamente *para si mesmo*, abstratamente. Aquilo que se encontra destacado do erudito é a formação da plenitude da própria alma, sua dimensão ativa, vital, que capta concreta e radicalmente as ideias para nelas ganhar sua existência. Entre os antigos, o espírito filosófico nunca subsistiu para si mesmo, mas constituía-se enquanto uma *paideía*, a formação segundo o ideal da *kalokagathía*, de um caráter marcado pelo belo e o bem. E esta formação não tinha seu sentido somente na criação isolada do homem, mas transpunha-se em suas ocupações, como forma de vida. Pode-se entrever aqui a relação que a *paideía* antiga instaurava entre o educado e a vida comum, isto é, que antes de tudo a filosofia implicava uma relação do homem com a *pólis*, e não uma educação para sua vida privada. Agora, a filosofia torna-se mero ofício (*Handwerk*), obra manual, artifício, aproximando-se da visão mecânica do mundo da Ilustração. O “ofício”

---

<sup>83</sup> “Nun trete man mit einmal heraus, oder vielmehr ohne Bücher, Schriften, Beschäftigung und homogene Gesellschaft werde man herausgeworfen – welch eine andre Aussicht! Wo ist das feste Land, auf dem ich so feste stand? und die kleine Kanzel und der Lehrstuhl und das Katheder, worauf ich mich brüstete?” HERDER, Johann Gottfried. *Journal meiner Reise im Jahr 1769. In: Werke in zwei Bänden: Erster Band.* München: Carl Hanser Verlag, 1953, p. 598.

<sup>84</sup> “Bei Philosophie und Gelehrsamkeit oft wie unwissend und unkräftig in Sachen des Lebens und des gesunden Verstandes! Statt, daß in den alten Zeiten der philosophische Geist nie für sich allein bestand, von Geschäften ausging und zu Geschäften eilte, also auch nur Zweck hatte, volle, gesunde, wirkende Seelen zu schaffen, seit er allein stehet und Handwerk geworden – ist er Handwerk. Der wievielste Teil von euch betrachtet Logik, Metaphysik, Moral, Physik als was sie sind – Organe der menschlichen Seele, Werkzeuge, mit denen man wirken soll! Vorbilder von Gedankenformen, die nur unsrer Seele eine ihr eigne schönere Gedankenform geben sollen”. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte...., op. cit.*, p. 55.

traz consigo a cisão entre aquilo que se *faz* e aquilo que se *é*, e, em uma perspectiva mais ampla, separa o erudito do elemento da vida.

Esse modo de lidar com o conhecimento resulta nos princípios abstratos que conformam a ciência ilustrada e, mediatemente, moldam a sociedade moderna. Na justiça, abre-se mão de todo conhecimento detalhado, minucioso, no qual cada caso é tratado e investigado segundo aquilo que é em sua especificidade, para fazer-se uso de um julgamento “belo, leve e livre” que pretende dar toda a medida do justo – passando por cima do individual, por cima disso em que consiste a *facti species* no direito – a partir de dois simples casos. Deixa-se de ser juiz, para se assumir o papel do *philosophes*. No governo, ao invés de um conhecimento laboriosamente adquirido das necessidades e da verdadeira complexão da terra em que se habita, há a “visão de águia”, panorâmica, a “visão do todo”, como se se observasse um mapa ou uma tabela filosófica. Destes poucos princípios descolados da concretude da vida política, “tomados da boca de Montesquieu”, julga-se através do cálculo povos diversos e regiões em uma aritmética da política. Esta é, para Herder, a consequência do “espírito abstrato”, da “filosofia feita a partir de dois pensamentos, a coisa mais mecânica do mundo”.<sup>85</sup>

Tal filosofia conduz o homem a sentir-se cada vez mais enquanto máquina, ela introduz a análise calculadora nas relações humanas que enfraquece a inclinação e o impulso para a vida, desata o vínculo de sentimento entre os homens em favor de ideias abstratas, como o amor pela humanidade, pelos povos e pelos inimigos. Esta fragmentação da vida social se mostra ainda mais patente quando comparada com a vida comum que se constituiu na Antiguidade: “os laços fortes e sensíveis das antigas repúblicas e épocas foram desde há muito dissolvidos (e este é o triunfo de nosso tempo!): tudo corrói os laços finos de nosso tempo: filosofia, livre pensamento, opulência e uma educação para tudo isso, espalhada mais ampla e profundamente, de elo a elo”.<sup>86</sup> Aquém de uma relação constitutiva com a própria condição humana, com o elemento nacional e com a pertença ao mundo, o homem é submetido, enquanto máquina, ao “uniforme de sua posição”, segundo o número, a necessidade, a finalidade e a determinação do cálculo político. Este é o tempo em que se escrevem romances sobre algo como o “melhoramento progressivo universal do mundo”, nos quais ninguém acredita, e muito menos o “verdadeiro aluno da história

<sup>85</sup> HERDER, Auch eine Philosophie der Geschichte..., *op. cit.*, p. 56.

<sup>86</sup> “Die sinnlichen, starken Bande der alten Republiken und Zeitalter sind längst (und es ist Triumph unsrer Zeit!) aufgelöst: an den feinern Banden unsrer Zeit nagt alles: Philosophie, Freigeisterei, Üppigkeit und eine Erziehung zu diesem allen von Gliede zu Gliede, tiefer und weiter verbreitet”. HERDER, Auch eine Philosophie der Geschichte..., *op. cit.*, p. 91.

e do coração humano”, que busca seu conhecimento no mundo, e não em princípios abstratos da razão.<sup>87</sup> “O púlpito ressoa princípios que todos nós admitimos, sabemos, belamente sentimos e – deixamos em cima e ao lado do púlpito. Assim também com as leituras, a filosofia e a moral. Quem não está farto de lê-las? (...) Cabeça e coração estão divididos”.<sup>88</sup>

A deficiência central da cultura ilustrada é, portanto, o abismo criado entre a construção erudita dos saberes e a complexidade dos povos e nações, entre a generalidade dos princípios racionais e seu uso na vida, em suma, entre a formação segundo os padrões abstratos do intelectualismo e o caráter insondável da multiplicidade histórica, sempre um passo além das reduções retílineas promovidas pela Ilustração. Isso significa, porém, que a *Aufklärung* não é capaz de levar a cabo, por ela mesma, seu projeto de formação.<sup>89</sup> A disjunção entre o *antes* e o *agora* serve, para Herder, como prova de que o refinamento do saber ilustrado resulta na penúria de atividades “tradicionais” para a boa constituição da vida social. A arte de legislar perde sua função primordial de “formar nações”, sua capacidade de pôr em marcha uma corrente de sensações e atividades humanas, e torna-se uma “filosofia universal da humanidade”, um “codex da razão”, que, enquanto produzida para *todos* os tempos e povos, não é uma legislação adequada justamente ao povo a que deveria servir.<sup>90</sup> As academias, bibliotecas e os salões de arte deixam de ter qualquer compromisso com a formação de uma região, de um povo e de sujeitos determinados. A educação, antes “nacional”, surgia das necessidades singulares e para elas retornava, implicando nisso “experiência, ação, uso na vida”, cada palavra encontrava nela seu lugar, pois naqueles tempos melhores não se falava por meio de palavras, mas através da ação, de hábitos e de exemplo. Agora, a sabedoria é espírito abstrato, é tão refinada e incorpórea que se dissipa sem qualquer uso.<sup>91</sup>

<sup>87</sup> HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte...*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>88</sup> “Die Kanzel schallet von Grundsätzen, die wir alle zugestehen, wissen, schön fühlen, und – auf und neben der Kanzel lassen. So mit Lektüre, Philosophie und Moral. Wer ist nicht überdrüssig sie zu lesen? (...) Kopf und Herz ist einmal getrennt (...)”. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte...*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>89</sup> Por isso, para Beiser, a posição de Herder não constitui uma quebra com a *Aufklärung*, mas sim uma radicalização de seu projeto de formação (uma interpretação semelhante será estendida ao Primeiro Romantismo): “Herder continuou a acreditar que o objetivo da *Aufklärung* deveria ser educar o povo para que ele possa governar a si mesmo. O ponto deste ataque aos *Aufklärer* é que eles traíram este ideal, seja ao se aliarem a príncipes absolutos, seja ao se retirarem para um mundo esnobe de pura cultura intelectual. O *Aufklärer* conservador perdeu de vista o verdadeiro propósito da educação: ela não é apenas o esclarecimento da compreensão, mas o desenvolvimento do poder de autonomia e autogoverno nas próprias pessoas”. BEISER, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, *op. cit.*, p. 204.

<sup>90</sup> HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte...*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>91</sup> HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte...*, *op. cit.*, p. 61-62.

Mas qual o sentido deste verdadeiro libelo contra a cultura da Ilustração? Esgota-se ele na crítica da *Aufklärung*, seguindo uma direção próxima daquela de Rousseau? Mais que isso: enquanto uma crítica de seu tempo, possui o pensamento de Herder apenas um caráter *negativo*, contraditor, ou para além de suas polêmicas há nele algo de *positivo*, que se articula como uma posição autônoma na constituição da Modernidade?

Herder se destaca de uma mera contradição à Ilustração – o que tornaria seu pensamento sem dúvida dependente da própria posição contraditada e, portanto, carente de força própria – porquanto sua filosofia da história desvela a historicidade do mundo e, nesse sentido, pode-se considerá-lo como o *descobridor do mundo histórico*. Seus textos enunciam aquilo que, mais tarde, seria chamado de “consciência histórica”. “Herder, porém, converteu a libertação dos preconceitos da formação da *Aufklärung* no despertar de um *novo sentido para a história e na descoberta de um novo sentido na história*. Mas isso significa: *ele indicou à sua época, entusiástica da história, algo de novo em sua própria tendência diretiva*”.<sup>92</sup> [grifos do autor] A ressonância desta constatação de Gadamer encontra-se naquela passagem já citada, na qual Herder enuncia o caráter polimórfico do bem:

Não foi o bem disseminado sobre a Terra? Porque uma forma da humanidade e um traço da Terra não podia captá-lo, ele foi dividido em mil formas, e muda – um eterno Proteu! – através das partes do mundo e dos séculos. Além disso, como ele muda e remuda, não é em direção a uma maior virtude ou felicidade que ele se esforça, pois a humanidade permanece sempre apenas humanidade.<sup>93</sup>

Se o bem se encontra disseminado sobre a Terra, se seu conceito não está na posse exclusiva de nenhum povo ou nação, mas é de sua natureza transfigurar-se em cada uma de suas manifestações, toda cultura, do passado e do presente, deve ser compreendida em seu próprio elemento, em sua própria fenomenalidade, e não mascarada pela tábua de valores do presente. Cada povo e nação possui em si mesmo seu epicentro, e captar o horizonte no qual se dá este epicentro abre-se como tarefa para o pensamento. Entretanto, não será com o ideal de razão da Ilustração que o núcleo da história será aberto. A “frieza” deste conjunto de princípios abstratos é o contraponto, na própria obra de Herder, para uma via de acesso à realidade histórica que atinge

<sup>92</sup> “Herder aber hat die Befreiung von den Bildungsvorurteilen der Aufklärung in die Erweckung eines *neuen Sinnes für Geschichte und die Entdeckung eines neuen Sinnes in der Geschichte* umgesetzt. Das aber heißt, *er hat seinem geschichtsfreudigen Zeitalter in dessen eigener Neigungsrichtung Neues gewiesen*”. GADAMER, Hans-Georg. *Volk und Geschichte im Denken Herders*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1942, p. 7-8.

<sup>93</sup> HERDER, Auch eine Philosophie der Geschichte..., *op. cit.*, p. 35.

precisamente o ponto cego para Ilustração. “Coração, calor, sangue, humanidade, vida!”<sup>94</sup> Isso é o que falta ao intelectualismo de sua época, aferrado a seus princípios. É preciso captar a história no interior da vida dos povos, no *elemento nacional-individual*, e isso significa: captá-los em sua *força*. Como afirma Gadamer, sentido histórico significa exatamente isso: “sentido para a força”.<sup>95</sup>

Cada povo possui seu *horizonte*, uma circunvisão que orienta e limita sua ação no mundo, um modo de compreensão singular que determina suas relações com os homens e as coisas. É apenas na medida em que se acessa este horizonte que abre-se a possibilidade de uma compreensão genuína da cultura:

Ela [a natureza] colocou disposições diversas no coração, e então uma parte desta diversidade em um círculo ao nosso redor, à nossa disposição: e então ela moderou o olhar humano, de modo que depois de um pequeno tempo de costume esse círculo tornou-se para ele um horizonte. Não olhar além: mal adivinhar o que há além! Tudo aquilo que ainda é similar à minha natureza, o que pode ser assimilado nela, isso eu invejo, aspiro, disso me aproprio; para além disso, a boa natureza me armou com insensibilidade, frieza e cegueira; ela pode até torná-los desprezo e aversão – mas isso tem como finalidade apenas fazer-me retroceder para mim mesmo, dar-me satisfação no epicentro que me sustenta.<sup>96</sup>

O horizonte é o limite para além do qual a visão não chega, é a linha que delimita a configuração de uma existência. Os povos e os homens não são como uma tábula rasa, meros receptores da experiência vinda do mundo externo, idênticos segundo uma natureza universal. Ao contrário, seu olhar é moldado e circunscrito, determinado de maneira a relacionar-se com o que lhe é de algum modo similar, e a ignorar aquilo que não possui qualquer relação consigo. Ignorar não significa, aqui, recusar-se a manter relações com algo por meio de um ato de vontade. A conformação do olhar implica a inacessibilidade daquilo que está para além do horizonte: “Não olhar além: mal adivinhar o que há além!” Em outras palavras, o horizonte instaura um campo de sentido que orienta a vida humana, e também a vida dos povos e nações, e um tal campo de

<sup>94</sup> HERDER, Auch eine Philosophie der Geschichte..., *op. cit.*, p. 57.

<sup>95</sup> GADAMER, Hans-Georg. Herder und die geschichtliche Welt. In: *Gesammelte Werke (Band 4): Neuere Philosophie II. Probleme – Gestalten*. Tübingen: Mohr, 1987, p. 324.

<sup>96</sup> “Sie legte Anlagen von Mannigfaltigkeiten ins Herz, nun einen Teil der Mannigfaltigkeit im Kreise um uns, uns zu Händen: nun mäßigte sie den menschlichen Blick, daß nach einer kleinen Zeit der Gewohnheit ihm dieser Kreis Horizont wurde – nicht drüber zu blicken: kaum drüber zu ahnden! Alles was mit meiner Natur noch gleichartig ist, was in sie assimiliert werden kann, beneide ich, strebs an, mach mirs zu eigen; darüber hinaus hat mich die gütige Natur mit Fühllosigkeit, Kälte und Blindheit bewaffnet; sie kann gar Verachtung und Ekel werden – hat aber nur zum Zweck, mich auf mich selbst zurückzustoßen, mir auf dem Mittelpunkt Gnüge zu geben, der mich trägt”. HERDER, Auch eine Philosophie der Geschichte..., *op. cit.*, p. 34.

sentido não pode ser explicado segundo a pretensão de universalidade da Ilustração. Cada cultura possui o epicentro que a sustenta, e exatamente o caráter *singular* do horizonte confere a ela seu epicentro.

Mas como pode dar-se o acesso à singularidade das culturas, se a via do universalismo ilustrado não oferece uma entrada? Como é possível compreendê-las em seu elemento nacional-individual? Certamente a especificidade de um homem e o caráter de uma nação têm algo de inefável, algo que constantemente escapa à palavra e, mais do que isso, que ameaça relegar a palavra à mera silhueta (*Schattenbild*, “imagem sombria”) daquilo que ela pretende designar: “Toda a pintura viva do modo de vida, costumes, necessidades, peculiaridades da região e dos céus deveria ser adicionada ou ter precedido [a palavra]; dever-se-ia primeiramente simpatizar com a nação para sentir uma única de suas inclinações e ações, senti-las todas juntas, achar uma palavra, pensar tudo em sua plenitude – ou então o que se lê [é apenas] – uma palavra.”<sup>97</sup> Assim, a compreensão do “caráter das nações” exige algo mais que a adequação fria das palavras; é preciso imbuí-las com um certo *páthos* compartilhado, que elas sejam impregnadas daquilo que Herder chama de “simpatia”. Somente se as palavras são articuladas junto à riqueza da “pintura viva” dos tempos e povos, se há um esforço para captar tal plenitude na descrição histórica, que incorpore em si esta viva multiplicidade do diverso, e se além disso este esforço é acompanhado de um “sentir” das “inclinações e ações” da nação: somente por esta via será possível escapar à estreiteza da palavra. Mas em que consiste esta “simpatia”? Como é possível um “sentimento-compartilhado” em relação ao passado? Entra em jogo aqui a noção herderiana de *Einfühlung*:

Para ter simpatia com a inteira natureza da alma, que reina através de tudo, que modela segundo si mesma todas as inclinações e forças restantes da alma, que ainda também colore as mais indiferentes ações: para tal não responda a partir da palavra, mas vá para dentro da época, para dentro daqueles céus, de toda a história, sinta-se dentro de tudo – apenas agora você está no caminho de compreender a palavra; mas apenas agora desaparecerá para você aquele pensamento, a saber, “como se tudo isso, tomado singular ou conjuntamente, também fosse você!” Você como tudo tomado conjuntamente? Quintessência de todos os tempos e povos? Isso já mostra a tolice!<sup>98</sup>

<sup>97</sup> “Das ganze lebendige Gemälde von Lebensart, Gewohnheiten, Bedürfnissen, Landes- und Himmelseigenheiten müßte dazu kommen oder vorhergegangen sein; man müßte erst der Nation sympathisieren, um eine einzige ihrer Neigungen und Handlungen, alle zusammen zu fühlen, ein Wort finden, in seiner Fülle sich alles denken – oder man lieset – ein Wort”. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte...*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>98</sup> “Ganze Natur der Seele, die durch alles herrscht, die alle übrigen Neigungen und Seelenkräfte nach sich modelt, noch auch die gleichgültigsten Handlungen färbet – um diese mitzufühlen, antworte nicht aus dem Worte, sondern gehe in das Zeitalter, in die Himmelsgegend, die ganze Geschichte, fühle dich in alles hinein – nun allein aber bist du auf dem Wege, das Wort zu verstehen; nun allein aber wird dir auch der Gedanke schwinden, “als ob alles das

“Sentir-se dentro de tudo” (*in alles sich hineinfühlen*), penetrar tudo a partir do sentimento, ter *empatia*: é neste jogo do *páthos* que se pode ganhar acesso a um mundo diverso. A cultura ilustrada realiza precisamente o procedimento indicado ao final da passagem. Ela se considera a “quintessência de todos os tempos e povos”. Mascara nisso a fenomenalidade do outro ao transmutá-lo segundo o que é próprio apenas a ela. Dito de outro modo, a Ilustração criticada por Herder é incapaz de assumir a *radicalidade da diferença* na lida com outras culturas. Enquanto permanece presa ao pressuposto do progresso histórico, tampouco pode adentrar com toda profundidade o problema filosófico do sentido histórico. “Apenas se o sentido da história não se encontra encerrado no fim discernido do presente ou em um futuro previsível, possui a história mesma, enquanto a grande corrente em marcha dos destinos, seu próprio sentido em cada membro”.<sup>99</sup> Caso se tome por presumida uma oposição entre Herder e Kant a respeito de pontos fundamentais do pensamento da Ilustração e, em específico, do papel reservado à história no conjunto dos conhecimentos em geral, pode-se dizer que nos escritos sobre história de Kant *há história, mas não historicidade*. Embora Herder não se refira a Kant em *Também uma filosofia da história* – o que nem faria sentido, dadas as publicações de Kant à época –, seria possível considerá-lo, nesse caso, como a consumação mais refinada de uma tendência da *Aufklärung*. Isso se faz manifesto, por exemplo, na quinta proposição do escrito *Considerações sobre a história universal de um ponto de vista cosmopolita*: “O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito”.<sup>100</sup> Não se trata aqui, é certo, de julgar a valoração kantiana presente nessa constatação, mas de observar que ela erige um ponto fixo como *télos* para toda a humanidade. Este ponto fixo, enquanto ideal do Esclarecimento, é invulnerável à historicidade: “Para Kant, en la humanidad hay educación, proceso progresivo, devenir y desarrollo – en definitiva, historia – pero no ‘historicidad’, en el sentido de una coordenada o componente que

---

einzelnen oder zusammengenommen auch du seist!” Du alles zusammengenommen? Quintessenz aller Zeiten und Völker? das zeigt schon die Torheit!” HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte...*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>99</sup> “Nur wenn der Sinn der Geschichte nicht in dem einsichtigen Ende der Gegenwart oder einer absehbaren Zukunft beschlossen liegt, hat sie selbst als die große fortlaufende Kette des Schicksals in jedem Gliede ihren eigenen Sinn”. GADAMER, *Herder und die geschichtliche Welt*, *op. cit.*, p. 325.

<sup>100</sup> KANT, Immanuel. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 10.

esencialmente corresponde al ser y que es una propiedad esencial de toda realidad sin excepción”.<sup>101</sup>

O sentido histórico presente na obra de Herder exige que se reconheça em cada época da história seu próprio epicentro e, assim, que cada uma delas seja considerada como um fim em si mesmo, e não apenas como o ponto mediano de passagem para outra cultura. A Ilustração certamente não é “tudo isso” – todas as eras passadas, todas as culturas de outrora – “tomado singular ou conjuntamente”, não é ela a consumação da história da humanidade. Isso não significa abrir mão de todo contato com o outro, como se esta fosse uma atividade impossível, mas implica, sim, assumir na compreensão o desafio da diferença. Nesse sentido, *Einführung* é o termo encontrado por Herder para designar este salto exigido daquele que busca compreender, um salto necessário para captar a “inteira natureza da alma” do outro, com o qual, a princípio, nada compartilhamos. A natureza da alma é o elemento que atravessa todas as forças e ações dos homens e dos povos, que lhes confere singularidade até mesmo nas mais insignificantes ações. Não se pode apreender uma tal natureza somente por meio de palavras – sob pena de elas permanecerem meras palavras –, mas é necessário “ir para dentro da época”, “sentir-se dentro de tudo”. O próprio sentimento é introduzido na atividade de conhecer, na medida em que a palavra deve ser imbuída do sentimento compartilhado – da *sym-pátheia* – com outra época da história. Esse gesto, apontado como um rastro da tradição que vai de Platão e dos neoplatônicos aos místicos e panteístas e a Leibniz e Shaftesbury<sup>102</sup>, consiste em um projetar-se no mundo do outro, em um sentimento de comunhão que pode, no limite, transpor a barreira do horizonte. “Ir para dentro da época” pressupõe a saída do próprio momento histórico, presume o reconhecimento de que este momento não concentra toda a riqueza do mundo, e significa adentrar esta zona do diverso, acolhê-la no interior do próprio mundo, abrir espaço para que outra época possa falar e para que, nisso, sua voz seja ouvida. Somente assim seria possível conquistar na história a complexidade da vida – ainda que nesse esforço de compreensão reste sempre algo de inefável, de intangível.<sup>103</sup>

<sup>101</sup> MAYOS, *Ilustración y Romanticismo*, op. cit., p. 79.

<sup>102</sup> MEINECKE, Friedrich. *El historicismo y su génesis*. Trad. José Mingarro y San Martín e Tomás Muñoz Molina. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 324. GADAMER, Herder und die geschichtliche Welt, op. cit., p. 327-328.

<sup>103</sup> Explica-se então que Meinecke tenha visto nessa luta de Herder pela compreensão um traço antecipador do próprio historicismo, no que diz respeito ao tratamento das individualidades históricas: “*Individuum est inefabile* fué, pues, la profunda creencia de Herder, que brotada de su impresionable y recóndita interioridad, cuando, ahora, se

Por outro lado, a compreensão do outro pela via empática jamais se constituiria enquanto uma possibilidade na vigência de uma rígida separação entre sujeito e objeto, própria do espírito analítico da Ilustração. Herder busca compreender a realidade história enquanto uma *eficácia de forças*. Suas referências ao plano da história como “caminhar de Deus sobre as nações” não apontam para um Deus transcendente, que domina e determina cada uma das cenas da tragédia humana, mas para um panteísmo dinâmico, no qual a divindade se encontra encarnada na potencialidade de cada povo e nação, na articulação de suas forças. Embora a noção de *força* esteja mais presente na obra de 1784, *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*, já aqui o plano de divino faz-se presente na medida em que se capta o conjunto de forças manifestas na história. O mundo é essa “grande obra sem nomes, e em todo lugar repleto de nomes! repleto de vozes e forças”, ele é este clamor polifônico, oriundo de uma única melodia cuja grandeza não cabe em nossos ouvidos. Mas o que se mostra neste clamor é o conjunto de vozes, de forças, presentes em cada um dos povos e das nações da história. Deus se manifesta no elemento nacional-individual: “Deus ou a totalidade da força revela-se no efeito das forças nacional-individuais e não no plano transparente que vê os povos e os tempos apenas como meio para a finalidade divina de salvação, para o fim de uma bem-aventurança eterna ou temporal”. Por isso, “nenhum tempo é apenas meio, cada um é fim”<sup>104</sup>, pois também em sua força criadora está presente um Deus.

É a partir da descoberta do sentido histórico na manifestação de forças nas culturas nacionais que se apresenta a conexão interna entre o trabalho herderiano em filosofia da história e suas reflexões sobre estética. Aqui, como veremos, também se abre o espaço para uma reconsideração do papel do *mito* na constituição da vida comum, que servirá de inspiração para o projeto de uma nova mitologia no Primeiro Romantismo. Pois a arte deixa de ser um mero adendo cultural ao avanço da racionalidade e da ciência ou a simples produção de um objeto dotado de beleza, para tornar-se um *modo de expressão* originário do homem. Na arte se evoca do modo mais profundo a existência de um povo e o nexos histórico no interior do qual ele vive. Como disse Berlin em uma bela passagem de seu livro sobre Herder, “o artista é um vaso

---

disponía a hacer la tentativa de comprender las individualidades de la historia con su método de penetración simpática”. MEINECKE, *El historicismo y su génesis*, *op. cit.*, p. 343.

<sup>104</sup> “Gott oder die Allkraft offenbart sich in national-individuellen Kraftwirkungen und nicht in der durchsichtigen Planung, die in den Völkern und Zeiten nur Mittel zum göttlichen Heilszweck sieht, zum Ende einer ewigen oder zeitlichen Seligkeit. Keine Zeit ist nur Mittel, jede ist Zweck”. GADAMER, Herder und die geschichtliche Welt, *op. cit.*, p. 328.

sagrado, modelado pelo espírito de sua época, lugar e sociedade, na sua mais alta expressão; ele é o homem que dá a conhecer, tanto quanto possível, uma experiência humana total, um mundo completo”.<sup>105</sup> Somente aqui ganha sentido aquela afirmação feita mais tarde por Herder, de que “nas obras da arte poética, isto é, da imaginação e do sentimento, a nação é trabalhada do modo mais certo, porque nas obras poéticas toda a alma da nação mostra-se o mais livremente”.<sup>106</sup> Os trabalhos da imaginação e do sentimento – a poesia de um povo, suas canções e máximas – conformam um *corpus*, no interior do qual uma nação deixa ver a si mesma, torna-se manifesta. Por isso, o estudo das literaturas nacionais, da poesia popular, das obras de arte da Antiguidade, tudo isso não tem como finalidade apenas a contemplação do belo em seu elemento estético, mas o que se encontra em jogo é precisamente o conhecimento da realidade histórica a partir da profundidade da expressão humana:

Em cada tempo e língua, a poesia foi a suma dos erros e das perfeições de uma nação, um espelho de suas convicções, a expressão do que ela aspirava de supremo. (...) Nesta galeria de diversos modos de pensar, aspirações e desejos, nós certamente aprendemos com mais profundidade sobre os tempos e as nações que pelo caminho enganoso e desconsolado de sua história política e militar. Neste caminho, raramente vemos de um povo mais do que a maneira como ele se deixou governar e assassinar; naquele outro, aprendemos como ele pensava, o que desejava e queria, como apreciava seus prazeres e era conduzido por seus mestres ou por suas inclinações.<sup>107</sup>

A poesia é, enquanto modo de expressão do homem, aquilo que com maior intensidade revela uma época e um povo, a atividade no interior da qual se apresenta o traço pregnante do caráter da nação. A história política e militar, ao contrário, não capta um povo em sua vitalidade, em sua força produtiva, mas em geral resume-se à sua decadência observada de um ponto de vista externo, seja o do governo, seja o da guerra. Não se trata aqui da defesa de uma “história apolítica” – isso não encontra justificativa sequer no tom polêmico da escrita de Herder –, mas da

---

<sup>105</sup> BERLIN, Isaiah. Herder e o Iluminismo. In: *Vico e Herder*. Trad. Juan Antônio Gili Sobrinho. Brasília: Ed. UNB, 1982, p. 180.

<sup>106</sup> “In den Werken der Dichtkunst, d.i. der Einbildungskraft und der Empfindungen, wird sie am sichersten geübet, weil in diesen die ganze Seele der Nation sich am freiesten zeigt”. HERDER, Johann Gottfried. *Briefe zur Beförderung der Humanität (2 Bände). Band 2*. Berlin: Aufbau Verlag, 1971, p. 64.

<sup>107</sup> “In jeder Zeit und Sprache war sie der Inbegriff der Fehler und Vollkommenheiten einer Nation, ein Spiegel ihrer Gesinnungen, der Ausdruck des Höchsten, nach welchem sie strebte. (...) In dieser Galerie verschiedner Denkart, Anstrengungen und Wünsche lernen wir Zeiten und Nationen gewiß tiefer kennen als auf dem täuschenden, trostlosen Wege ihrer politischen und Kriegsgeschichte. In dieser sehen wir selten mehr von einem Volke, als wie es sich regieren und töten ließ; in jener lernen wir, wie es dachte, was es wünschte und wollte, wie es sich erfreute und von seinen Lehrern oder von seinen Neigungen geführt ward”. HERDER, *Briefe zur Beförderung der Humanität. Band 2, op. cit.*, p. 139.

compreensão de que aquilo que é mais íntimo a um povo, o que lhe é mais essencial em sua vida histórica, isso somente se doa na profunda ressonância da linguagem poética. Porquanto a poesia exprime a *língua* em sua plenitude, e nada há de mais valioso a um povo que “língua herdada de seus pais”. “Nela habita toda a riqueza de sua memória em tradição, história, religião, máximas da vida, todo seu coração e sua alma”.<sup>108</sup> Nessa primazia do poético para a compreensão do humano, ele nada mais faz do que levar a cabo aquela constatação de Hamann, um de seus mentores, em sua *Aesthetica in Nuce*: “a poesia é a língua mãe do gênero humano”.<sup>109</sup> Compreende-se então a preocupação de Herder – depois assumida por outros homens da Alemanha, da Europa e do mundo – em preservar as canções populares, as *Volkslieder*, que, oriundas de antigas tradições, ainda se encontravam, embora já a expirar os estertores que anunciavam nosso tempo, nas vozes ancestrais dos cantores populares (*Volkssänger* ou trovadores).<sup>110</sup>

O elemento nacional manifesto na recuperação da poesia, que toma a dianteira na compreensão histórica herderiana, reverbera também no problema propriamente político de sua época. De início, Herder aparece como um opositor ferrenho do Estado, o que poderia colocá-lo na esteira da tradição liberal. “O que o Estado pode nos dar são ferramentas artificiais, mas infelizmente ele pode nos roubar algo muito mais essencial: nós mesmos”.<sup>111</sup> Entretanto, é preciso situar seu posicionamento a esse respeito no horizonte de crítica ao Estado mecânico dos séculos XVII e XVIII e, mais do que isso, no prenúncio de uma constituição do Estado a partir da vida da nação, caminho este que seria seguido pelo pensamento republicano do século XIX. Pois

<sup>108</sup> “In ihr wohnt sein ganzer Gedankenreichtum an Tradition, Geschichte, Religion und Grundsätzen des Lebens, alle sein Herz und Seele”. HERDER, Johann Gottfried. *Briefe zur Beförderung der Humanität (2 Bände). Band 1*. Berlin: Aufbau Verlag, 1971, p. 60.

<sup>109</sup> HAMANN, Johann Georg. *Aesthetica in Nuce*. In: *Vom Magus im Norden und der Verwegenheit des Geistes: Ausgewählte Schriften*. 2ª ed. Bonn: Parerga Verlag, 1993, p. 100.

<sup>110</sup> Nessa recuperação da poesia popular há, implicitamente, uma extensão da crítica herderiana ao eruditismo da cultura da época, crítica essa já observada em sua análise da Ilustração, pois as *Volkslieder* são a herança de uma transmissão cultural cuja força se manifestava na oralidade, e não na letra morta da escrita: “Vocês sabem, então, que quanto mais selvagem, isto é, quanto mais vivo, quanto mais livremente ativo é um povo (pois essa palavra não significa nada mais que isso), tanto mais selvagens, isto é, tanto mais vivas, livres, sensíveis, liricamente ativas devem também, se ele as possui, ser suas canções! Quanto mais distante está um povo do modo de pensar, da linguagem e da letra artificiais e científicos: tanto menos também suas canções devem ser feitas para o papel e serem a letra morta do verso.” HERDER, Johann Gottfried. *Von deutscher Art und Kunst: Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker*. In: *Werke in zwei Bänden: Erster Band*. München: Carl Hanser Verlag, 1953, p. 836.

<sup>111</sup> “Was der Staat uns geben kann, sind Kunstwerkzeuge, leider aber kann er uns etwas weit Wesentlicheres, uns selbst, rauben”. HERDER, Johann Gottfried. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (2 Bände). Band 1*. Berlin: Aufbau Verlag, 1965, p. 332.

o que está aqui em questão é o vínculo entre homens na fundação da vida comum, e que viria a encontrar em uma noção como a de “espírito do povo” uma possibilidade política.<sup>112</sup>

Se, do ponto de vista do estudo da história, a arte ganha proeminência como a evocação de um tempo histórico, o artista recebe na obra de Herder um papel central na construção do mundo da cultura. Surge a partir disso a figura do poeta enquanto voz do elemento nacional, não como uma espécie de ideólogo da identidade política, mas enquanto expressão das raízes, da experiência total de um lugar e de um tempo: o poeta como o “vaso sagrado” no qual se deposita e se traz à fala a experiência de uma época. Passa-se então a ver nos poetas “clássicos” o epicentro de constituição do caráter nacional: Homero, Ésquilo, Sófocles, Virgílio, Dante, Petrarca, Shakespeare. Em cada um deles se expressa a totalidade de seu tempo, pois em sua poesia as forças históricas plasmas algo como uma fundação que orienta a consciência que um povo tem de si. Uma tal visão implica não somente a transformação da relação entre o artista e a cidade, mas a abertura da possibilidade de rearticulação do ideal de formação do homem.

A centralidade da poesia na estruturação da vida comum se tornaria uma questão central para o movimento romântico. A herança herderiana surge dessa refiguração do papel da arte, na medida em que esta deixa de ser um produto secundário do espírito humano para tornar-se a “língua mãe do gênero humano”. Se o projeto ilustrado de formação do homem pela razão, de progresso dos povos em uma direção unívoca, de esclarecimento da Terra pela clareza científica, de formalização das relações pelo Direito – se tudo isso se encontra de algum modo em xeque pela relativização do valor do presente segundo uma consciência histórica e pela reviravolta no sentido da arte para história, então encontramos em Herder um desbravador dos primeiros passos em direção ao *Esclarecimento superior* aspirado pelo Romantismo. Isso não significa desprezo pela razão; muito pelo contrário: significa que sem o divino da arte todo o esforço de formação para a plenitude do homem será vão.

Um passo importante neste caminho, que será fundamental na exposição deste trabalho, é a recuperação da ideia de *mitologia*. Sem dúvida não se trata de um aspecto dominante da obra de

---

<sup>112</sup> Parece, pois, um tanto quanto forçada – ou ao menos hermeneuticamente cega – a tese de Berlin de que, no pensamento herderiano, nação “não é uma entidade política”, e a nacionalidade é “um atributo pura e estritamente cultural”, situando-o no interior da tradição liberal ou, mesmo, anarquista. Certamente não se trata de uma tendência à constrição autoritária da nação no corpo do Estado ou mesmo de uma justificação de sua força pela ideologia cultural, mas a cultura nacional possui em si a potencialidade de um vínculo entre homens que vai muito além dos pressupostos do Liberalismo. A crítica ao Estado mecânico não pode ser “atualizada” anacronicamente como uma crítica a toda e qualquer forma de Estado. Cf. BERLIN, Herder e o Iluminismo, *op. cit.*, p. 162-163.

Herder, embora ele possua plena conexão com o espírito de seus textos. Como em tantos outros campos, também neste caso ele foi uma fonte fulgurante de intuições cuja influência devida nem sempre foi reconhecida pela recepção. Dois escritos são centrais para a compreensão do novo sentido conferido ao mito, em face de sua desvalorização no pensamento ilustrado: o ensaio *Dos novos usos da mitologia*, publicado em 1767 no livro *Sobre a nova literatura alemã*; e o diálogo *Iduna ou a maçã do rejuvenescimento*, publicado na *Horen* de Schiller em 1796, portanto já na fase final de sua obra.

O ensaio sobre os novos usos da mitologia responde a um debate corrente na época, a saber, a possibilidade e a finalidade do uso dos mitos antigos na produção artística do presente – e mais profundamente: qual seria a relação do pensamento de então com as mitologias da Antiguidade e do Medievo. Encontra-se ainda pressuposto nisso a questão acerca da própria natureza do mito. A posição típica da *Aufklärung*, apresentada no ensaio a partir da obra de um certo Klotz, é a de que o mito não possui qualquer relação com a verdade; se há alguma razão para o seu uso, ela se liga apenas à ornamentação do discurso, mas os mitos são em si “sons vazios”. “A mitologia consiste em nada mais que o erro e a superstição dos Antigos”.<sup>113</sup> Na medida em que o discurso mitológico não é compatível com a clareza e distinção das proposições da razão, que ele é um fruto das culturas do passado, alheias ao pensamento puro, ele é – enquanto modo de conhecimento, de ligação com a verdade – apenas um conjunto de erros e superstições.

Herder, entretanto, pergunta-se pela possibilidade de um uso da mitologia ainda no horizonte de uma finalidade educativa da Ilustração, de modo alegórico, mas uma utilização que seja transformada “com uma nova mão criadora, frutífera e artística”.<sup>114</sup> Não se trata, pois, de um uso idêntico àqueles do passado dos gregos, romanos, reformadores etc., que a utilizavam como verdades religiosas e históricas, como transmissão da tradição ou, mesmo, como um “som vazio”, e sim um uso permitido pela capacidade propriamente humana da imaginação criadora que se dê

---

<sup>113</sup> HERDER, Johann Gottfried. Fragmente zur deutschen Literatur (Dritte Sammlung). Vom neuern Gebrauche der Mythologie. In: *Sämmtliche Werke in vierzig Bänden*: Neunzehnter Band. Stuttgart: J. G. Cotta Verlag, 1853, p. 66.

<sup>114</sup> HERDER, Vom neuern Gebrauche der Mythologie, *op. cit.*, p. 69. Strich afirma que duas foram as influências de Herder neste ensaio: o trabalho de Winckelmann, *Ensaio de uma alegoria*, no qual tratava a arte antiga enquanto alegoria, isto é, a expressão do que está além do sensível em imagens sensíveis, e buscava reabilitar tal noção para a arte da época; e o *Tratado sobre a fábula*, de Lessing, no qual buscava recuperar na forma poética da fábula a possibilidade de um uso alegórico. STRICH, Fritz. *Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner*. Band 1. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1910, p. 44-47.

de um novo modo, segundo a necessidade do presente. Isso significa: uma mitologia que seja “nacional e relacionada” aos seus contemporâneos, e não uma mera repetição do cânone antigo.

É certa a afirmação de Manfred Frank, de que Herder ainda se encontra longe da emancipação da linguagem poética experimentada no Romantismo, pois os mitos e a poesia ainda apontam para um conteúdo de verdade que, em si mesmo, não possuem.<sup>115</sup> Seu uso pode se dar como um “envolver de verdades abstratas em imagens”: enquanto alegoria – *állos agoreúein*, isto é, falar de algo outro daquilo que é dito nas palavras. Mas a avaliação da mitologia na história dá-se já de modo muito diferente em sua obra, porquanto o sentido histórico, de que tratamos acima, não lhe permite lidar com mitos antigos ao modo da *Aufklärung*, como meros erros e superstições. Ao contrário, o mito continha uma verdade histórica e religiosa, havia realmente fé nos deuses antigos e a vida comum se orientava de acordo com sua ligação com o divino. Que isso não tenha mais validade para os dias de hoje – o que poderia ser concedido a um ilustrados como Klotz – não implica que os povos do passado houvessem sido simplesmente acometidos da ilusão da ignorância. Herder se move desde já no interior de uma relativização do valor do presente, que seria amplamente exposta em sua crítica à ideia de progresso no escrito sobre filosofia da história. A mitologia superava em muito o uso exclusivamente artístico, e seu sentido articulava-se com a própria fundação da cultura nacional, como no caso do grego Píndaro: “sua mitologia é história da pátria, da cidade natal, orgulho familiar e ancestral de seus heróis, a origem do evento que ele canta”. O redimensionamento da mitologia na cultura clássica significa também perceber a íntima relação que o poeta possuía com a *pólis*: “E o que vem a ser, então, o seu canto? Uma canção nacional, secular, patronímica, que tinha valor para ser conservada no templo do Deus e nos arquivos da cidade que ele cantava, ali inscrita com letras douradas”.<sup>116</sup> Tampouco é a mitologia antiga somente alegoria. Ela é, sim, em parte história e em parte alegoria, em parte religião e também mero esqueleto poético.

No que diz respeito ao emprego contemporâneo do mito, há um deslocamento da discussão nos argumentos de Herder. Não se trata de uma passagem necessária, segundo o progresso, do *mýthos* ao *lógos*, ou de uma superação dos estágios teológico e metafísico na ciência moderna,

<sup>115</sup> FRANK, *Der kommende Gott*, op. cit., p. 125-126.

<sup>116</sup> “Seine Mythologie ist Geschichte der Vaterland, Geschichte der Vaterstadt, Familien- und Ahnenstolz seines Helden, Ursprung des Vorfalls, den er besingt. Und was wird also sein Gesang? Ein heiliges National- Sekular und Patronymisches Lied, das werth war, in dem Tempel des Gottes, und in den Archiven der Stadt, die er sang, mit goldnen Buchstaben geschrieben, aufbewahret zu werden”. HERDER, *Vom neuern Gebrauche der Mythologie*, op. cit., p. 83.

mas de um problema específico de *seu* tempo, acerca da possibilidade de uma mitologia no campo do poético. Ainda que fosse o caso da inviabilidade de uma nova mitologia no presente, oriunda das características próprias da força criativa da época, não há algo como uma preclusão histórica que impeça a tentativa. Seria possível então “criar para nós uma mitologia inteiramente nova”, e para essa difícilíssima empreitada haveria a necessidade de “pressupor duas forças, as quais raramente encontram-se juntas, e que frequentemente atuam uma contra a outra: o espírito de redução e o espírito de ficção: o desmembramento do filósofo e a composição do poeta”.<sup>117</sup> Desmembramento e composição: a constituição de uma nova mitologia, caso viável, depende da interação recíproca de duas forças – análise e síntese, espírito filosófico e poético – que raramente se reúnem em um mesmo homem, especialmente neste tempo. Pois esta é a época do “espírito analítico”<sup>118</sup>, que tudo dissolve em partes no esforço do entendimento claro e distinto.

A intenção de uma tal reabilitação da mitologia encontra-se vinculada ao legado do mundo antigo. Porém, o que se encontra em jogo para Herder não é algo como um “retorno” às imagens míticas da Antiguidade, uma veneração da poesia de outrora. Sua preocupação está em seu tempo: trata-se de utilizar a mitologia para a formação de nossa faculdade de invenção (*Erfindungskraft*, o “engenho”, *in-genium*). Dito de outro modo, sua pretensão é aproximar-se dos antigos “mais no espírito que por meio da imitação”.<sup>119</sup> Essa via de aproximação e aprendizado junto à Antiguidade não poderá dar-se pela imitação, pois o discurso mítico de outrora era fundado no próprio elemento nacional, na própria história do povo. Não pode ser repetido em outro tempo. Além disso, é da natureza do “sistema da mitologia” ser um sistema aberto, que nunca se constitui enquanto um *corpo fechado*. Ora, não há e jamais houve uma mitologia *definitiva*. “Vocês devem saber que surgiram então tantas contradições mitológicas, inconsistências e farsas, porque a mitologia [“doutrina dos deuses”, *Götterlehre*] nunca foi completa. Vocês devem saber que houve uma nova e uma antiga mitologia, que a cada poeta era permitido fazer adições e mudanças e que, finalmente, as épocas seguintes tudo desfiguraram”.<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> “Da diese Erfindungskraft aber zwei Kräfte voraussetzt, die selten beisammen sind, und oft gegeneinander wirken: den Reduktions- und den Fiktionsgeist: die Zergliederung des Philosophen und die Zusammensetzung des Dichters: so sind hier viele Schwierigkeiten uns gleichsam eine ganz neue Mythologie zu schaffen”. HERDER, *Vom neuern Gebrauche der Mythologie*, *op. cit.*, p. 84-85.

<sup>118</sup> FRANK, *Der kommende Gott*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>119</sup> HERDER, *Vom neuern Gebrauche der Mythologie*, *op. cit.*, p. 82-83.

<sup>120</sup> “Sie werden wissen daß so viele mythologische Widersprüche, Ungereimtheiten und Possen bloß daher entstanden, weil die Götterlehre nie ganz gewesen. Sie werden wissen daß es eine neue und eine alte Mythologie

Estas palavras, é preciso ressaltar, dirigem-se aos seus contemporâneos. O verdadeiro herdeiro da tradição não é o fiel depositário, que a entrega à geração seguinte tão intocada quanto a recebeu, mas sim aquele que se arroga o direito de transformá-la segundo o desígnio de seu tempo.

É com esse sentido que Herder fala em um “uso heurístico da mitologia”, isto é, um projeto de heurística poética, no qual “estudamos a mitologia dos antigos para virmos a ser nós mesmos inventores (*Erfinder*)”.<sup>121</sup> Torna-se, pois, essencial na comunicação com o legado antigo seu deslocamento radical com uma finalidade criadora. A antiga mitologia deverá ser apropriada e repoeitada de acordo com os novos tempos e valores, de modo que o novo seja venerável e o antigo seja rejuvenescido.<sup>122</sup> Em suma: a atividade poética que se serve do mito somente conquistará sua própria vitalidade quando encarar a tradição antiga como algo vivo. No limite, Herder fala em um “sonho”, no qual uma mente poética excederia todo o modelo herdado de mitologia em um esforço ímpar de criação inovadora. Este poeta seria o primeiro a criar uma “*mitologia política*”, assim como Milton e Klopstock haviam criado uma “mitologia teológica” – Eis um passo decisivo em direção àquilo que os românticos veriam como sua verdadeira contribuição à cidade, bem como o cerne de uma interação recíproca entre o poético e o político.

O sentido político desse novo uso da mitologia não deve ser subestimado, mesmo que ele se dê indiretamente em Herder. Embora possa parecer desde há algumas décadas algo estranho aos ouvidos de nosso tempo, mergulhado na pura incapacidade da arte de elaborar algo que supere os limites da lírica individual, bem como de apropriar-se efetivamente do espaço público como uma das forças transformadoras da vida comum, a ideia de mitologia possui aqui uma relação intrínseca com o vínculo que une os homens na cidade. “O problema da relação entre arte poética e mitologia torna-se então paralelo ao problema da relação entre individualismo e socialismo”.<sup>123</sup> A mitologia vem a ser a transcendência artística da visão individual do homem na experiência compartilhada da politeia: “fica claro que Herder relaciona a mitologia (...) com um estado da sociedade, no qual ela exprime (...) os sentimentos de uma politeia em imagens, e isso não apenas para o jogo poético ocioso, mas para fundar religiosamente o conteúdo da

---

gegeben, daß jeder Poet es für erlaubt gehalten Zusätze und Veränderungen zu machen, und die folgenden Zeitalter endlich alles verunstaltet”. HERDER, *Vom neuern Gebrauche der Mythologie*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>121</sup> HERDER, *Vom neuern Gebrauche der Mythologie*, *op. cit.*, p. 84, 87.

<sup>122</sup> HERDER, *Vom neuern Gebrauche der Mythologie*, *op. cit.*, p. 88.

<sup>123</sup> “Das Problem von dem Verhältnis der Dichtkunst und Mythologie wird so zu einer Parallele des Problems von dem Verhältnis des Individualismus und Sozialismus”. STRICH, *Die Mythologie in der deutschen Literatur...* Band 1, *op. cit.*, p. iv.

mentalidade da época correspondente”.<sup>124</sup> Frank observa que na raiz da proposta de um “uso heurístico” da mitologia antiga encontra-se a pergunta sobre a suficiência de um tal uso para o tempo presente. Pois isso significaria – na medida em que se recorre às imagens mitológicas *da tradição* – a renúncia ao desenvolvimento de uma linguagem imagética *própria* ao século XVIII, e que trouxesse em si e de um modo “nacional e político” a visão de mundo contemporânea, provendo-a de uma força de ligação (*Verbindlichkeit*) comparável à dos antigos. Contudo, a possibilidade de criação de uma “mitologia política” totalmente inovadora permaneceria, para Herder, apenas um “sonho”.

A dimensão de um projeto de recuperação da mitologia fica mais clara no escrito *Iduna ou a maçã do rejuvenescimento*, principalmente no que diz respeito à construção da realidade pela imaginação criadora. O diálogo é travado entre dois personagens, Alfred e Frey, e também lida com o tema do uso da mitologia pelo poeta, mas agora tendo em vista o debate instaurado acerca de qual mitologia se utilizar, e se este uso deve ser coerente com a característica nacional, isto é, se na Alemanha, por exemplo, seria possível recorrer à mitologia grega, ou se neste caso somente a mitologia nórdica lhe seria adequada.<sup>125</sup>

O diálogo se inicia com um questionamento de Alfred, que toma na conversa a posição condutora e propositiva a respeito da mitologia, em contraposição a Frey, cujo papel é muito mais desconfiado da capacidade do mito:

Você também não acha, Frey, que, se uma nação deve ter uma mitologia, ser-lhe-ia oportuno ter uma mitologia derivada de seu próprio modo de pensar e de sua própria linguagem? Da infância em diante, o mundo das ideias destas poesias se tornará então para nós mais próximo e íntimo; com a raiz da palavra de cada uma delas, nós ouvimos de imediato seu primeiro conceito e o perseguimos mais fácil e razoavelmente em suas ramificações e derivações. Tudo aquilo contido em vestes nos parece mais fidedigno,

---

<sup>124</sup> “Dennoch wird deutlich, daß er die Mythologie – obwohl er sie nicht selbst für etwas Wahres, sondern nur für die Versinnlichung eines Vernunftsatzes hält – auf einen gesellschaftlichen Zustand bezieht, in dem sie – wahr oder nicht – die Gefühle einer Politeia in Bilder faßt, und das nicht nur zu müßigem poetischem Spiel, sondern um die Inhalte der Geistesart der betreffenden Epoche religiös zu begründen“. FRANK, *Der kommende Gott, op. cit.*, p. 132-133.

<sup>125</sup> A diferença de quase trinta anos entre os dois textos não é relevante para o nosso objetivo. Não se trata aqui de uma análise genética e pormenorizada da obra de Herder (que, como dito, mereceria uma investigação própria), mas da reconstrução do horizonte no interior do qual o Romantismo político ganha seu sentido. Na medida em que o projeto de uma “nova mitologia” é central no movimento romântico, e que ambos os textos de Herder tratam do problema do mito na Modernidade e tiveram grande impacto naquele momento, são eles documentos importantes para a reconstrução pretendida. Desse modo, não importa de imediato que o pensamento herderiano seja marcado por uma “primeira fase” historicista, mais ligada à estética, e por uma “última fase”, mais determinada pela ética. Sobre a divisão de sua obra em três fases, cf. MEINECKE, *El historicismo y su génesis, op. cit.*, p. 307-308.

mais natural; o sentido poético, impresso de modo genial em uma língua, parece surgir com ela, e ser com ela igualmente eterno.<sup>126</sup>

A esta proposta, Frey responde com uma reprovação, evocando a visão ilustrada acerca dos mitos. A formação em meio à poesia faz com que os homens se preocupem com o esqueleto, mas que se esqueçam do edifício. Diante tão somente do invólucro das palavras poéticas, nunca se aprende a encontrar o núcleo, nunca se lida diretamente com a verdade. A poesia remete sempre para um reino de sombras de antigas personificações.

Alfred discorda de seu interlocutor, uma vez que o reproche seria válido apenas se fôssemos “organizados” de outra maneira, e não como aquilo que somos, isto é, enquanto humanos. Pois o modo de organização do homem, sua constituição e sua relação com o mundo, não se dá segundo um acesso à pura verdade, e nesse sentido a poesia possui um papel fundamental na experiência e na formação humanas:

Nossa razão se forma apenas por meio de ficções. Agora e sempre buscamos e criamos a nós mesmos uma unidade na multiplicidade e a compomos em uma forma; *surgem a partir disso os conceitos, ideias e ideais*. Caso nós os utilizemos de modo equivocado ou até mesmo nos acostumemos a configurá-los falsamente, ou se nós admiramos imagens de sombras e nos fatigamos como animais de carga, e se carregamos falsos ídolos como relicários: em todos estes casos a culpa é nossa, e não da coisa mesma. *Sem a poesia não podemos nem ao menos ser*; uma criança nunca é mais feliz que quando usa da imaginação e se imagina [se poetiza, *sich dichten*] em situações e no lugar de pessoas estranhas. Permanecemos tais crianças ao longo da vida; a alegria de nossa existência consiste apenas no poetar da alma, auxiliado pelo entendimento e ordenado pela razão.<sup>127</sup>

A poesia não é, portanto, apenas um adereço na vida do homem, algo voltado meramente ao seu deleite e entretenimento; seu papel é constitutivo na experiência da vida, pois a razão

<sup>126</sup> “Meinst du nicht auch, Frey, daß, wenn eine Nation eine Mythologie haben muß, es ihr daran gelegen sei, eine in ihrer eignen Denkart und Sprache entsprossene Mythologie zu haben? Von Kindheit auf wird uns sodann die Ideenwelt dieser Dichtungen näher und inniger; mit dem Stammwort jeder derselben vernehmen wir sogleich ihren ersten Begriff und verfolgen ihn in seinen Zweigen und Ableitungen leicht und vernünftig. Alles in der Einkleidung Enthaltene dünkt uns glaubhafter, natürlicher; der dichterische Sinn, einer Sprache genialisch eingepägt, scheint mit ihr entstanden, mit ihr gleich ewig”. HERDER, Johann Gottfried. *Iduna oder der Apfel der Verjüngung*. In: *Werke in zwei Bänden*: Zweiter Band. München: Carl Hanser Verlag, 1953, p. 560.

<sup>127</sup> “Unsre Vernunft bildet sich nur durch Fiktionen. Immerdar suchen und erschaffen wir uns ein Eins in Vielem und bilden es zu einer Gestalt; daraus werden Begriffe, Ideen, Ideale. Gebrauchen wir sie unrecht oder werden wir gar gewöhnt, falsch zu konfigurieren; staunen wir Schattenbilder an und ermüden uns wie Lasttiere, falsche Idole als Heiligtümer zu tragen: so liegt die Schuld an uns, nicht an der Sache. Ohne Dichtung können wir einmal nicht sein; ein Kind ist nie glücklicher, als wenn es imaginiert und sich sogar im fremde Situationen und Personen dichtet. Lebenslang bleiben wir solche Kinder; nur im Dichten der Seele, unterstützt vom Verstande, geordnet von der Vernunft, besteht das Glück unsers Daseins”. HERDER, Iduna oder der Apfel der Verjüngung, *op. cit.*, p. 560. [Grifos nossos]

forma-se somente por meio de ficções. Essa força plástica do espírito é aquilo que nos permite fazer da multiplicidade a unidade, é o que viabiliza a construção de conceito, ideias e ideais. A imaginação é a faculdade que se encontra por trás dessa atividade de unificação. Lembremos que no ensaio sobre os novos usos da mitologia, Herder atribuiu ao poeta o espírito de ficção, cuja função era precisamente a de composição (*Zusammen-setzung*, isto é, com-posição, pôr junto o que se encontrava separado). A própria palavra alemã para a faculdade da imaginação, *Einbildungskraft*, faz alusão a essa capacidade de plasmar algo em unidade (*ein-bilden*), a força criativa de síntese que Herder julga essencial ao homem<sup>128</sup>; e não se trata de uma coincidência que *Bildung* – educação ou formação, este ideal absolutamente fundamental para a época romântica e idealista – seja composto do mesmo radical.

É novamente essa força de criação que, para Herder, encontra-se em jogo na questão da mitologia, mas agora fica claro que a própria construção da realidade depende de algum modo dessa potencialidade oriunda da poesia: pois todo conceito, ideia e ideal relaciona-se com o *mundo* em certa medida. Sem a poesia não podemos nem ao menos *ser*.

Em face deste redimensionamento da poesia, a pergunta que se coloca é, mais uma vez, a possibilidade de uma mitologia que seja “derivada do próprio modo de pensar e da própria linguagem” da nação. A história dos povos pode, para Alfred, dar alguma informação sobre isso: os gregos obtinham a bela harmonia de suas imagens na arte, na sabedoria e na poesia a partir de sua capacidade de fazerem algo próprio a partir de tudo aquilo que recolhiam de outras nações: “eles originavam tudo junto a si, tudo idiotizavam [i. é., tornavam próprio, *ídeos* em grego] em seu modo de pensar e linguagem”; os romanos, embora se utilizassem das imagens e da poesia gregas, possuíam menor força artística, e suas ficções eram bélicas e legislativas; após o Medievo, poetas e sábios de todas as nações passaram a imaginar nas próprias línguas-mãe. Dante, Petrarca e Ariosto foram educados junto aos antigos, mas suas ideias e poesias, que trouxeram o valor destes poetas à posteridade, foram tomadas do modo de pensar da nação e incorporaram a língua materna. O mesmo vale para Shakespeare, que criou conceitos e poetou formas a partir das lendas e da superstição de seu povo, assim como para Milton.

---

<sup>128</sup> É justamente a partir dessa potencialidade da palavra que, mais tarde, em sua *Filosofia da Arte*, Schelling poderá dizer: “A palavra alemã *Einbildungskraft* [imaginação], que é de um acerto notável, significa propriamente a força da *formação-em-um* [*die Kraft der Ineinsbildung*], na qual, de fato, baseia-se toda a criação”. SCHELLING, F. W. J. *Filosofia da Arte*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Edusp, 2001, p. 48.

Entretanto, neste catálogo de criadores, a língua alemã se ressentia pela ausência de imaginação. “Falta à língua uma mitologia própria, uma lenda heroica continuamente formada, exposição e cultivo de suas ideias matriciais originárias, tão múltiplas, plenas e belas”.<sup>129</sup> Surge então a tarefa de imbuir essa “língua escrava” com *imaginação*, e nesse sentido é viável recorrer a uma mitologia próxima, como a dos povos nórdicos, projeto com o qual os dois personagens, ao final, concordarão. “Devemos ser apenas módicos e não exigir de nenhum pedaço, aquilo que segundo o tempo e o povo não podia se encontrar nele. A imitação deve surgir para nós por meio de um pleno rejuvenescimento, ela diz respeito a objetos do mundo presente ou futuro”.<sup>130</sup>

A imitação, deste modo, não é uma *mera* repetição, mas sua capacidade criadora consiste exatamente no rejuvenescimento da mitologia do passado, cujos deuses encontram-se, em um primeiro momento, mortos para nós. A poesia serve sua própria época, na medida em que o rejuvenescimento significa a apropriação criadora do passado, que o vivifica no presente. Ao mesmo tempo, trata-se de uma vivificação que deve partir do *próprio* modo de pensar e da *própria* linguagem, isto é, uma criação que não pode se dar a partir de uma alienação da capacidade criadora em uma história e em uma eticidade que não sejam próprias ao mundo daquele que cria. É isso que conduz os dois personagens a rejeitarem, a princípio, a sugestão de um uso, comum à época, da mitologia grega, mas leva-os a buscarem na mitologia nórdica a tentativa de rejuvenescimento.<sup>131</sup>

Sem dúvida o projeto herderiano de um rejuvenescimento por meio da mitologia permanece, em ambos os textos, apenas esboçado, apenas um “sonho”. Mas é a partir dessa recuperação da dignidade do discurso mitológico para a formação da vida comum – o que

<sup>129</sup> “Es fehlte der Sprache an einer eignen Mythologie, an einer fortgebildeten Heldensage, an poetischer Darstellung und Ausbildung ihrer ursprünglich so vielfassenden, vollen und schönen Stammes-Ideen”. HERDER, *Iduna oder der Apfel der Verjüngung*, *op. cit.*, p. 562.

<sup>130</sup> “Nur müssen wir billig sein und von keinem Stück fodern, was der Zeit und dem Volk nach in ihm nicht liegen konnte. Durch eine völlige Verjüngung muß für uns die Nachbildung hervorgehn, sie betreffe Gegenstände der gegenwärtigen oder der künftigen Welt”. HERDER, *Iduna oder der Apfel der Verjüngung*, *op. cit.*, p. 572.

<sup>131</sup> Essa rejeição da mitologia grega é, no entanto, muito mais relativa à *matéria* do que à *forma*. Pois os gregos foram justamente aqueles que “originavam tudo junto a si, tudo idiotizavam”, e nesse sentido permanecem como um modelo para a “arte formativa e para a filosofia da arte”. Eles foram o povo “mais formado do mundo” e permanecem como orientadores das regras em arte e poesia. Se a mitologia nórdica é aquela que deve de algum modo ser rejuvenescida entre os alemães, isso deve dar-se sem que os gregos sejam depreciados e suas regras sejam desconhecidas. HERDER, *Iduna oder der Apfel der Verjüngung*, *op. cit.*, p. 574. Como lembra Seligmann-Silva, desde Winckelmann a teoria da formação elaborada na Alemanha concebe a relação com os gregos menos segundo uma imitação do “o que” que do “como”, isto é, do “modo” de ser grego. SELIGMANN-SILVA, Márcio. A formação da Alemanha a partir da Grécia: Winckelmann e F. Schlegel. *In: O local da diferença: Ensaio sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 303.

tampouco seria possível sem sua crítica à cultura ilustrada oriunda do descobrimento do sentido histórico – que, alguns anos mais tarde, veio a ser possível entre os românticos o redimensionamento da função da poesia e, principalmente, a ideia de uma “nova mitologia”. Herder possui em sua passionalidade audaciosa algo de visionário, mas suas intuições – talvez pelo aspecto assistemático e exaltado de sua obra – conservaram-se sempre pouco reconhecidas entre aqueles que sofreram diretamente sua influência. Contudo, o horizonte a partir do qual fala o Romantismo não poderia ser acessado em toda sua clareza e em sua plena força sem o delineamento do pensamento histórico de Herder.

## 1.2. O eu absoluto de Fichte e a constituição da realidade

A influência de Fichte é decisiva para a compreensão do pensamento romântico; e somente de posse de seus fundamentos filosóficos é que a dimensão política do Romantismo abre-se plenamente à interpretação. Para confirmar a primeira proposição em sentido mais imediato, bastaria de início recuperar o famoso fragmento 216 da *Athenäum*, no qual Schlegel promove tanto um diagnóstico da época, quanto eleva a *Doutrina-da-Ciência* (*Wissenschaftslehre*) à posição de obra transformadora, consonante com o espírito da Revolução: “A Revolução Francesa, a doutrina-da-ciência de Fichte e o Meister de Goethe são as maiores tendências da época. Alguém que se choca com essa combinação, alguém ao qual nenhuma revolução pode parecer importante, a não ser que seja ruidosa e material, alguém assim ainda não se alçou ao alto e amplo ponto de vista da história da humanidade”.<sup>132</sup> A afirmação cabal contrasta com a refutação antecipada de uma possível crítica: *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* de Goethe e a *Doutrina-da-Ciência* de Fichte são imbuídos do elemento revolucionário da época e, para além do aspecto de força física e destruidora das revoluções, contam entre aquelas obras que no amplo decurso da história apresentam-se como verdadeiros pontos de inflexão no destino humano. São estes livros – assim continua Schlegel de modo polêmico – “nos quais na época a plebe barulhenta não prestou muita atenção”, aqueles que “desempenham um papel muito maior do que tudo o que esta produziu”. É a partir de pensamentos, sejam os da filosofia ou da arte, que se dão as mudanças radicais no horizonte histórico, e a obra de Fichte é identificada nesta passagem como uma das condutoras da Revolução do período. Mas qual o sentido desta relação

<sup>132</sup> SCHLEGEL, Athenäums-Fragmente, *op. cit.*, II, fr. 216, p. 198 [83].

feita entre Fichte e a Revolução? Em que medida sua obra é revolucionária? O que a leva a ser considerada entre as maiores tendências da época?

Antes de tudo, é certo que o caráter revolucionário da filosofia fichteana diz respeito diretamente à formação da constelação romântica. Desde o juízo de Hegel, contudo, o pensamento romântico foi interpretado historicamente como uma derivação do projeto da *Doutrina-da-Ciência* e, de fato, como uma derivação “pobre” da intenção original do idealismo transcendental. Essa recepção atravessa o século XIX e se consuma, quase com as mesmas palavras, no *Romantismo Político* de Carl Schmitt, onde o império da realidade submete mais uma vez a “estrutura ocasionalista da subjetividade”. Os românticos permanecem aqui sob a sombra da filosofia idealista, situados no interior da “filosofia do sujeito”, sem o reconhecimento de sua dignidade filosófica.<sup>133</sup> Mas se a influência de Fichte é indiscutível neste caso, uma visão muito mais justa do Romantismo será obtida na medida em que esta relação – e, na verdade, *toda* a relação com o idealismo absoluto – for posta em questão. Como veremos, o pensamento romântico surge efetivamente da *crítica* à proposição fichteana de fundação da filosofia no eu absoluto. Sem que se leve em conta o deslocamento radical implicado nesta crítica, é quase uma trivialidade a conclusão de que o Romantismo se resume a um mero ocasionalismo subjetivado. Assim, para levar a cabo uma compreensão do pensamento romântico que não lhe negue seu enraizamento na filosofia, será necessária uma exposição do sistema fichteano naquilo em que ele determinou a formação da constelação romântica. A partir desta exposição, a recepção de Schlegel e Novalis poderá ser conduzida de modo mais consistente nos capítulos seguintes, de modo a se ganhar uma clara visão do projeto filosófico em questão, bem como da implicação desse projeto sobre a dimensão do político.<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup> É natural, portanto, que os românticos tenham sido tratados no interior da *Estética* de Hegel. O conceito de ironia, central no pensamento de Schlegel, é visto então como uma “aplicação” das premissas de Fichte no campo da arte: “A partir desta tendência e especialmente das convicções e doutrinas de Friedrich Schlegel desenvolveu-se, além disso, em formas múltiplas a assim chamada ironia. Esta encontrou seu fundamento profundo, segundo alguns de seus lados, na filosofia fichteana, na medida em que os princípios dessa filosofia foram aplicados à arte. Tanto Friedrich Schlegel quanto Schelling partiram do ponto de vista fichteano; Schelling, para ultrapassá-lo completamente; Friedrich Schlegel, para desenvolvê-lo peculiarmente e dele se desarraigá-lo”. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>134</sup> Deste modo, o diálogo crítico com Fichte será tratado ao início dos capítulos 2 e 3, na medida em que contribua ao esclarecimento da posição filosófica própria do Romantismo. Uma vez que nos importa a reconstrução do horizonte no qual o pensamento político do Romantismo torna-se inteligível, procuraremos nos ater às obras do primeiro período de Fichte, que influenciaram diretamente Schlegel, Novalis e os outros integrantes do círculo. Sobre a reação de Schlegel e Schelling ao idealismo transcendental, cf.: FRANK, *Das Problem 'Zeit' in der deutschen Romantik*, *op. cit.*, p. 22-28.

A relação feita por Schlegel entre a Revolução e o pensamento de Fichte não soa estranha ao espírito de sua obra. Foi o próprio autor a afirmar que a *Doutrina-da-Ciência* havia sido o “primeiro sistema da liberdade”. Este sistema arranca o homem “das correntes da coisa em si, da influência externa que em todos os sistemas anteriores, mesmo no kantiano, se abatia de certo modo sobre ele, e o coloca em sua primeira proposição fundamental como ser independente”.<sup>135</sup> Por um lado, essa declaração possui um conteúdo propriamente filosófico. Ela indica o lugar constitutivo da liberdade no próprio pensar, na medida em que tal sistema de filosofia parte de um ato de autoposição do eu que, em última instância, abole por dentro a possibilidade de um realismo dogmático, isto é, de uma atividade completamente independente do eu, como seria o caso nas filosofias que admitem de algum modo a coisa em si; por outro lado, Fichte nunca se eximiu de extrair de sua filosofia todas as suas consequências políticas e de articulá-las com a responsabilidade sobre o seu tempo.

Já no escrito *Contribuições para retificação do juízo do público sobre a Revolução Francesa*, publicado um ano antes da primeira versão da *Wissenschaftslehre*, Fichte se utilizava de algumas ideias que norteariam seu sistema para afirmar o direito de um povo de alterar a constituição de seu Estado. Ele se colocava então contra os conservadores alemães como Rehberg e Friedrich von Gentz que, apoiados em Edmund Burke, questionavam a possibilidade de se alterar um contrato previamente firmado, sobre o qual se estruturavam os pilares da sociedade. Um tal contrato, no entanto, que resultava em um vínculo inalterável com Estado, seria para Fichte algo de contraditório e impossível, pois terminaria por impor a um povo a lei fundada em um princípio heterônomo. Justamente neste ponto Fichte introduz o termo *cultura*, para indicar com isso a libertação de todo e qualquer princípio que não possua sua fundação precisamente na autonomia do homem: “*Cultura* significa o exercício de todas as forças com o fim da liberdade plena, a independência plena de tudo aquilo que não seja nós próprios, nosso puro eu”.<sup>136</sup> Tudo

---

<sup>135</sup> “[Es reiße den Menschen] von den Fesseln der Dinge an sich, des äußern Einflusses los, die in allen bisherigen Systemen, selbst in dem Kantischen mehr oder weniger um ihn geschlagen sind, u. stellt ihn in seinem ersten Grundsatz als selbstständiges Wesen hin.” FICHTE, J. G. Carta de abril de 1795 ao poeta Jens Immanuel Baggesen. *Apud* WAIBEL, Violetta L. Fichte, Hardenberg, Sartre und die Freiheit. In: STOLZENBERG, Jürgen; RUDOLPH, Oliver-Pierre (org.). *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert (Fichte-Studien Band 35)*. Amsterdam: Rodolpi, 2010, p. 154-155.

<sup>136</sup> “*Cultur* heisst Uebung aller Kräfte auf den Zweck der völligen Freiheit, der völligen Unabhängigkeit von allem, was nicht wir selbst, unser reines Selbst ist”. FICHTE, J. G. Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution. In: *Fichtes Werke. Band VI: Zur Politik und Moral*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 86-87. Há uma tradução portuguesa do primeiro capítulo do primeiro livro deste escrito, que

quanto possa se opor à liberdade do homem – a natureza, o destino ou a tirania –, tudo isso se opõe à finalidade própria da humanidade. Ver-se-á que essa finalidade tem seu fundamento em uma instância mais originária que a política, a saber, a do idealismo transcendental. Contra o argumento conservador de Rehberg impõe-se a própria lei moral, de modo que uma lei civil que nela não encontre respaldo, que não considere o homem fim em si mesmo, mas que proponha um fim que lhe seja externo, jamais poderá ter validade irrestrita: “Se o nosso verdadeiro e último fim final nos for estabelecido através de nosso puro eu e na sua forma, através da lei moral em nós, então tudo aquilo em nós que não pertença a essa pura forma, ou tudo aquilo que faz de nós seres sensíveis, não é fim em si mesmo, mas mero meio para o nosso fim espiritual supremo”.<sup>137</sup> Aquilo que se põe como oposto ao “fim final” e seu estabelecimento pelo puro eu mostra-se enquanto sensibilidade (*Sinnlichkeit*), isto é, enquanto receptividade de objetos dados externamente em nossas representações, tudo aquilo “que não é este eu puro”. No contexto da justificação da lei civil ou do contrato, considerar o homem enquanto ser sensível equivale a permitir que algo que não pertence à sua autonomia lhe determine, ou, dito de outro modo, que haja uma lei que não seja determinada pela razão, e sim por algo outro, como o princípio de sucessão hereditária dos reis. A sensibilidade, neste sentido preciso daquilo que não é o eu puro, deve ser necessariamente *dominada* na ação de libertação do nosso eu. Não para que seja extirpada, mas para que deixe de ser soberana para ser moldada e formada pela razão. Deve haver uma *cultura* da sensibilidade. “Por meio do supremo exercício destes dois direitos do vencedor sobre a sensibilidade [sua dominação e seu cultivo] o homem se tornaria *livre*, isto é, dependeria somente de si, do seu puro eu. A cada ‘eu quero’ teria de corresponder em seu peito um ‘está aí, no mundo dos fenômenos’”.<sup>138</sup>

O que motiva o argumento fichteano é, acima de tudo, a contraposição entre natureza e cultura. O reino cultural é o destino inexorável do homem, o que lhe exige a tomada de consciência da própria liberdade frente e sobre o mundo. A determinação do homem por algo

---

acompanha uma interessante explicação de seu contexto. Cf. MORUJÃO, Carlos; TERESA PEDRO, Cláudia Oliveira (org.). *A Filosofia Alemã e a Revolução Francesa*. Lisboa: Católica Editora, 2011.

<sup>137</sup> “Wird uns durch und in der Form unseres reinen Selbst, durch das Sittengesetz in uns, unser wahrer letzter Endzweck aufgestellt, so ist alles in uns, was nicht zu dieser reinen Form gehört, oder alles, was uns zu sinnlichen Wesen macht, nicht selbst Zweck, sondern bloss Mittel für unseren höheren geistigen Zweck”. FICHTE, J. G. Beitrag zur Berichtigung..., *op. cit.*, p. 87.

<sup>138</sup> “Durch diese höchste Ausübung dieser beiden Rechte des Ueberwinders über die Sinnlichkeit nun würde der Mensch *frei*, d. i. bloss von sich, von seinem reinen Ich abhängig werden. Jedem: Ich will, in seiner Brust müsste ein: Es steht da, in der Welt der Erscheinungen entsprechen”. FICHTE, J. G. Beitrag zur Berichtigung..., *op. cit.*, p. 88-89.

externo a ele seria uma privação de sua própria humanidade, na medida em que isso implicaria impor ao homem uma quiddidade imprópria. Ao contrário da natureza, que *é* algo, a essência do homem se encontra em sua *formatividade*, como será afirmado em uma passagem reveladora do *Fundamento do Direito Natural*:

Todo animal *é* o que ele *é*: somente o homem não *é* nada originariamente. Ele tem de se tornar aquilo que ele deve ser: e ele tem de ser tornar isso através de si mesmo, uma vez que ele deve ser um ser [*Wesen*] para si. A natureza concluiu todas as suas obras, apenas do homem ela retirou sua mão, e precisamente por meio de disso ela entregou o homem a si mesmo. A formatividade *é*, enquanto tal, o caráter da humanidade.<sup>139</sup>

À naidade do homem enquanto homem corresponde a sua necessidade de formação. O fato de Fichte sublinhar o verbo ser, que caracteriza “todo animal” (“*é* o que ele *é*”), mostra que o animal *é* obra completa, concluída pela natureza, e que tem uma constituição própria, perene, isto *é*, o animal *é* em sentido pregnante, ele possui uma essência e um lugar fixo no cosmos. Por outro lado, *é* uma decorrência direta dessa afirmação que o homem *não é*: seu ser não *é* dado pela natureza, mas deve ser conquistado por sua própria obra. Dito de outro modo: o *ser* do homem *é* o *dever de sua formação*, *é* por meio de sua atividade que ele se torna aquilo que deve ser. Na medida em que *é* livre, o caráter da humanidade *é* formatividade (*Bildsamkeit*); o sufixo deste termo indica que ela não *está* formada, mas deve a todo tempo, segundo sua capacidade para tal, formar-se.<sup>140</sup> Assim, o homem se separa da natureza enquanto um ente que *está* entregue a si mesmo, e que por isso deve criar a si mesmo e sua “realidade” segundo o imperativo da razão. Isso explica de modo mais fundamental a recusa obstinada de Fichte aos argumentos conservadores que negavam a legitimidade de mudança da constituição política em razão de um

---

<sup>139</sup> “Jedes Thier ist, was es ist: der Mensch allein ist ursprünglich gar nichts. Was er seyn soll, muss er werden: und da er doch ein Wesen für sich seyn soll, durch sich selbst werden. Die Natur hat alle ihre Werke vollendet, nur von dem Menschen zog sie die Hand ab, und übergab ihn gerade dadurch an sich selbst. Bildsamkeit, als solche, ist der Charakter der Menschheit”. FICHTE, J. G. Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. In: *Fichtes Werke. Band III: Zur Rechts- und Sittenlehre*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 80.

<sup>140</sup> Essa passagem do *Fundamento do Direito Natural* fornece um indício do motivo das aproximações feitas entre a filosofia de Fichte e o existencialismo. Justifica-se então a afirmação de Pareyson de que o estudo da filosofia fichteana exige uma libertação da visão de história da filosofia legada da tradição hegeliana e, mais importante, que seu estudo vem a ser possível pela renovação da historiografia filosófica a partir da filosofia da existência. Isso se estende também para o interesse que desde então se verifica na filosofia do “jovem Hegel” e no pensamento tardio de Schelling. Somente quando a história do idealismo alemão deixa de ser um progresso retilíneo “de Kant a Hegel” *é* que uma tal passagem pode ser considerada em sua riqueza própria. PAREYSON, Luigi. *Fichte. Il sistema della libertà*. 2ª ed. Milano: Mursia, 1976, p. 46-55. Ver também o artigo de Waibel, acima citado, sobre o conceito de liberdade em Fichte, Novalis e Sartre.

contrato previamente dado: assim como a sensibilidade deve ser domada e cultivada, deixando de ser soberana, também a pessoa alguma pode ser dada uma lei, senão por si mesma.

O caráter próprio do homem será tratado de modo ainda mais claro no escrito *Algumas preleções sobre a destinação do erudito*. As ideias destas lições estão em íntima conexão com o sistema da *Wissenschaftslehre*, e Fichte inclusive afirma ao longo delas que sua “fundamentação” se daria apenas em suas preleções privadas, que naquele semestre diziam respeito justamente à parte teórica da *Doutrina-da-Ciência*. Uma breve análise sobre a destinação do homem neste escrito abrirá nosso caminho para a compreensão da *Doutrina-da-Ciência*, na medida em que aquilo que nas preleções públicas é dito de uma forma “popular” – dirigida ao público em um vocabulário de certo modo “externo” à linguagem propriamente filosófica – encontra-se fundamentado nos princípios filosóficos do sistema fichteano.

O que a princípio se encontra em jogo nas *Preleções sobre a destinação do erudito* é, coerentemente com seu título, a tentativa de encontrar, a partir do traço fundamental do erudito, sua finalidade enquanto tal. O erudito possui uma tarefa que diz respeito ao mundo com o qual ele necessariamente se relaciona. Nesse sentido, o erudito “somente é erudito na medida em que se opõe a outros homens que não o são; seu conceito surge através da comparação e da relação com a sociedade”.<sup>141</sup> Por isso, a resposta à pergunta sobre a destinação do erudito pressupõe, antes de tudo, a resposta à pergunta sobre a destinação do homem na sociedade, e esta, por sua vez, depende da resposta à questão sobre a destinação do homem enquanto tal, isto é, do homem na medida em que ele é considerado somente enquanto homem, ou, ainda, pensado *segundo o seu conceito*. O conceito de erudito, bem como sua tarefa, pode ser concebido apenas em sua relação essencial com o lugar do homem na sociedade e com o conceito da própria humanidade. O enfrentamento da questão proposta pelas preleções públicas toca então em um ponto ainda mais profundo, que diz respeito ao conhecimento daquilo que é o homem. Esse é o problema que, segundo Fichte, move a filosofia e todo o pensamento humano, enquanto um esforço para a resposta da pergunta que se coloca nos seguintes termos: “Qual a destinação do homem em geral, e por meio de quais meios ele pode alcançá-la do modo mais seguro?”<sup>142</sup>

<sup>141</sup> “Der Gelehrte ist nur insofern ein Gelehrter, inwiefern er anderen Menschen entgegengesetzt wird, die das nicht sind; sein Begriff entsteht durch Vergleichung, durch Beziehung auf die Gesellschaft”. FICHTE, J. G. Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. In: *Fichtes Werke. Band VI: Zur Politik und Moral*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 293.

<sup>142</sup> “Welches ist die Bestimmung des Menschen überhaupt, und durch welche Mittel kann er sie am sichersten erreichen?” FICHTE, Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, *op. cit.*, p. 294.

Como esta questão é respondida nas preleções públicas? Por onde é necessário começar a respondê-la? Fichte sugere iniciar por aquilo que é propriamente espiritual no homem, isto é, seu eu puro, considerado pura e simplesmente em si, isoladamente, fora de toda relação com algo fora de si mesmo. Essa via, entretanto, está eivada por uma contradição. Pois embora seja falso que o eu seja um produto do não-eu, que seja portanto determinado por algo que lhe é absolutamente externo – por “aquilo que é pensado como situado fora do eu, o que é diverso do eu e oposto ele” –, é certo que o eu (enquanto eu puro) jamais é plenamente consciente de si mesmo e nem pode sê-lo, senão em suas determinações empíricas. Tais determinações empíricas, por sua vez, pressupõem necessariamente um algo *fora* do eu. Dito de outro modo, no interior de uma busca pela destinação do homem, o homem enquanto tal não pode jamais ser pensado somente em seu elemento espiritual como eu puro, pois encontra-se sempre em *relação com algo* que não é ele mesmo. “Já o corpo do homem, que ele chama de *seu* corpo, é algo fora do eu. Ele não seria nem mesmo um homem fora dessa relação, mas algo simplesmente impensável para nós; se é que ainda pode-se chamar algo assim, que sequer é um objeto de pensamento, de um algo”.<sup>143</sup> O homem não é observado no interior destas preleções enquanto puro eu, na medida em seu elemento espiritual encontra-se sempre em relação com algo – como o seu corpo –, nunca está *fora* de toda relação. Considerar o homem *enquanto tal* significa em princípio muito mais pensá-lo fora de toda relação com seres racionais similares a ele. Há, em verdade, uma contradição interna entre o eu puro e o eu considerado em suas determinações empíricas, e esta contradição será aprofundada e fundamentada na *Doutrina-da-Ciência*, mas já se apresenta em suas consequências na investigação sobre a destinação do homem; é também, como veremos, essa contradição que estará nas bases da crítica romântica ao próprio Fichte, e que abrirá espaço para a visualização de uma insuficiência da concepção idealista de fundação a partir da consciência de si, assim como da experiência correlata da transcendência do fundamento em face da consciência.

Se a consideração do homem enquanto eu puro não oferece uma via para a resposta da pergunta, é preciso encontrar outro caminho. Fichte parte então da seguinte proposição, que, embora seja devidamente fundamentada apenas no sistema, encontra ressonância em um

---

<sup>143</sup> “Schon der Körper des Menschen, den er seinen Körper nennt, ist etwas ausser dem Ich. Ausser dieser Verbindung wäre auch nicht einmal ein Mensch, sondern etwas für uns schlechthin ungedenkbares; wenn man ein solches, das nicht einmal ein Gedankending ist, noch ein Etwas nennen kann”. FICHTE, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, *op. cit.*, p. 295.

“sentimento humano inextirpável”. Esta proposição será, a partir de sua fundamentação, “o resultado de toda a filosofia”, e portanto abre o espaço para a resposta à pergunta das preleções públicas sobre a destinação do homem:

Tão certo quanto o homem possui razão, ele é seu próprio fim, isto é, ele não é porque deve ser algo outro, – mas ele é simplesmente porque *Ele* deve ser: seu mero ser é o fim último de seu ser, ou, o que significa a mesma coisa, não se pode perguntar sem contradição por nenhum fim de seu ser. Ele é, *porque* ele é. Este caráter do ser absoluto, do ser em virtude de si mesmo, é seu caráter ou sua destinação, na medida em que ele é considerado apenas e tão somente como ser racional.<sup>144</sup>

A *Bestimmung* do homem – sua determinação e sua destinação – consiste portanto em seu ser absoluto, ou seja, que o homem é fim em si mesmo; isso significa que a finalidade de sua existência não está outra coisa, mas apenas e tão somente em si mesmo, e nesse sentido o homem *deve ser* si mesmo. Ele é, *porque* ele é. É fim em si mesmo e, enquanto tal, seu ser não depende de *outra* coisa. E ser aquilo que ele é consiste no fim último de sua existência. Há no conceito de homem – na medida em que isso corresponde à sua destinação – a exigência de identidade consigo, porquanto o homem, ser racional, tem seu fim em si próprio. Isso explica melhor a afirmação fichteana, no *Fundamento do Direito Natural*, de que a formatividade é o caráter da humanidade. O que aqui está em questão é a exigência de levar a cabo a identidade do homem consigo mesmo na formação de si e na construção do mundo: a formatividade implica que o elemento espiritual do homem – presente na dimensão ética do caráter humano como fim em si mesmo – deve conduzir toda ação e penetrar toda obra, transformando-a de modo a cumprir tal exigência. O homem, ao formar-se e formar o mundo, deve se tornar aquilo que ele deve ser.

Contudo, seria possível perguntar a razão da presença deste “tornar-se” naquilo que diz respeito ao ser do homem, o que, claro está, implica que homem, de algum modo, ainda não “é”. Isso se explica pelo fato de que ao homem não corresponde apenas o ser absoluto, de que o homem não é somente ser racional ou, dito de outro modo, de que a princípio o homem não se constitui apenas como fim em si mesmo, para além de toda e qualquer coisa que não seja ele mesmo. A princípio, o homem não é pura e simplesmente, mas ele é também *alguma coisa*: o

---

<sup>144</sup> “So gewiss der Mensch Vernunft hat, ist er sein eigener Zweck, d. h. er ist nicht, weil etwas anderes seyn soll, – sondern er ist schlechthin, weil Er seyn soll: sein blosses Seyn ist der letzte Zweck seines Seyns, oder, welches eben soviel heisst, man kann ohne Widerspruch nach keinem Zwecke seines Seyns fragen. Er ist, weil er ist. Dieser Charakter des absoluten Seyns, des Seyns um sein selbst willen, ist sein Charakter oder seine Bestimmung, insofern er bloss und lediglich als vernünftiges Wesen Betrachtet wird.” FICHTE, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, *op. cit.*, p. 295-296.

homem, enquanto ser que é algo, é um *ser sensível*. Enquanto consciência de si empírica, isto é, consciência de alguma determinação em si mesmo, o homem se relaciona com algo que não é ele mesmo como um ser racional, como no caso do corpo que possui. O homem possui sensibilidade e, assim, caracteriza-se pela capacidade receptiva que acolhe sensações na intuição empírica de objetos. Fichte introduz aqui mais uma vez o conceito de não-eu para exprimir essa relação do homem como tudo aquilo que lhe é externo. Isso, porém, significa ou a supressão da primeira proposição – “ele é, *porque* ele é” –, ou bem a instituição de uma situação paradoxal: o homem passa a ser *alguma coisa em virtude de algo que lhe é externo*, mas ao mesmo tempo *é em virtude de si mesmo*.

É importante ter atenção a esta oposição – que, no fundo, é uma transposição, para a questão da destinação do homem, daquela determinação recíproca entre eu e não-eu que será exposta na *Wissenschaftslehre* –, porquanto ela será decisiva para o conceito fichteano de cultura. Sua solução esclarece justamente a exigência daquele “tornar-se” na pergunta pela destinação do homem. Nessa tensão, a proposição inicial – “o homem é, porque ele é” – acaba por ser transformada, ganhando a seguinte formulação: “*O homem deve ser o que ele é, simplesmente porque é*”. Fichte compreende tal proposição do seguinte modo: “tudo o que ele é, deve ser referido ao seu eu puro, à sua mera egoidade; tudo o que ele é, ele deve ser simplesmente porque ele é um eu; e o que ele não pode ser, porque ele é um eu, ele não deve ser de modo algum”.<sup>145</sup>

A proposição e sua explicação devem ser ainda esclarecidas. Tal reformulação surge da oposição do não-eu em sua multiplicidade ao eu enquanto unidade completa e absoluta. Na medida em que o homem não é simplesmente eu puro, mas um eu ao qual se contrapõe um não-eu, um ser racional e um ser sensível, é uma exigência que o homem sempre se refira ao seu eu puro, isto é, que tudo aquilo que ele é deva ser imbuído do elemento espiritual, que tudo se dê com vistas à sua liberdade. Isso resulta em uma consequência importante: o homem deve estar sempre em unidade consigo; ele não deve jamais se contradizer. Pode acontecer ao eu empírico de se contradizer, na medida em que ele não seja determinado por si mesmo, segundo a forma do eu puro, mas por coisas externas a ele. Mas, se o homem é fim em si mesmo, ele não deve deixar-se determinar por nada que lhe é estranho, e, sim, determinar a si mesmo, ou seja, deve

---

<sup>145</sup> “Der Mensch soll seyn, was er ist, schlechthin darum, weil er ist, d. h. alles was er ist, soll auf sein reines Ich, auf seine blosse Ichheit bezogen werden; alles, was er ist, soll er schlechthin darum seyn, weil er ein Ich ist; und was er nicht seyn kann, weil er ein Ich ist, soll er überhaupt gar nicht seyn”. FICHTE, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, *op. cit.*, p. 296.

continuamente buscar a unidade consigo. “A destinação última de todo ser finito racional é, por conseguinte, a absoluta unidade, a constante identidade e a completa concordância consigo mesmo”.<sup>146</sup>

Fichte articula imediatamente essa exigência com a necessidade de *modificar* as coisas, pois tal modificação é fundamental para a concordância consigo exigida do homem. Por um lado, seria possível questionar tal articulação, pois as coisas externas ao homem, consideradas enquanto tais, poderiam não causar nele nenhuma contradição, na medida em que o homem se esforça para permanecer uno consigo mesmo, isolado da influência do mundo. Mas, se o homem é um ser sensível, isso significa que ele possui sentimento e representações que necessariamente dependem das coisas que lhe são externas e, nesse sentido, não são livres das coisas externas. “O homem deve buscar modificá-las e trazê-las à concordância com a forma pura de seu eu, para que com isso também sua representação delas, na medida em que a representação depende das coisas, coincida com essa forma”.<sup>147</sup> Assim, é somente por modificar as coisas deixando-as em conformidade com sua eguidade que o homem pode atender à exigência de concordância, abrindo a possibilidade de que também suas representações e sentimentos se deem segundo o elemento espiritual do eu puro. A questão da destinação do homem contém em si a exigência de transformação do mundo. Tudo aquilo que a princípio é “externo” ao homem, que se constitui de modo independente de seu eu puro, deve ser impregnado pela razão – a formatividade característica da humanidade não se dá apenas no plasmar de si, mas também no plasmar da “realidade”.

A conquista dessa transformação segundo a razão não se dá, contudo, somente pela a *vontade* do homem, mas depende também de certa *habilidade* (*Geschicklichkeit*). Essa habilidade garante a orientação do homem, caso sua razão ainda não se encontre desperta ou se ele ainda não possui o sentimento de sua autoatividade, e contribui também para a transformação das coisas segundo os conceitos da razão. A vontade não se confunde com tal habilidade, porquanto aquela é constitutiva do homem, inerente à sua capacidade de ação, ao passo em que esta é algo

---

<sup>146</sup> “Die letzte Bestimmung aller endlichen vernünftigen Wesen ist demnach absolute Einigkeit, stete Identität, völlige Uebereinstimmung mit sich selbst”. FICHTE, Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, *op. cit.*, p. 297.

<sup>147</sup> “Der Mensch muss suchen, dieselben zu modificieren, und sie selbst zur Uebereinstimmung mit der reinen Form seines Ich zu bringen, damit nun auch die Vorstellung von ihnen, insofern sie von ihrer Beschaffenheit abhängt, mit jener Form übereinstimme”. FICHTE, Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, *op. cit.*, p. 298.

construído. Justamente esta habilidade é aquilo que Fichte chama de *cultura*.<sup>148</sup> A cultura é, caso o homem seja considerado enquanto ser racional e sensível, o último e supremo meio para que ele alcance seu fim final, que é a completa concordância consigo mesmo; caso ele seja considerado meramente como ser sensível, a cultura é então ela mesma seu fim último. No primeiro caso, a cultura proporciona a via para a concordância com o eu puro, pois permite o cultivo do homem e a transformação do mundo de modo que prevaleça o elemento espiritual, e não a determinação externa pelo não-eu. No segundo caso, o que se encontra em jogo é justamente que a sensibilidade do homem seja cultivada, pois não se trata de uma aniquilação da sensibilidade, mas de sua formação pela razão, para que a sirva.

Deste modo, se retomarmos agora aquela contraposição entre o ser racional e o ser sensível do homem, ou a tensão entre eu e não-eu, o fim supremo do homem – sua destinação – poderá ser expresso do seguinte modo: “a completa concordância do homem consigo mesmo, e – para que ela possa concordar consigo mesmo – a concordância de todas as coisas externas a ele com seus conceitos práticos necessários delas, – com os conceitos que determinam como elas *devem* ser, – esta é a meta final e suprema do homem”.<sup>149</sup> O homem deve submeter a si tudo quanto é desprovido de razão, dominá-lo livremente e segundo sua própria lei; este seria o caso, por exemplo, na refutação a Rehberg, pois seus argumentos para recusar o direito dos povos de alterar uma constituição política, como o direito divino de sucessão dos reis, baseavam-se em um elemento completamente alheio aos conceitos práticos da razão: o homem não era de modo algum considerado fim em si mesmo em seu raciocínio.

A realização de tal meta permanece, no entanto, inalcançável para Fichte. Este é um passo final e decisivo para a compreensão da destinação do homem e também do idealismo transcendental. O homem enquanto tal não é eu puro, e sim ser racional e ser sensível. Se ele alcançasse tal meta, isso significaria deixar de ser homem para tornar-se um deus. A concordância plena de um ser racional consigo mesmo equivaleria à identidade do eu puro e à supressão da sensibilidade do homem. Dito de outro modo, a consecução da meta levaria o homem a superar sua finitude e, com isso, sua própria humanidade. Porém, isso não o leva a frustrar-se diante da impossibilidade: ele deve aproximar-se sempre mais de sua realização, e

<sup>148</sup> FICHTE, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, *op. cit.*, p. 298.

<sup>149</sup> “Die vollkommene Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst, und – damit er mit sich selbst übereinstimmt könne – die Uebereinstimmung aller Dinge ausser ihm mit seinen nothwendigen praktischen Begriffen von ihnen, - den Begriffen, welche bestimmen, wie sie seyn sollen, – ist das letzte höchste Ziel des Menschen”. FICHTE, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, *op. cit.*, p. 299.

exatamente este movimento de aproximação caracteriza a destinação do homem: “a aproximação infinita desta meta é sua verdadeira destinação enquanto homem, isto é, enquanto ser racional, mas finito, ser sensível, mas livre”.<sup>150</sup> Sua meta suprema e inalcançável é, portanto, a perfeição; mas a *perfectibilidade infinita* é sua destinação. As preleções públicas sobre a destinação do erudito impõem como limite à pretensão do homem a marca de sua insuperável *finitude*, razão pela qual a meta exigida pela razão permanece sempre um passo além de sua plena realização.

Todas essas afirmações de cunho mais ou menos antropológico – cuja ressonância na filosofia transcendental pode ser claramente vislumbrada – sobre a relação entre homem e mundo, bem como o significado da “dominação e cultivo da sensibilidade” e a tarefa da cultura não se encontram, contudo, ainda verdadeiramente esclarecidas. Em verdade, seu sentido mais originário e sua plena justificação somente poderão dar-se na exposição do sistema de idealismo transcendental da *Doutrina-da-Ciência*. Sem o aporte transcendental, tais afirmações permanecem, no máximo, como teses plausíveis sobre um problema antropológico.<sup>151</sup> De todo modo, é importante observar no idealismo transcendental, como afirma o próprio Fichte, a posição central ocupada pela resposta à pergunta sobre caráter próprio do homem e sua finalidade enquanto um ente que se diferencia fundamentalmente de todos os outros.<sup>152</sup>

A estrutura de apresentação da destinação do homem em *Algumas preleções sobre a destinação do erudito* obedece então rigorosamente à exposição da *Doutrina-da-Ciência* de 1794. Aquelas desenvolvem em uma “linguagem popular” aquilo que nesta será fundamentado segundo o rigor da filosofia transcendental. Proposições essenciais às preleções públicas, como a de que

<sup>150</sup> “Aber er kann und soll diesem Ziele immer näher kommen: und daher ist die *Annäherung ins unendliche zu diesem Ziele* seine wahre Bestimmung als *Mensch*, d. i. als vernünftiges, aber endliches, als sinnliches, aber freies Wesen”. FICHTE, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, *op. cit.*, p. 300.

<sup>151</sup> O pensamento de Fichte surge a partir da ideia de liberdade, e isso assinala o sentido da aproximação feita por Schlegel entre ele e a Revolução Francesa; entretanto, deve-se ter o cuidado, essencial, de diferenciar os diversos modos segundo os quais a ideia de liberdade pode ser dita, e qual sentido encontra-se em questão a cada momento. Isso é esclarecido em uma nota ao escrito *Contribuições para retificação do juízo do público sobre a Revolução Francesa*: “Deve estar claro a partir de todo o caminho deste tratado até o momento, que eu diferencio três tipos de liberdade: a *transcendental*, que é a mesma em todos os espíritos racionais; a *faculdade de ser causa primeira independente*; a *cosmológica*, o estado no qual não se depende efetivamente de nada exterior a si – nenhum espírito o possui, senão o infinito, mas ela é a meta última da cultura de todos os espíritos finitos; a *política*, o direito de não reconhecer nenhuma lei, senão aquela que se deu a si mesmo. Ela deve estar em cada Estado”. FICHTE, J. G. *Beitrag zur Berichtigung...*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>152</sup> FICHTE, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, *op. cit.*, p. 294. Também Kant ressaltou a importância central desta pergunta, como fica claro naquele famoso trecho do *Manual dos cursos de Lógica* no qual a questão sobre o homem aparece como articuladora das perguntas que orientam as três Críticas: “O campo da filosofia, nesta significação cosmopolítica, pode reduzir-se às seguintes questões: 1) que posso saber?; 2) que devo fazer?; 3) que me é permitido esperar?; 4) que é o homem?”. KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Trad. Fausto Castilho. 2ª ed. Campinas: Ed. Unicamp, 2003, p. 52-53 [AK25].

“o homem é, porque ele é”, encontram sua fundamentação apenas no sistema idealista de filosofia. Com vistas à influência de Fichte no Romantismo, três pontos da *Doutrina-da-Ciência* deverão ser desenvolvidos com maior atenção, de modo a tornar posteriormente compreensível a crítica de Friedrich Schlegel e Novalis, bem como a implicação dessa crítica para a formação do pensamento romântico. Tais pontos são: *i)* a fundação da *Doutrina-da-Ciência* na atividade absoluta do eu; *ii)* a teoria do ideal, mediante a qual se dá o enraizamento do conceito de aproximação infinita na estrutura da *Wissenschaftslehre*; *iii)* a teoria da imaginação desenvolvida por Fichte nesta obra. De posse de uma exposição sobre estes três pontos, conquistaremos o espaço necessário para a compreensão da constelação romântica em sua fundação filosófica; ao mesmo tempo – e isto justifica a passagem pelo idealismo fichteano –, é somente a partir de uma visão clara do pensamento romântico em sua relação com o idealismo transcendental que sua dimensão política ganha um sentido pleno, para além dos preconceitos tradicionalmente veiculados pela recepção.

A *Doutrina-da-Ciência* estabelece, conforme o dizer de Torres Filho, uma *Epistemologia fundamental*.<sup>153</sup> Fichte busca com o idealismo transcendental abrir um novo caminho para a metafísica que respeite os limites de crítica kantiana, isto é, que não ultrapasse a crítica da razão em um dogmatismo (idealista ou realista), mas que se dê segundo o princípio de desenvolvimento do eu puro. O caráter *epistemológico* do projeto filosófico de Fichte decorre de sua essência crítica: o que lhe interessa não é uma doutrina das pretensas coisas-em-si, mas uma dedução genética daquilo que aparece em nossa consciência.<sup>154</sup> Não se trata, pois, de um discurso que se propõe a tratar do conhecimento da coisa como tal, para além de sua aparição enquanto fenômeno para a consciência, e sim da reconstrução da vida da consciência, que demonstra a condição de possibilidade dos fenômenos mesmos, de tudo aquilo que aparece à consciência. No que diz respeito à razão teórica, a dedução mostrará a gênese da representação em nossa consciência, ou seja, o que se encontra em jogo neste projeto é a própria condição de possibilidade de que haja uma realidade para a consciência. Nisso se apresenta um “epigenetismo do conhecimento”<sup>155</sup>, a saber, o modo de conhecimento dos objetos em geral, na medida em que tais objetos devem ser possíveis a priori. O caráter *fundamental* de tal projeto decorre, por outro lado, da intenção de

<sup>153</sup> TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O Espírito e a Letra: A Crítica da Imaginação Pura*, em Fichte. São Paulo: Ática, 1975, p. 25.

<sup>154</sup> FICHTE, J. G. Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie 1794. In: *Fichtes Werke. Band I: Zur theoretischen Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 32.

<sup>155</sup> TORRES FILHO, *O Espírito e a Letra, op. cit.*, p. 98.

estabelecer uma fundação absoluta de toda a filosofia, teórica e prática. Essa é uma decorrência da interpretação radical que Fichte dá ao projeto crítico: “a essência da filosofia *crítica* consiste nisso: que é estabelecido um eu absoluto como pura e simplesmente incondicionado e não determinável por nada superior; e, se essa filosofia procede conseqüentemente a partir desse princípio, ela se torna doutrina-da-ciência”.<sup>156</sup> A filosofia crítica deve fundar todo e qualquer conhecimento, o pensamento e a intuição sensível, nesse princípio primeiro que é o eu absoluto, incondicionado. A diferença em relação a Kant é, antes de tudo, que o autor das três críticas não procurou uma fundação absoluta de toda a filosofia, ele possui uma epistemologia, mas não uma epistemologia *fundamental*. Dito de outro modo: Kant busca uma propedêutica, Fichte, uma ciência.<sup>157</sup> A Epistemologia fundamental da *Wissenschaftslehre* deve então elevar a filosofia ao grau de ciência, e isso significa: ela tem de partir de uma proposição fundamental ou princípio, que seja certo e não esteja por sua vez fundado em nenhum outro fundamento; deve ser uma proposição pura e simplesmente certa, certa *porque é certa*.<sup>158</sup> Com isso, o autor alude à necessidade de um fundamento infundado, *certo* em si mesmo, que dê o suporte e ao mesmo tempo unifique o sistema crítico em uma base única. Além disso, a filosofia enquanto ciência deve estabelecer-se em *forma sistemática*. Se a filosofia não é constituída de uma única proposição (desta primeira proposição certa), decorre disso que suas proposições devem estar encadeadas, e para que a ciência filosófica seja *certa* como um todo, tais proposições devem receber da primeira proposição fundamental seu *grau de certeza*. “Todas as outras proposições serão certas por poder mostrar-se que, sob algum aspecto, lhe são iguais; esta proposição tem de ser certa meramente por ser igual a si mesma. Todas as outras proposições terão apenas uma certeza mediata e derivada dela; ela tem de ser imediatamente certa”.<sup>159</sup> O idealismo transcendental é arquitetado a partir da *fundação e do sistema*.

---

<sup>156</sup> “Darin besteht nun das Wesen der *kritischen* Philosophie, dass ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts höheres bestimmbar aufgestellt werde, und wenn dieses Philosophie aus diesem Grundsatz consequent folgert, so wird sie Wissenschaftslehre”. FICHTE, J. G. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794. In: *Fichtes Werke. Band I: Zur theoretischen Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 119. Faremos aqui referência à versão alemã das obras de Fichte editada por seu filho, Immanuel Hermann Fichte, mas utilizaremos a excelente tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho na edição da série Os Pensadores. Tendo em vista que a edição brasileira possui referência à paginação da edição alemã, citaremos tão somente segundo esta paginação. Cf. FICHTE, J. G. *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos (Os Pensadores)*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

<sup>157</sup> FICHTE, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794, *op. cit.*, p. 186.

<sup>158</sup> FICHTE, Über den Begriff der Wissenschaftslehre..., *op. cit.*, p. 48.

<sup>159</sup> “Alle anderen Sätze werden gewiss seyn, weil sich zeigen lässt, dass sie ihm in irgend einer Rücksicht gleich sind; dieser Satz muss gewiss seyn, bloss darum, weil er sich selbst gleich ist. Alle andere Sätze werden nur eine

Como se dá essa arquitetura? Em que consiste esse ponto firme, incondicionado, sobre o qual o idealismo crítico pode se erigir enquanto ciência? De que modo se encadeiam a partir deste princípio as outras proposições que estruturam o sistema?

A fundação da *Doutrina-da-Ciência* é conquistada por meio de um princípio puro e simplesmente incondicionado, certo por si mesmo, ao passo em que as outras proposições serão, de algum modo, condicionadas pela referência a esta primeira. A obra será composta por três princípios ou proposições fundamentais (primeira parte da *Wissenschaftslehre*), e a partir da interação destes três princípios (e, principalmente, da análise do terceiro) se desencadeará a arquitetura do saber teórico (segunda parte) e da ciência do prático (terceira parte). A teoria dos três princípios dá-se do seguinte modo<sup>160</sup>:

i) O primeiro princípio é encontrado na atividade absoluta do eu. Tal princípio possui o seguinte enunciado: *O eu põe originariamente, pura e simplesmente, seu próprio ser.*<sup>161</sup> Como ele chega a isto e qual o sentido deste princípio? Parte-se na *Doutrina-da-Ciência* de uma proposição qualquer, estabelecida pela reflexão livre, aceita por todos sem hesitação, como a proposição *A é A* ( $A = A$ ) (na lógica, o princípio de identidade). Essa proposição é formalmente certa, isto é, exprime uma conexão necessária, independentemente de seu conteúdo, e portanto será formalmente certa mesmo que *A* designe algo falso ou inexistente. O que aqui se encontra em jogo é a constatação de que a validade desta proposição que institui a identidade de *A* consigo mesmo pressupõe a faculdade do eu de pôr algo pura e simplesmente. Pôr algo pura e simplesmente significa: na proposição  $A = A$  há a presença de uma atividade do eu. Há uma conexão necessária em tal proposição (*Se A é, então A é*), expressa pelo “se” e o “então”, e essa conexão necessária está posta *no* eu e *pelo* eu, pois a conexão entre “se” e “então” expressa um julgamento; e é o eu a julgar no caso: pois todo julgar é um agir do espírito humano.<sup>162</sup> A unificação do *A* que ocupa a posição de sujeito e do *A* que ocupa a de predicado pressupõe a atividade do eu que, na conexão necessária do julgamento, une-os pela identidade. “Portanto, é posto pelo eu, mediante *X* [a conexão necessária na proposição]: *A é, pura e simplesmente, para*

---

mittelbare und von ihm abgeleitete Gewissheit haben; er muss unmittelbar gewiss seyn”. FICHTE, Über den Begriff der Wissenschaftslehre..., *op. cit.*, p. 48.

<sup>160</sup> Daremos aqui uma maior atenção ao primeiro princípio, por ser sua recepção de extrema importância para o pensamento romântico.

<sup>161</sup> “*Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn*”. FICHTE, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794, *op. cit.*, p. 98.

<sup>162</sup> FICHTE, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794, *op. cit.*, p. 97.

*o eu que julga, e exclusivamente por força seu estar-posto no eu em geral*". Tal constatação leva necessariamente à descoberta da condição de possibilidade da proposição A é A: "isto é, é posto que no eu – seja agora em particular o que põe, ou o que julga, ou o que quer que ele seja – há algo que é sempre igual a si, sempre um e o mesmo; e esse X pura e simplesmente posto pode também exprimir-se assim: *eu = eu; eu sou eu*".<sup>163</sup>

Com isso, Fichte ganha a evidência de que as proposições em geral são acompanhadas por uma outra proposição, a saber, *eu sou eu*. "É, portanto, fundamento de explicação de todos os fatos da consciência empírica que, antes do todo pôr no eu, é posto o próprio eu".<sup>164</sup> Para que se ponha um A qualquer enquanto sujeito ou predicado, é preciso antes que o eu saiba-se em seu pôr enquanto sujeito, é necessário que ele saiba de si, que intua reflexivamente a si mesmo, que ele *seja* para si mesmo.<sup>165</sup> Dito de outro modo, toda atividade da consciência acompanha, antes de tudo, a consciência de si. A proposição *eu sou eu* difere-se, entretanto, fundamentalmente da proposição *A é A*. Enquanto esta última é apenas formalmente certa, ou seja, expressa apenas uma conexão necessária, abstraindo-se do conteúdo de A, a proposição *eu sou eu* é certa segundo a forma *e o conteúdo*. O A da primeira proposição é condicionado, ele é posto em sua relação de igualdade pela conexão necessária que se encontra no eu, e tal conexão necessária garante que a proposição seja certa segundo sua forma; o *eu sou*, ao contrário, não está fundando em nada além de si mesmo, tal proposição vale incondicionada, pura e simplesmente. Pode-se dizer, ainda: A = A funda-se em um agir do eu que é a ação de julgar. Todo julgamento é uma ação do espírito humano. Mas esse agir tem como fundamento algo que, por sua vez, não se funda em nada superior, a saber, o "eu sou". Isso exprime, pois, o fato supremo da consciência, ou, como é denominado por Fichte, o estado-de-coisa (*Tatsache*).

---

<sup>163</sup> "Es wird demnach durch das Ich vermittelt X gesetzt: *A sey für das urtheilende Ich schlechthin und lediglich kraft seines Gesetzseyns im Ich überhaupt*; dass heisst: es wird gesetzt, dass im Ich – es sey nun insbesondere setzend, oder urtheilend, oder was es auch sey – etwas sey, das sich stets gleich, stets Ein und ebendasselbe sey; und das schlechthin gesetzte X lässt sich so ausdrücken: *Ich = Ich; Ich bin Ich*". FICHTE, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre 1794, *op. cit.*, p. 94.

<sup>164</sup> "Es ist demnach Erklärungsgrund aller Thatsachen des empirischen Bewusstseyns, dass vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sey". FICHTE, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre 1794, *op. cit.*, p. 95.

<sup>165</sup> Fichte reelabora aqui como via para a fundação da *Doutrina-da-Ciência* – e, principalmente, para unificar razão teórica e razão prática – aquilo que Kant chamou de unidade da apercepção transcendental, isto é, que todas as representações da consciência são acompanhadas pela representação "eu penso" produzida pela consciência de si, mesmo que não haja consciência disso, pois de outro modo poderia dar-se o caso de que as diversas representações que se dão em uma certa intuição empírica não fossem *minhas* representações; trata-se, pois, da condição para a reunião das representações em uma consciência, que indica a Fichte a presença da consciência de si a cada ato da consciência. KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974, B 132-133.

Um passo a mais é dado na análise deste “eu sou”: enquanto fundamento das ações do espírito humano em geral, ele é – feita a abstração das condições empíricas de tal ação – atividade pura. Trata-se de uma atividade na qual o eu se relaciona consigo mesmo, na qual o eu põe a si mesmo, não restando nessa relação diferença entre o sujeito e o objeto. Chega-se aqui ao *estado-de-ação* (*Tathandlung*) a partir do qual torna-se possível enunciar o princípio primeiro da *Doutrina-da-Ciência*:

Assim, o pôr do eu por si mesmo é a sua atividade pura. – *O eu põe a si mesmo e é*, em virtude desse mero pôr-se por si mesmo; e vice-versa: o eu é e, em virtude de seu mero ser, põe seu ser. Ele é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; o ativo e aquilo que é produzido pela atividade; ação e feito são um e o mesmo; e por isso o *eu sou* é expressão de um estado-de-ação; mas também do único possível, como resultará da doutrina-da-ciência inteira.<sup>166</sup>

O que aqui é estabelecido (como o coloca muito bem Torres Filho em uma nota a este trecho da tradução) é a primeira expressão da *identidade de sujeito e objeto*, que inspiraria todo o Idealismo alemão. Na proposição *eu sou eu*, o juízo se refere à identidade do eu *posto* (o sujeito formal) e do eu que *é* (predicado formal); mas, enquanto um juízo, trata-se de um ação, e, enquanto uma ação, é uma ação do eu. Deriva-se, desse modo, que “*o eu põe a si mesmo e é*, em virtude desse mero pôr-se por si mesmo”. Nessa ação, o eu é tanto aquele que age (*Handelnde*) quanto o produto da ação (*Handlung*), ele é o ativo (*Tätige*) e o que é produzido pela atividade (*Tätigkeit*): ele é sujeito e objeto. A atividade do eu que se expressa nesse estado-de-ação é, portanto, uma atividade incondicionada e absoluta, e o eu é, ele mesmo, sujeito absoluto. “*Aquilo cujo ser (essência) consiste meramente nisso: que ele põe a si mesmo como sendo é o eu, como sujeito absoluto*”.<sup>167</sup> Chegamos aqui à primeira proposição fundamental da *Wissenschaftslehre*, na qual a consciência de si é instituída como princípio: o eu só é na medida em que é consciência de si, e isso significa: há um caráter instantâneo no autoposicionamento do eu: eu e consciência de si do eu possuem uma existência inseparável. Nisso está contido, para Henrich, a grande intuição da filosofia fichteana: “a filosofia transcendental tem de ser observada do ponto de vista

<sup>166</sup> “Also das Setzen des Ichs durch sich selbst ist die reine Thätigkeit desselben – Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich *ist*, und es *setzt sein Seyn*, vermöge seines blossen Seyns. – Es ist zugleich das Handelnde, und das Product der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind Eins und ebendasselbe; und daher ist das: *Ich bin*, Ausdruck einer Thathandlung; aber auch der einzig möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muss”. FICHTE, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* 1794, *op. cit.*, p. 96.

<sup>167</sup> FICHTE, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* 1794, *op. cit.*, p. 97.

da ser-para-si do espírito, e o método da filosofia transcendental deve corresponder a essa estrutura básica”.<sup>168</sup> Na proposição “o eu põe a si mesmo” encontra-se um ato instantâneo, que diz respeito à coincidência entre o estar-aí do eu e o estar-relacionado-a-si-mesmo (estar-consciente-de-si) do eu; a existência do eu e a existência de uma consciência de si do eu enquanto tal são estados inseparáveis. Toda a “vida da consciência” é regida por este ato instantâneo, e por isso tal estado-de-ação encontra-se na fundação da *Doutrina-da-Ciência*. Aqui se encontra o princípio absolutamente primeiro, pura e simplesmente incondicionado, de todo saber humano. Deste ponto em diante será possível ao idealismo transcendental refazer a gênese de todo o saber. Esse princípio, entretanto, por ser primeiro e absolutamente incondicionado, não se deixa provar nem determinar, ou haveria uma progressão ao infinito na linha de prova. Não se trata de um saber a que se chega mediatemente pela reflexão e análise, mas de um saber essencialmente imediato, fruto de uma *intuição intelectual*.<sup>169</sup> Ele é, ainda, anterior a toda e qualquer determinação empírica da consciência, mas, ao mesmo tempo, é o fundamento de toda consciência e o único que a torna possível. O eu absoluto não só é anterior à divisão entre sujeito e objeto, como funda uma tal relação.

ii) Se o primeiro princípio incondicionado expressa a ação de *posição*, a partir da forma lógica da identidade, o segundo princípio expressa a ação de *oposição*, introduzindo a *diferença* na economia da *Doutrina-da-Ciência*. Ele será enunciado do seguinte modo: *Ao eu é oposto pura e simplesmente um não-eu*.<sup>170</sup> Tal princípio não é absolutamente incondicionado, mas condicionado segundo o conteúdo. Condicionado segundo o conteúdo, isto é: *aquilo que é oposto* pressupõe o que já se encontrava *posto*, ao qual virá a se opor. Opõe-se a um A qualquer um – A,

<sup>168</sup> “One has to look at transcendental philosophy from the point of view of the being-for-itself of the mind, and the method of transcendental philosophy must correspond to this basic structure”. HENRICH, Dieter. *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Cambridge: Harvard University Press, 2003, p. 233.

<sup>169</sup> Escaparia ao nosso objetivo dar aqui uma determinação mais precisa daquilo que Fichte entende por intuição intelectual. Não obstante, é preciso notar que essa possibilidade foi negada por Kant (*KrV*, B 72), já que pela Crítica todo conhecimento tem de ser conceitual (discursivo) e com base em uma intuição empírica, ao passo em que a intuição intelectual de Fichte exprime a consciência do agir que é imediata e não conceitual (embora Fichte pareça usar a expressão em sentido diferente do de Kant). “Intuição intelectual é a consciência imediata de que eu ajo (*handle*), e daquilo que [faço quando] eu ajo (*was ich handle*): ela é aquilo mediante o qual eu sei algo, porque eu o faço (*thue*)”. FICHTE, J. G. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797*. In: *Fichtes Werke. Band I: Zur theoretischen Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 463. Sobre o tema, ver também: BEISER, *German Idealism...*, op. cit., p. 294-301. FRANK, Manfred. “Intellektuale Anschauung”. *Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis*. In: BEHLER, Ernst; HÖRISCH, Jochen (org.). *Die Aktualität der Frühromantik*. Paderborn: F. Schöningh, 1987, p. 96-114.

<sup>170</sup> “So gewiss wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich”. FICHTE, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre 1794*, op. cit., p. 104.

portanto se um – A é posto, deve um A já estar posto; incondicionado segundo a forma, isto é: a ação de *opor* é pura e simplesmente possível, e não se baseia na ação de *pôr*, nem em qualquer fundamento superior, ela é também uma ação absoluta. A condicionalidade parcial do segundo princípio mantém a unidade da consciência, já que, se não houvesse ligação qualquer entre a primeira e a segunda ação, esta última seria pura e simplesmente (e novamente) um *pôr*, e não um *o-por*. Ao mesmo tempo, esta ação se diferencia da primeira, ou haveria novamente a identidade do eu consigo mesmo, e não a oposição. Desse modo, se o eu absoluto é fundamento de toda e qualquer atividade da consciência, certo é que na gênese do saber opõe-se a este eu um não-eu. Caso assim não fosse, não seria sequer possível explicar a oposição em geral, isto é, como ocorre a oposição nas determinações empíricas da consciência, por exemplo, aquela entre sujeito e objeto. Haveria somente a identidade. Surge então da *diferença* a condição de possibilidade (e o motor interno) da história pragmática do espírito humano, que é como Fichte designará a *Doutrina-da-Ciência*.<sup>171</sup> Instaure-se aqui, como afirma Torres Filho, “a des-solidarização entre o princípio de identidade e o princípio de contradição, pelo viés da separação entre a forma do Mesmo e a forma do Outro”, formando-se nesse entremeio o espaço-de-jogo que moverá a dialética da obra.<sup>172</sup>

*iii)* Se nos dois primeiros passos estabelece-se o princípio de identidade e o princípio de oposição, há uma evidente contraposição entre ambos, uma impossibilidade de coincidência, que levaria à supressão mútua e, com isso, à perda de identidade da consciência. Se a *Wissenschaftslehre* pretende proporcionar a dedução genética daquilo que aparece na consciência, essa tensão constitui uma ameaça direta à possibilidade de se explicar a gênese do saber. A hipótese de algo que se oponha ao eu absoluto, de um não-eu que não se encontre nos limites do eu, parece apontar para algo que está além da esfera do eu, o que seria um absurdo para a essência da filosofia crítica na sua fundação em um princípio absoluto. Tanto eu quanto não-eu são produtos de uma ação originária do eu (que corresponde ao princípio absolutamente incondicionado), do *pôr* do eu por si mesmo, mas desse primeiro princípio derivam-se conclusões contraditórias. É preciso viabilizar tais conclusões, sem as suprimir. Dito de outro modo, é preciso pensar juntos A e – A, ser e não ser, realidade e negação, sem sacrificar a identidade da consciência e sem suprimir um dos polos.

<sup>171</sup> FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* 1794, *op. cit.*, p. 222.

<sup>172</sup> TORRES FILHO, *O Espírito e a Letra*, *op. cit.*, p. 182.

O terceiro princípio busca, por isso, reconciliar de algum modo os dois primeiros, superando a contradição radical entre identidade e oposição, e assegurando a unidade necessária. Cabe a ele essa tarefa-problema (*Aufgabe*). Seu enunciado é: *Eu oponho, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível*.<sup>173</sup> Como já deixa clara a sua formulação, Fichte resolve o problema introduzindo o conceito de *divisibilidade* e, antes dele, o de *limitação*. Pois o único modo de se evitar a supressão mútua dos princípios é estabelecer um limite, ou seja, suprimir sua realidade por negação, não *inteiramente*, mas apenas *em parte*. Trata-se de uma ação que põe *limites*, assim como o *eu* era posto na primeira ação. A ação caracterizada no terceiro princípio põe a *divisibilidade em geral*, instituindo “a mera forma da unificação de opostos pelo conceito de divisibilidade”.<sup>174</sup> A introdução de tal princípio transforma, para abrir caminho à conciliação dos contrários, eu e não-eu em *grandezas limitadas*: esse é o resultado supressão *parcial* de realidade, que permite distribuir um “quinhão” a ambos, cabendo ao não-eu a realidade que não cabe ao eu, e vice-versa. Com isso, introduz-se também uma mudança no eu absoluto e no não-eu originário: “Só agora, mediante o conceito estabelecido [de divisibilidade], poder-se dizer de ambos: eles são *algo*. O eu absoluto do primeiro princípio não é *algo* (não tem e não pode ter nenhum predicado); é pura e simplesmente *o que é*, e isso não pode ser mais explicado”.<sup>175</sup> No início, o eu absoluto é *ser* pura e simplesmente, seu *pôr-se* coincide com o *ser*, com aquilo que *é*, a atividade absoluta não recebe nenhum predicado; o não-eu, que se opõe ao eu absoluto, é pura e simplesmente *nada*, o nada absoluto. Agora, eu e não-eu tornam-se *algo*, isto é, em sua limitação passam a compor a *realidade (Realität)*. Mediante o conceito de divisibilidade, *toda* realidade está na consciência, sem que sua identidade venha a se perder. A limitação implica a passagem da contraposição entre ser e nada (eu e não-eu) para os conceitos de eu e não-eu *divisíveis* que possuem, cada qual, uma *parcela* de realidade: a unificação dos contrários exige tal passagem, do eu absoluto ao eu divisível, e do não-eu enquanto nada absoluto ao não-eu como grandeza negativa. Apenas aqui, por esta ação de divisão, abre-se a possibilidade para que sujeito e objeto surjam como *conteúdos objetivos*, na realidade que se dá na consciência. Mantém-se, contudo, a atividade absoluta do eu

<sup>173</sup> “*Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen*”. FICHTE, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre 1794, op. cit.*, p. 110.

<sup>174</sup> FICHTE, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre 1794, op. cit.*, p. 111.

<sup>175</sup> “*Erst jetzt, vermittelst des aufgestellten Begriffes kann man von beiden sagen: sie sind etwas. Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht etwas (es hat kein Prädicat, und kann keins haben); es ist schlechthin, was es ist, und dies lässt sich nicht weiter erklären*”. FICHTE, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre 1794, op. cit.*, p. 109.

como fundamento, pois somente através dela pôde haver a gênese deste ponto, de modo que o enunciado do princípio afirma: *Eu oponho, no eu [absoluto], ao eu divisível, um não-eu divisível.*

De uma maneira um tanto sucinta, assim se articula a teoria dos três princípios na *Doutrina-da-Ciência*. Na Epistemologia fundamental que se expõe nesta obra, todo o sistema do espírito humano deverá ser derivado da articulação das três ações.<sup>176</sup> Nada, no saber humano, poderá escapar à determinação oriunda disso. De outro modo, recairíamos em um dogmatismo, isto é, o eu absoluto deixaria de ser o fundamento incondicionado, na medida em que *algo* se lhe oporia (a coisa em si, que Fichte pretende eliminar). Neste caso, estaria eliminada a viabilidade de um sistema (uno) do saber humano, pois nada haveria de incondicionado.<sup>177</sup> A demonstração desse *sistema* – que exige a unidade fundadora – é aquilo de que se ocupará a obra, na fundação do saber teórico e da ciência do prático<sup>178</sup>. Percebe-se, no entanto, que as tensões surgidas neste caminho de modo algum são eliminadas. A partir do terceiro princípio, passa-se a falar, ao lado do eu absoluto, em um eu condicionado, os quais não se equivalem. A condicionalidade do eu divisível advém de sua oposição ao não-eu, e nesse jogo de interdeterminação se dará a tensão que persiste durante toda a obra. Ao mesmo tempo, a consistência e a perfeição do sistema dependem da manutenção da tese inicial: que há um eu absoluto, que põe a si mesmo pura e simplesmente. Há uma necessidade de opor e de ligar – de antítese e de síntese –, oriunda do terceiro princípio; e há a necessidade de ligar em geral, que se orienta pela exigência de identidade, oriunda do primeiro princípio. Esse movimento de separação e união – essa *dialética* – é o motor da obra, mas nessa luta pela identidade há uma meta *inalcançável*: “o que é oposto tem de ser ligado, enquanto ainda houver algo oposto, até que tenha sido produzida a unidade absoluta; a qual, sem dúvida, como se mostrará a seu tempo, só poderia ser produzida por uma aproximação fíndia do infinito, que é em si impossível”.<sup>179</sup> A impossibilidade em se recuperar pela via da reflexão, pela consciência, essa unidade originária – o fundamento que sustenta a

<sup>176</sup> FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>177</sup> FICHTE, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre...*, *op. cit.*, p. 49-50.

<sup>178</sup> Na terceira proposição fundamental – eu oponho, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível – estão contidas, por sua vez, duas proposições: a primeira diz: o eu põe o não-eu como limitado pelo eu; e a segunda: o eu põe a si mesmo como limitado pelo não-eu. A partir destas duas proposições serão derivadas, respectivamente, a parte prática e a parte teórica da *Doutrina-da-Ciência*. Cf. FICHTE, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre...*, *op. cit.*, p. 125-126.

<sup>179</sup> “Das Entgegengesetzte muss verbunden werden, so lange noch etwas Entgegengesetztes ist, bis die absolute Einheit hervorgebracht sey; welche freilich, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird, nur durch eine geendete Annäherung zum Unendlichen hervorgebracht werden könnte, welche an sich unmöglich ist”. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794*, *op. cit.*, p. 115.

“vida da consciência” – não passou despercebida pelos românticos. É somente recorrendo a essa percepção de um algo inefável, um “fundamento indisponível” na consciência, que o sentido pleno do conceito romântico de poesia, bem como a relação tão característica dos românticos com o passado e o futuro, expresso no conceito de nostalgia (*Sehnsucht*), abre-se à compreensão. Como veremos, a relação entre estética e política, o papel que arte deve tomar na vida comum, expresso seja no *Discurso sobre Mitologia* de Schlegel, seja nos fragmentos da *Athenäum* sobre formação, seja, principalmente, nos escritos políticos de Novalis como *Fé e Amor* e *Cristandade ou Europa* encontra-se plenamente determinada por este problema que já se dá em Fichte: a presença de uma unidade originária que funda a consciência, mas que se permanece indisponível a ela, com a qual ela se relaciona apenas em uma *aproximação infinita*.

Quando na *Doutrina-da-Ciência* fala-se em uma meta inalcançável, na impossibilidade de produzir a unidade absoluta, tocamos aquilo que nesta obra poderia ser chamado de teoria do ideal.<sup>180</sup> O problema do ideal não é tratado por Fichte sistematicamente, mas surge em diversos momentos diretamente ligado à posição do eu finito em face do eu absoluto. O eu é finito, limitado, na medida em que se opõe ao não-eu, em que “a totalidade do ser posto em geral” é dividida entre eu e não-eu. Constata-se nisso um duplo posicionamento do eu, segundo duas ações que diferem-se entre si: “A primeira [ação]: o eu se põe pura e simplesmente como *infinito* e *ilimitado*. A segunda: o eu se põe pura e simplesmente como *finito* e *limitado*”.<sup>181</sup> No movimento de determinação do não-eu pelo eu, o eu finito busca precisamente elevar-se à posição absoluta, infinita. Por isso, a teoria do ideal ganhará uma importância fundamental na parte prática da *Wissenschaftslehre*, já que se trata ali justamente da exposição do processo de determinação do não-eu pelo eu, ou, dito de um modo mais adequado à obra, de levar a cabo a dedução das consequências últimas da proposição que sustenta a ciência do prático – “o eu põe o não-eu como limitado pelo eu” –, oriunda do terceiro princípio – “eu oponho, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível”.

Fichte descobre nesse momento que a atividade do eu finito é caracterizada por um esforço (*Streben*). A atividade do eu limitado, em razão de tal limite, não é mais atividade pura, e sim atividade objetiva, pois há algo (o não-eu) que se opõe ao eu, e nesse sentido ela não vai

<sup>180</sup> Essa é a denominação dada, por exemplo, por Henrich: HENRICH, *Der Grund im Bewußtsein...*, *op. cit.*, p. 803.

<sup>181</sup> “Diese zwei sehr verschiedenen Handlungen lassen sich durch folgende Sätze ausdrücken. Der erste: das Ich setzt schlechthin sich als *unendlich* und *unbeschränkt*. Der zweite: das Ich setzt schlechthin sich als *endlich* und *beschränkt*”. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794*, *op. cit.*, p. 255.

imediatamente a si mesma (como no primeiro princípio), mas a um objeto, e é por isso *objetiva*. Há uma resistência (*Widerstand*), que se contrapõe à atividade do eu, de-*finindo*-a, condicionando-a. A própria composição da palavra alemã que designa “objeto”, “*Gegenstand*”, indica essa situação de resistência: “*gegen*” é preposição que corresponde ao nosso “contra”, e “*Stand*” provém do verbo “*stehen*”, que tem o sentido de “estar” ou “estar em pé”: objeto é aquilo que se *contra-põe* a algo (ao eu). A atividade pura é própria do eu *infinito*, ela é aquela que não possui nenhum objeto e que retorna a si mesma (o eu põe *a si mesmo* como sendo). O esforço é próprio do eu limitado, que busca determinar aquilo que se lhe opõe e, por isso, é também *finito*. “No mero conceito de atividade objetiva já está contido que há uma resistência a ela e que ela, por conseguinte, está limitada. Assim sendo, finito é o eu, na medida em que sua atividade é *objetiva*”.<sup>182</sup>

Entretanto, o esforço do eu finito é, ao mesmo tempo, *infinito*: nessa situação paradoxal, de um eu finito que se esforça infinitamente pelo infinito, instaura-se a teoria do ideal. O eu é limitado pelo objeto, mas é também aquele que *põe* o objeto (o eu põe o não-eu como limitado pelo eu). Por isso, esse limite nunca é determinado, ao contrário, o ponto-limite está onde, na infinitude, o eu o põe: o limite pode ser sempre posto mais além, *ao infinito*: há algo de infinito na atividade do eu finito. Esse jogo do eu com seu limite – o esforço próprio da finitude que se estende no infinito – pode parecer obscuro a princípio, porém ganha um sentido mais claro quando é tratado no contexto do problema do ideal.

O ideal relaciona-se com a dimensão infinita do esforço do eu. O aspecto infinito e ilimitado do eu consiste em que o esforço ultrapassa a cada momento o limite pré-traçado pelo objeto. Nesse sentido, ele não se orienta pelo mundo efetivo (*wirkliche Welt*), que enquanto realidade efetiva pressupõe a determinação recíproca entre eu e não-eu, mas sim pelo mundo como ele seria, se toda realidade estivesse posta pura e simplesmente pelo eu. “Um mundo ideal, posto meramente pelo eu, e pura e simplesmente não posto por nenhum não-eu”.<sup>183</sup> Mas uma tal orientação pelo ideal não elimina o aspecto finito, condicionado pelo objeto, que caracteriza ao mesmo tempo o esforço do eu. O eu supera-se a cada instante, sem nunca superar sua própria condição:

<sup>182</sup> “Im blossen Begriffe der objectiven Thätigkeit liegt es schon, dass ihr widerstanden wird, und dass sie mithin beschränkt ist. Also endlich ist das Ich, insofern seine Thätigkeit *objectiv* ist”. FICHTE, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* 1794, *op. cit.*, p. 256.

<sup>183</sup> “Mithin eine Ideale, bloss durch das Ich, und schlechthin durch kein Nicht-Ich gesetzte Welt”. FICHTE, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* 1794, *op. cit.*, p. 269.

O ideal é produto absoluto do eu; pode ser elevado até o infinito; mas tem em cada momento determinado seu limite, que no momento determinado seguinte não precisa ser o mesmo. O esforço indeterminado em geral (...) é infinito; mas como tal não chega à consciência, nem pode chegar a ela, porque consciência só é possível por reflexão, e reflexão só é possível por determinação. Mas, tão logo se reflete sobre ele, esse esforço torna-se necessariamente finito. Ao constatar que ele é finito, o espírito estende-o de novo; mas, tão logo o espírito se pergunta: é ele agora infinito? – ele se torna, exatamente por essa pergunta, finito; e assim ao infinito.<sup>184</sup>

Fica claro nessa passagem que a teoria do ideal é uma formulação fichteana correspondente àquele problema apresentado ao início da *Doutrina-da-Ciência*, a saber, que a unidade absoluta é uma meta inalcançável, que só pode ser produzida por uma aproximação finda ao infinito. Vê-se, por um lado, que o ideal se relaciona a um aspecto infinito no eu, portanto ligado àquela identidade absoluta do eu consigo mesmo que caracteriza o primeiro princípio; ele é um produto *absoluto* seu. Por outro lado, é a própria constituição do eu finito que aponta para a impossibilidade de realizar perfeitamente tal ideal. A condição de realização do ideal é a reflexão sobre ele, pois é preciso, por este processo reflexivo, trazê-lo à consciência através de sua determinação. Mas na medida em que ele é determinado, perde seu caráter infinito, torna-se limitado para a consciência. Poder-se-ia aqui pensar naquele argumento de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*. Toda determinação é negação, pois na medida em que se determina o ideal, é dito aquilo que ele *não é*. Na medida em que é tomado na reflexão, constata-se que o ideal, antes infinito, tornou-se agora finito, e por conseguinte é preciso ir além do limite posto, e assim infinitamente. Infinitamente: pois a ideia de uma infinitude a se perfazer está indelevelmente contida no mais íntimo de nosso ser. O homem é o ente que leva em si o ímpeto ao incondicionado.

Se o ideal fosse levado a cabo, haveria uma infinitude perfeita. Isso implicaria a realização do mundo ideal, isto é, de um mundo posto apenas pelo eu, pura e simplesmente não posto por nenhum não-eu. Não restaria qualquer oposição ou resistência ao eu na infinitude realizada, e todo objeto seria eliminado. Em certa medida – embora Fichte não retire diretamente essa

---

<sup>184</sup> “Das Ideal ist absolute Product des Ichs, es lässt sich ins unendlich hinaus erhöhen; aber es hat in jedem bestimmten Momente seine Grenze, die in dem nächsten bestimmten Momente gar nicht die gleiche seyn muss. Das unbestimmte Streben überhaupt (...) ist unendlich; aber als solches kommt es nicht zum Bewusstseyn, noch kann es dazu kommen, weil Bewusstseyn nur durch Reflexion, und Reflexion nur durch Bestimmung möglich ist. Sobald aber über dasselbe reflectirt wird, wird es nothwendig endlich. So wie der Geist inne wird, dass es endlich sey, dehnt er es wieder aus; sobald er sich aber die Frage auswirft: ist es nun unendlich? – wird es gerade durch diese Frage endlich; und so fort ins unendlich“. FICHTE, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* 1794, *op. cit.*, p. 269.

conclusão<sup>185</sup> –, isso conduziria à supressão da própria consciência: pois se a consciência surge da oposição ao não-eu, se o eu absoluto é anterior à separação entre sujeito e objeto e não pode se dar em meio às determinações empíricas da consciência, então a realização perfeita de um mundo ideal, posto apenas e tão somente pelo eu (absoluto), significaria a consumação da própria consciência no *éschaton* da idealidade. Dito de outro modo: isso corresponderia à supressão da própria condição do eu, de seu caráter finito. Porém, também a supressão da ideia de infinitude é impossível, e enquanto há uma tal ideia, há também a exigência de que ela seja realizada. Cria-se uma contradição: e tal contradição deve ser solucionada, mas sua solução é em si impossível. O eu situa-se nessa posição problemática, inquieta, extática. Possui em si a marca da infinitude e a limitação da finitude. Luta a todo o instante pela reconciliação de ambas, mas vê sua aspiração sempre uma vez mais levada além. Não há aqui a possibilidade da perfeita reconciliação conduzida pela dialética hegeliana, o saber absoluto, mediante o qual toda substância revela-se como consciência. O absoluto permanece sempre *o nome do inominável*.<sup>186</sup> Em sua finitude, sempre resta ao eu o objeto que resiste ao seu esforço, ainda que tal esforço seja infinito. Tal contradição está inscrita na própria constituição do eu: “esse é justamente o cunho de nossa destinação para a eternidade”.<sup>187</sup>

Para Fichte, a despeito da contradição inexaurível, encontra-se assim determinada a essência do eu, na medida em que pode ser determinada. Uma estrutura análoga a esta já havia sido apresentada nas preleções sobre a destinação do erudito, quando tratou-se daquilo que era próprio ao ser do homem. Aquilo que na *Wissenschaftslehre* é tratado do ponto de vista transcendental, em sua fundamentação rigorosa e última, foi ali tratado do ponto de vista cosmológico. A transformação do mundo, da realidade, a luta contínua entre razão e natureza, tudo isso apontava para uma *meta suprema e inalcançável*. Essa meta é a *perfeição*, porém enquanto ser finito, ao homem é impossível tal perfeição. Por isso, sua *destinação* não se dá em uma resolução perfeita das contradições que lhe são inerentes, mas na *perfectibilidade infinita*,

---

<sup>185</sup> Embora se trate de uma conclusão necessária pelos próprios termos da Doutrina-da-Ciência: “A *mediatidade* do pôr (como se mostrará futuramente, a lei da consciência: *sem um sujeito, não há um objeto, sem um objeto, não há um sujeito*), e somente ela, funda a oposição essencial do eu e do não-eu e, com isso, toda a realidade, tanto do não-eu quanto do eu – na medida em que esta última deve ser uma realidade posta meramente *como* posta, ideal”. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* 1794, *op. cit.*, p. 183.

<sup>186</sup> TORRES FILHO, *O Espírito e a Letra*, *op. cit.*, p. 123.

<sup>187</sup> FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* 1794, *op. cit.*, p. 270.

em uma aproximação constante da exigência do ideal.<sup>188</sup> Claro está que, em ambos os contextos, o que se encontra em jogo é a possibilidade da *liberdade*. A faculdade de ser causa primeira independente, ou o estado em que não se depende efetivamente de nada exterior a si, ou, mesmo, o direito se reconhecer apenas aquela lei que se deu a si mesmo. Seja enquanto eu finito, enquanto homem ou enquanto cidadão, a ideia de liberdade impõe uma exigência de realização que, não obstante, contém em si uma contradição; e tal contradição é algo como um *destino*, uma determinação e uma destinação, que deve ser levado a cabo infinitamente. “O homem deve aproximar-se sempre mais, ao infinito, da liberdade, em si inalcançável”.<sup>189</sup>

A relação do homem com o ideal conduz Fichte à crítica do projeto de retorno a um estado passado, como poderia ser encontrado, por exemplo, em Rousseau. Se o estado de natureza aparece como um contraponto à miséria e à corrupção do homem nos estágios avançados da cultura e, por conseguinte, como uma meta para a humanidade, então uma tal visão expressa necessariamente a aproximação de um ideal no *futuro*, mesmo que tal ideal seja figurado como um estado do *passado*. Algo como um estado de natureza só ganharia sentido a partir de sua interpretação enquanto ideal, como meta suprema e inalcançável de perfeição. “Se este estado é pensado como ideal – e, segundo este ponto de vista, ele é inalcançável, como todo ideal –, então ele é a era de ouro do prazer dos sentidos sem o trabalho corporal descrito pelos antigos poetas”. O que caracteriza a era de ouro nessa interpretação é o deslocamento de seu sentido temporal: “Encontra-se, portanto, *diante* de nós aquilo que Rousseau, com o nome de estado de natureza, e que aqueles poetas, com a denominação de idade de ouro, põem *atrás* de nós”.<sup>190</sup> Para Fichte, é um fenômeno frequente na Antiguidade a descrição daquilo que *devemos* ser como algo que já *fomos*. O que temos de alcançar é representado como algo que em nós foi perdido. Uma articulação semelhante se dá no estado de natureza, caso ele seja interpretado como um ideal. O

---

<sup>188</sup> Nas preleções sobre a destinação do erudito, a destinação humana enquanto perfectibilidade infinita ganha contornos titânicos frente à inexorável finitude do homem, de modo que tal luta assume elementos do *sublime*. Não se trata, de modo algum, de uma ação distante da vida mesma, orientada meramente por debates teóricos, mas sim da ação que se perfaz a cada vez, na singularidade de cada homem, situado entre o finito e o infinito. “A relação recíproca de temporalidade e eternidade, de finitude e infinitude não é, porém, um simples estar um ao lado do outro, mas ambos os lados devem ser conduzidos à unidade em cada ação singular. A própria destinação do homem é, com isso, a realização da eternidade em sua própria e limitada temporalidade”. CECCHINATO, Giorgia. *Fichte und das Problem einer Ästhetik*. Würzburg: Ergon Verlag, 2009, p. 82.

<sup>189</sup> FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* 1794, *op. cit.*, p. 117.

<sup>190</sup> “Wird dieser Zustand als idealisch gedacht, – in welcher Absicht er unerreichbar ist, wie alles Idealische, – so ist er das goldene Zeitalter des Sinnengenusses ohne körperliche Arbeit, den die alten Dichter beschreiben. Vor uns also liegt, was Rousseau unter dem Namen des Naturstandes, und jene Dichter unter der Benennung des goldenen Zeitalters, *hinter* uns setzen”. FICHTE, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, *op. cit.*, p. 342.

sentido do passado, em ambos os casos, é servir ao futuro: toda *era de ouro*, interpretada consistentemente, serve não como ímpeto de regressão ao ponto-zero de perfeição, mas como *abertura ao futuro*, na medida em que contrasta criticamente com o presente.

O problema que aos poucos surge na *Doutrina-da-Ciência*, como resultado de uma fundação do saber humano na atividade do eu absoluto, é sem dúvida o da relação entre finito e infinito. Se o primeiro princípio estabelece o eu como fundamento infundado, como autoposicionamento de si, tal posição é efetivamente perdida no desdobrar da obra, ao mesmo tempo em que, pela alternância de determinações consigo mesmo e com o não-eu, o eu finito luta para restabelecer a unidade absoluta do eu infinito. Essa dinâmica do eu permanece, de início, obscura no interior da obra, isto é, sua condição de possibilidade não é imediatamente esclarecida.

Uma tal condição é encontrada na faculdade central para a gênese do saber humano, que é a *faculdade da imaginação*. Se a imaginação já aparecia no sistema crítico kantiano como uma instância particularmente importante, seja ao conhecimento na *Crítica da Razão Pura*, enquanto um “poder fundamental da alma humana, que serve *a priori* de princípio para todo conhecimento”<sup>191</sup>, seja à própria dinâmica das faculdades na *Crítica da Faculdade do Juízo*, como articuladora de um “livre jogo das faculdades”<sup>192</sup>, na *Doutrina-da-Ciência* ela não só ganha protagonismo e positividade como instância originária em face da sensibilidade e do entendimento, como torna-se a faculdade responsável pela manutenção da unidade do eu em meio às constantes contraposições e à tendência de supressão de momentos inconciliáveis. É unicamente a imaginação “aquilo que torna possível a vida e a consciência, e em particular a consciência como uma série temporal contínua”. Unicamente em virtude da faculdade da imaginação torna-se possível a mediação de contrários, de modo a “conservar dentro de si

---

<sup>191</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, *op. cit.*, A 124. Cf. também A 120 e 123, e sua definição como “faculdade de representar na intuição um objeto mesmo *sem sua presença*”, em B 151.

<sup>192</sup> KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974, § 9, B 28. Sobre o estatuto da imaginação na terceira Crítica, veja-se o livro de Makkreel que projeta, ainda, a importância deste tema para o desenvolvimento da hermenêutica. É de especial relevância a relação entre *imaginação* e *vida*, que delineia a conexão (talvez obscura) que vai de Kant e Fichte aos românticos e à hermenêutica de Dilthey. “O papel da imaginação no julgamento do belo serve para intensificar a atividade de nossa vida mental (*mental life*) em geral. Mas porque a imaginação estética é geralmente considerada em relação aos interesses cognitivos do entendimento, o caráter mais geral de intensificação da vida (*life-enhancing character*) desta atividade é facilmente negligenciado. (...) É esta harmonia vivificadora que, na vitalidade total de nossa vida mental, constitui o prazer, e que abarca mais que a relação entre a imaginação e o entendimento. A harmonia estética é o sentimento de vida em sua maior pureza, isto é, enquanto espontaneidade puramente mental”. MAKKRELL, Rudolf. *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990, p. 92.

acidentes que não têm nenhum portador *comum*, nem o *poderiam* ter, porque se anulariam mutuamente”.<sup>193</sup>

A faculdade da imaginação possui em si o elemento do movimento, da alternância, que articula finito e infinito sem permitir a sedimentação do eu em um estado petrificado; ela lida com as contradições que lhe são inerentes, de modo a não permitir o esfacelamento do eu, e nessa atividade de alternância *produz*, do ponto de vista da filosofia transcendental, toda realidade. Fichte a deduz e a define no interior da parte teórica da obra:

Essa alternância do eu em si mesmo e consigo mesmo, em que ele se põe finito e infinito ao mesmo tempo – uma alternância que, por assim dizer, consiste em um conflito consigo mesmo, e através disso reproduz a si mesma, enquanto o eu quer unificar o não-unificável, ora tentando acolher o infinito na forma do finito, ora, repelindo, pondo-o de novo fora dela e, nesse preciso momento, tentando mais uma vez acolhê-lo na forma da finitude – é a faculdade da *imaginação*.<sup>194</sup>

A imaginação é, antes de tudo, *imaginação criadora* – produtora e reprodutora. Na medida em que ela estabelece o jogo entre finito e infinito, e com isso a alternância e o conflito mediante os quais o eu e seu limite (frente ao não-eu) são unidos e sintetizados, a imaginação estende os limites da atividade do eu. Se o eu é finito justamente por sua limitação em face de um não-eu, a imaginação surge como a faculdade que, por não ter em si nenhum ponto de apoio fixo, nenhum limite estatuído, pode sempre a cada vez introduzir um limite diverso. Ela é este oscilar (*Schweben*) entre finito e infinito, entre determinação e não-determinação, que produz nessa atividade um *limite infinito*, segundo o qual o eu expande infinitamente sua limitação frente ao não-eu que se lhe opõe. No terreno prático, por exemplo, o esforço infinito do eu para a realização do ideal, para superar o limite imposto pelo não-eu na atividade objetiva, só é possível em razão do oscilar que próprio à faculdade da imaginação. Se o ideal é um “produto absoluto do eu”, a relação de alternância entre finito e infinito que permite a aproximação de tal ideal provém

<sup>193</sup> “Es ist dasjenige, was allein Leben und Bewusstseyn, und insbesondere Bewusstseyn als eine fortlaufende Zeitreihe möglich macht; und das alles thut es lediglich dadurch, dass es an sich und in sich Accidenzen fortleitet, die keinen *gemeinschaftlichen* Träger haben, noch haben *könnten*, weil sie sich gegenseitig vernichten würden”. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* 1794, *op. cit.*, p. 205.

<sup>194</sup> “Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt – ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht, und dadurch sich selbst reproducirt, indem das Ich unvereinbares vereinigen will, jetzt das unendlich in die Form des endlichen aufzunehmen versucht, jetzt, zurückgetrieben, es wieder ausser derselben setzt, und in dem nemlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht – ist das Vermögen der *Einbildungskraft*”. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* 1794, *op. cit.*, p. 215.

justamente do imaginar. Isso leva Fichte a conferir a esta atividade um papel central no interior da teoria do ideal, como já se anuncia antes mesmo da exposição da parte prática da *Doutrina-da-Ciência*: “No terreno prático a imaginação prossegue até o infinito, até a ideia pura e simplesmente indeterminável da suprema unidade, que só seria possível depois de se perfazer a infinitude, o que é impossível”.<sup>195</sup>

A imaginação ganha, portanto, sua própria *positividade*, assumindo uma função fundamental na vida da consciência.<sup>196</sup> Mais do que isso: “ela funda a possibilidade de nossa consciência, de nossa vida, de nosso ser para nós, isto é, de nosso ser, como eu”. A capacidade para tal fundação encontra-se exatamente no oscilar que confere possibilidade e movimento à Epistemologia fundamental. Ela é, como coloca Torres Filho, “o foco da filosofia inteira, assim como é o foco da vida temporal”.<sup>197</sup> O próprio processo de reflexão (e a consciência só é possível por reflexão<sup>198</sup>) é resultado do oscilar da imaginação entre os opostos, e, segundo tal oscilar, o movimento de determinação recíproca entre eu e não-eu aparece como uma manifestação da atividade imaginativa. Vista de outro ângulo, que já se encontra presente em sua relação com o ideal, a imaginação é responsável pela *produção da realidade*, já que, de um ponto de vista transcendental, o princípio de realidade surge da contraposição entre eu e não-eu, na medida em que, por divisibilidade e oposição, ambos tornam-se *algo*. Desse modo, a condição de possibilidade da realidade é o oscilar que põe em movimento os opostos inconciliáveis no interior da gênese descrita pela *Doutrina-da-Ciência*. A realidade surge justamente da fixação do oscilar imaginativo, e somente nesse sentido ela *é* algo. “A imaginação produz a realidade, mas não *há* nela nenhuma realidade”.<sup>199</sup> Assim, ao mesmo tempo em que a imaginação é fixada, surgindo então a relação cognitiva da realidade com o entendimento, ela continua seu oscilar, jamais permanecendo rígida em um ponto. Por detrás desse jogo entre a fluência da imaginação e a

---

<sup>195</sup> “Im praktischen Felde geht die Einbildungskraft fort ins unendliche, bis zu der schlechthin unbestimmbaren Idee der höchsten Einheit, die nur nach einer vollendeten Unendlichkeit möglich wäre, welche selbst unmöglich ist”. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794*, *op. cit.*, p. 217.

<sup>196</sup> A importância da imaginação na vida da consciência se expressa no papel de instância originária e vivificadora que ela assume frente à sensibilidade e ao entendimento: “A imaginação é criação – espontaneidade e mobilidade – por oposição, não somente à passividade da sensibilidade, mas também ao imobilismo do entendimento. Privilegiá-la em relação a essas duas instâncias, conferindo-lhe um estatuto autônomo, é dar a essa faculdade, até então simples perfil que se delineava entre o conceito vazio e a intuição cega, uma positividade que faz dela a instância originária. Não é mais um composto constituído a partir das duas outras, mas uma faculdade inteira e viva, da qual as outras duas passam a ser aspectos parciais e sem vida.” TORRES FILHO, *O Espírito e a Letra*, *op. cit.*, p. 89.

<sup>197</sup> TORRES FILHO, *O Espírito e a Letra*, *op. cit.*, p. 122.

<sup>198</sup> FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794*, *op. cit.*, p. 269.

<sup>199</sup> FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794*, *op. cit.*, p. 233.

fixidez do entendimento surge à reflexão natural a convicção da realidade de coisas fora de nós, uma vez que ela não toma o mundo segundo um ponto de vista transcendental-filosófico e, por isso, não se dá conta da faculdade de produção da própria realidade.<sup>200</sup>

Vê-se que a imaginação assume aqui a posição de instância originária, a ponto de se estabelecer como o elemento central da *Doutrina-da-Ciência*. Pois é justamente essa a posição que a imaginação ocupará no pensamento romântico, seja no conceito de ironia, formulado por Schlegel, seja no próprio ato do “romantizar”, descrito por Novalis. Em um diálogo intrínseco com Fichte, a imaginação aparecerá para o pensamento romântico não como um delírio contrário aos princípios ilustrados, como a destruição da razão pela irracionalidade, ou mesmo como um jogo arbitrário e ocasionalista que submete a realidade ao capricho do sujeito. Ao contrário, a imaginação se enraíza em uma faculdade fundamental do eu, que promove a possibilidade de articulação entre finito e infinito.

### 1.3. A função política da poesia em Schiller

Poderíamos encontrar uma via de acesso ao prenúncio romântico do projeto estético de Friedrich Schiller em alguns belos versos de Hölderlin, nos quais a relação entre o poeta e o povo é *pensada poeticamente*:

Mas cabe a nós, poetas!  
 Permanecer com a cabeça descoberta  
 Baixo as tormentas de Deus,  
 Empunhar com a própria mão  
 O raio mesmo do pai e  
 Entregar ao povo, envolto  
 No canto, o dom celeste.<sup>201</sup>

Qual é o dom celeste que cabe ao poeta entregar ao povo, o dom que Hölderlin anuncia em sua poesia? O poeta certamente guarda algo aos seus contemporâneos, algo que não lhes é completamente estranho, mas que, talvez, encontre-se perdido. Se o poeta suporta com o rosto

<sup>200</sup> FICHTE, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* 1794, *op. cit.*, p. 234.

<sup>201</sup> No hino *Como em dia de festa...* “Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern, / Ihr Dichter! mit entblößtem Haupte zu stehen, / Des Vaters Strahl, ihn selbst, mit eigner Hand / Zu fassen und dem Volk ins Lied / Gehüllt die himmlische Gabe zu reichen”. HÖLDERLIN, Friedrich. *Wie wenn am Feiertage...* In: *Sämtliche Gedichte und Hyperion*. Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 2001, p. 240.

descoberto os raios provindos da divindade, não o faz para beber sozinho do fogo celeste: seus pensamentos se reúnem em um canto que é a obra de seu tempo e o dom de seu povo. Ao escrever estes versos em 1800, Hölderlin pensa a relação entre poeta e povo, ou a posição *mediadora* que a poesia assume a respeito da comunidade de homens. Há uma íntima conexão entre a visão apresentada nessa poesia e o modo como Schiller concebeu a função do poético em face da comunidade política moderna. Ambos compartilhavam uma mesma preocupação, sob o reflexo da história de sua época. É exatamente essa “preocupação” – da qual decorre o projeto que inspira parte dos trabalhos teóricos de Schiller – aquilo que deverá ser abordado nesta seção. Para isso, será necessário compreender a função do conceito de *natureza* em alguns destes trabalhos, e em que medida tal conceito se articula com a dimensão política assumida em suas reflexões estéticas. O que se encontra no centro deste questionamento é a interação entre o *estético* e o *político*, interação essa que encontra na obra de Schiller o *locus* ideal para uma investigação preliminar ao Romantismo. Se a noção de poesia entre os românticos contém em si, como veremos, a aspiração de uma transfiguração da realidade e, com isso, das relações políticas e sociais<sup>202</sup>, é certo que essa pretensão se articula diretamente com a ideia uma *educação estética*, como aquela elaborada na obra schilleriana. Trata-se de uma reflexão ancorada no próprio diagnóstico da condição moderna e, pode-se dizer, contida na temporalidade própria da Modernidade.<sup>203</sup>

Schiller é um homem marcado pelos ideais revolucionários, e um arguto analista de seus desenlaces na França. Em uma carta de 1793 dirigida ao duque de Augustenburg, pode ser vislumbrada a intensidade com que o poeta depositava suas esperanças na abertura revolucionária:

Fosse verdadeiro o fato – tivesse ocorrido realmente o caso extraordinário de que a legislação política fora confiada à razão, de que o homem fora respeitado e tratado como um fim em si mesmo, de que a lei fora elevada ao trono e a verdadeira liberdade tornada em fundamento do edifício do Estado, então queria despedir-me eternamente das musas e dedicar toda minha atividade à mais magnífica de todas as obras de arte, à monarquia da razão. Mas este fato é justamente o que ousa pôr em dúvida. Sim, estou tão longe de

<sup>202</sup> BEISER, *The Romantic Imperative, op. cit.*, p. 19-20.

<sup>203</sup> O descerramento de um *futuro aberto* (*offene Zukunft*), como se verá, é um dos elementos presentes na reflexão estética e política de Schiller, sendo portanto um indício de sua pertença a este momento. KOSELLECK, Reinhart. Das achtzehnte Jahrhundert als Beginn der Neuzeit. In: HERZOG, Reinhart; KOSELLECK, Reinhart (org.). *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein. (Poetik und Hermeneutik XII)*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1987, p. 278.

crer no início de uma regeneração no âmbito político, que os acontecimentos da época antes me tiram por séculos todas as esperanças disso.<sup>204</sup>

Ao lado de um comprometimento tão alto com o ideal, fica também claro seu desencanto com a realidade, o juízo cético a respeito do futuro da Revolução, a descrença em uma “regeneração da política”. Degeneração e regeneração são termos nada estranhos às reflexões de Schiller. Seus lamentos se dirigem aos eventos de 1792 e 1793 – a degeneração da Revolução no *Terror* de Robespierre. A radicalização da Revolução em um estágio de terror (em uma “liberdade do vazio” como Hegel descreveu em sua *Filosofia do Direito*) é o ponto de inflexão na vida política da Europa, a que Schiller não permanece insensível. Sua carta de 1793 demonstra a que ponto a fé nos ideais revolucionários pôde abrir horizontes, e o abismo em que estes foram jogados com a propagação da violência. Os motivos da catástrofe são avaliados por ele na mesma carta:

A tentativa do povo francês de estabelecer-se nos seus sagrados direitos humanos e conquistar uma liberdade política trouxe a lume apenas a incapacidade e a indignidade do mesmo, e lançou de volta à barbárie e à servidão não apenas este povo infeliz, mas, com ele, também uma considerável parte da Europa, e um século inteiro. O momento era o mais favorável, mas encontrou uma geração corrompida que não mais lhe era merecedora e não soube nem dignificá-lo nem utilizá-lo.<sup>205</sup>

Schiller vangloria a mais magnífica das obras de arte, que é a monarquia da razão, e daria adeus às musas, fosse o governo da razão um fato. Mas o que se observa é o oposto: nas mãos de um povo sem capacidade, sem dignidade, o que se vê é o retorno à barbárie e à servidão, o retrocesso em detrimento da liberdade. “A uma grande época deu a luz o século,/ mas o grande

---

<sup>204</sup> “Wäre das Faktum wahr – wäre der außerordentliche Fall wirklich eingetreten, daß die politische Gesetzgebung der Vernunft übertragen, der Mensch als Selbstzweck respektiert und behandelt, das Gesetz auf den Thron erhoben, und wahre Freiheit zur Grundlage des Staatsgebäudes gemacht worden, so wollte ich auf ewig von den Musen Abschied nehmen, und dem herrlichsten aller Kunstwerke, der Monarchie der Vernunft, alle meine Thätigkeit widmen. Aber dieses Faktum ist es eben, was ich zu bezweifeln wage. Ja, ich bin soweit entfernt, an den Anfang einer Regeneration im Politischen zu glauben, daß mir die Ereignisse der Zeit vielmehr alle Hoffnungen dazu auf Jahrhunderte benehmen”. SCHILLER, Friedrich. Carta de 13 de Julho de 1793 a von Augustenburg. In: *Cultura Estética e Liberdade*. Trad. Ricardo Barbosa, São Paulo: Hedra, 2009, p. 73.

<sup>205</sup> “Der Versuch des französischen Volks, sich in seine heiligen Menschenrechte einzusetzen, und eine politische Freiheit zu erringen, hat bloß das Unvermögen und die Unwürdigkeit desselben an den Tag gebracht, und nicht nur dieses unglückliche Volk, sondern mit ihm auch einen beträchtlichen Theil Europas, und ein ganzes Jahrhundert, in Barbaren und Knechtschaft zurückgeschleudert”. SCHILLER, Carta de 13 de Julho de 1793...., *op. cit.*, p. 74-75.

momento encontrou uma pequena geração”.<sup>206</sup> O diagnóstico do fracasso se dirige à incapacidade dos homens em conduzir a Revolução. É a estes, a esta “pequena geração”, que cabe a responsabilidade da violência. Uma humanidade degenerada jamais poderia regenerar a política, e a grande obra do ideal ficaria por ser construída, interrompida pela catástrofe da história.

É neste contexto de desilusão política que Schiller constrói sua reflexão estética. Se o poeta não pôde abandonar as musas e dedicar suas forças à obra concreta da razão, sua estética é marcada pela preocupação com seu tempo (“não quero viver noutro século, nem quero ter trabalhado para outro”<sup>207</sup>), distante de uma contemplação desinteressada. Em Schiller, o pensamento do belo tem suas bases conceituais na filosofia transcendental de Kant, mas é a todo o momento conduzido à dimensão histórico-filosófica, em um processo constante de mediação que o impede de se perder na pura abstração do pensamento. Nisso segue inconscientemente o preceito hermenêutico de realizar, previamente à atividade interpretativa, a *apropriação da própria situação de compreensão*. O resultado imediato da presença de uma leitura histórica na estética é que seu interesse passa a transcender a análise do belo e do sublime para garantir um papel ímpar às artes em geral, pois o poeta se pergunta pela função da arte e do belo no processo de formação do homem. Schiller, o historiador, notou a decadência da cultura e dos homens: Schiller, o poeta, pergunta-se se a arte tem a capacidade de inverter esse quadro. Central para o seu argumento é a tese de que a falência política de seu tempo pode ser revertida pela experiência estética – “para resolver na experiência o problema político é necessário caminhar através do estético, pois é pela beleza que se vai à liberdade”.<sup>208</sup> A beleza abre as portas para a mediação entre natureza e liberdade, de modo a mitigar a oposição encontrada no pensamento kantiano, pois a beleza é a objetificação (*Vergegenständlichung*) da liberdade no reino do fenômeno.

Neste caminho, salta ao primeiro plano a relação entre ética, política e estética. Na medida em que a natureza é o fundamento referencial da estética, também ela determina de alguma forma

<sup>206</sup> “Der Zeitpunkt. Eine große Epoche hat das Jahrhundert geboren, / Aber der große Moment findet ein kleines Geschlecht”. GOETHE, Johann Wolfgang von; SCHILLER, Friedrich. Xenien von Schiller und Goethe. In: *Sämtlich Werke. Band I: Gedichte. Dramen I*. München: Carl Hanser Verlag, 2004, p. 260.

<sup>207</sup> SCHILLER, Friedrich. Über die ästhetischen Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. In: *Sämtlich Werke. Band V: Erzählungen. Theoretische Schriften*. München: Carl Hanser Verlag, 2004, p. 572 (23). Utilizou-se neste ponto as excelentes traduções de Márcio Suzuki das *Cartas sobre educação estética* e *Poesia ingênua e sentimental*. Referenciaremos sempre o original em alemão e, em parênteses, a página na edição brasileira. Cf. SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem: numa série de cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki, São Paulo: Iluminuras, 2011; SCHILLER, Friedrich. *Poesia ingênua e sentimental*. Trad. Márcio Suzuki, São Paulo: Iluminuras, 1991.

<sup>208</sup> SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, *op. cit.*, p. 573 (24).

a via que leva à liberdade. São os limites dessa influência que importa aqui definir com maior precisão<sup>209</sup>.

Antes, porém, é preciso compreender o pressuposto da tese de Schiller, que é sua crítica cultural. Se a reflexão sobre a natureza e a antropologia em *A educação estética do homem numa série de cartas* busca o ponto de vista da filosofia transcendental, seus fundamentos históricos não se disfarçam em Schiller. A crítica ao povo francês feita nas cartas ao duque de Augustenburg, as quais serviriam de base à obra sobre a educação estética, não remete a uma contingência histórica, ao mero acaso político, mas é reflexo de uma *condição moderna*, cuja origem histórica pode ser rastreada. Schiller insere-se aqui, na esteira de Rousseau, naquela tradição de crítica cultural, já observada também em Herder, e que vai de encontro fundamentalmente à cultura da *Aufklärung*. Trata-se de distinguir em instituições e na moral os motivos que conduzem a uma “humanidade decaída”, empreender sua crítica e desbravar possíveis caminhos para sua reforma.<sup>210</sup> Este mapeamento crítico da dimensão cultural é fornecido em *A educação estética do homem*, tanto a respeito da esfera exterior (o Estado e a sociedade) quanto da esfera interior (a existência do homem segundo seu modo de ser próprio).

---

<sup>209</sup> Dieter Henrich, analisando o caminho de transformação da estética moderna, do fim de uma estética da imitação da natureza (*Ästhetik der Naturnachahmung*) ao surgimento de uma arte do perspectivismo e da deformação (*Kunst des Perspektivismus und der Deformation*), procura avaliar a estética idealista a partir de duas de suas teses que, em princípio, seriam contraditórias: i) considerar a arte enquanto único objeto da estética e a obra de arte como diversa da beleza natural segundo seu modo próprio de ser; ii) considerar a arte como um modo próprio de apresentação da verdade, e defender o ideal de arte do classicismo. A ligação com o passado, no ideal clássico, iria contra a ideia de pura produção, que caracteriza a primeira tese.

Nesse contexto, como se verá, Schiller parece se colocar como um ponto-limite na passagem para uma visão da arte enquanto pura produção. O artista de sua estética, em princípio, é um portador da natureza ou do ideal (também clássico), e sua arte está vinculada à representação disso na obra de arte. Ao mesmo tempo, a origem e o conteúdo da arte encontram-se *na essência* do próprio sujeito, e não em um *locus* externo. HENRICH, Dieter. *Kunst und Natur in der idealistischen Ästhetik*. In: JAUB, Hans Robert. *Nachahmung und Illusion. (Poetik und Hermeneutik I)*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1969, p. 128-129.

<sup>210</sup> Hans Robert Jauss lê a obra de Rousseau como caminhos possíveis para essa transformação da cultura, que surgem como respostas à seguinte pergunta: como pode o homem no mundo moderno, tendo em vista sua existência cindida como *homme civil*, reencontrar a totalidade perdida do *homme naturel* e com isso ganhar novamente a chance de sua felicidade? À diagnose do próprio tempo histórico seguir-se-iam três vias de redenção: i) para o indivíduo isolado da sociedade, no *Émile*, por meio do projeto de uma “educação natural”; ii) para o sujeito subsumido na *volonté générale*, no *Contrat social*, por meio do projeto de constituição de um Estado de igualdade efetiva; iii) para o pequeno círculo do sentimento, na *Nouvelle Héloïse*, por meio de uma comunidade amorosa construída ao redor de um casal. Cf. JAUSS, Hans Robert. *Der literarische Prozeß des Modernismus von Rousseau bis Adorno*. In: HERZOG; KOSELLECK (org.), *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein...*, *op. cit.*, p. 251-252. Não se deve deixar de observar que, de certo modo, o projeto de Schiller em *A educação estética* – uma reforma da natureza humana, por meio de uma educação estética, para a construção de uma comunidade estética – perpassa essas três vias, com diferentes intensidades.

A decadência humana se apresenta em dois extremos: a selvageria e a lassidão. A selvageria é típica das classes mais baixas e numerosas, e é descrita como o comportamento segundo “impulsos grosseiros e sem lei”. Schiller sublinha a dissolução dos vínculos da sociedade civil a que levam tais impulsos, e como sua finalidade nada mais é que a satisfação animal. “A sociedade desregrada recai no reino elementar em vez de ascender à vida orgânica”.<sup>211</sup> A selvageria é uma adesão à natureza bruta, muito distante da natureza descrita em *Poesia ingênua e sentimental*. Prepondera a animalidade, não a harmonia, o elementar, e não o orgânico.

A lassidão é o oposto da selvageria, pois provém das classes civilizadas, marcadas pela languidez e a depravação do caráter. Trata-se aqui de costumes formados, e não do estado bruto da animalidade, mas prevalece a torpeza moral das classes afundadas no próprio egoísmo, na ausência de virtude que marca o individualismo míope. Estes, para Schiller, por terem sido educados, são tanto mais dignos de reprovação que os selvagens. A crítica à cultura da *Aufklärung* já se delineia: “A ilustração do entendimento, da qual se gabam não sem razão os estamentos refinados, mostra em geral uma influência tão pouco enobrecedora sobre as intenções que até, pelo contrário, solidifica a corrupção por meio de máximas”.<sup>212</sup> A *unilateralidade* da cultura esclarecida, longe de levar a um melhoramento do homem, introduz um tipo de corrupção “cultivada”, na medida em que privilegia apenas uma faceta das potencialidades humanas. Na quarta carta, esses dois tipos são descritos como o selvagem e o bárbaro. É notável que, na tipologia schilleriana, o homem da ilustração seja o bárbaro, cujos “princípios destroem seus sentimentos”.<sup>213</sup>

A comparação com a civilização grega revela que a nota essencial do homem moderno é a sua *fragmentação*. No indivíduo moderno, as faculdades da mente manifestam-se cindidas na experiência, e não só alguns sujeitos, mas classes inteiras desenvolvem-se aquém de suas potencialidades. O subdesenvolvimento das potencialidades não é responsabilidade única de indivíduos marcados por lassidão e selvageria. Não se fala em culpa individual, mas de um processo impulsionado pela cultura, “que abriu essa ferida na humanidade moderna”. A crítica

<sup>211</sup> SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, *op. cit.*, p. 580 (33).

<sup>212</sup> “Die Aufklärung des Verstandes, deren sich die verfeinerten Stände nicht ganz mit Unrecht rühmen, zeigt im ganzen so wenig einen veredelnden Einfluß auf die Gesinnungen, daß sie vielmehr die Verderbnis durch Maximen befestigt”. SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, *op. cit.*, p. 580 (34).

<sup>213</sup> SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, *op. cit.*, p. 579 (31).

cultural de Schiller não prescinde, pois, de avançar à esfera objetiva, na medida em que é a constituição do Estado, em sua relação com a sociedade, que determinou a limitação individual que se observa entre os modernos. Por um lado, a fragmentação das ciências foi resultado da “experiência ampliada” e do “pensamento mais preciso”; por outro, a complexificação da sociedade levou os Estados a uma delimitação dos estamentos e negócios, cuja consequência primeira foi a divisão social do trabalho, rompendo-se assim “a unidade interior da natureza humana”. Forjam-se as mais diversas dicotomias na natureza humana – sentidos e razão, arte e erudição, entendimento intuitivo e especulativo, imaginação luxuriosa e espírito abstrato.<sup>214</sup> Esse processo, embora visto como deletério, é considerado por Schiller inexorável. Surge do aprofundamento científico e do desenvolvimento da sociedade, e é agravado pela atividade do Estado. O homem que se forma nesse contexto é o componente da geração corrompida, que, em sua fragmentação, jamais suportaria o projeto radical de uma revolução da sociedade.<sup>215</sup> “Eternamente acorrentado a um pequeno fragmento do todo, o homem só pode formar-se enquanto fragmento”.<sup>216</sup> A importância e a necessidade de uma educação estética surgem na Modernidade, já que de homens fragmentados e decaídos não se abre uma janela ampla o suficiente para a transformação da sociedade. O que Schiller busca, portanto, para a consecução dos ideais antigos é uma visão clara do modo de ser do homem, de sua “natureza”, de modo a agir como o médico que diagnostica a fraqueza do corpo para, então, restituir-lhe sua força original. É neste ponto que se abre o espaço para a introdução do problema da natureza na constituição do homem enquanto tal.

Em Schiller, a natureza responde ao chamado de uma humanidade fragmentada. Como uma *marca do vazio*, a totalidade originária do homem, perdida, ainda se presentifica frente à visão de seu passado. Sua crítica cultural deságua em uma rejeição radical ao *positivo* (*positiv*). Esse termo, utilizado na nona carta, designa tudo aquilo que é factual, histórico, válido socialmente, e

---

<sup>214</sup> A imagem do presente como época de cisões é característica do tempo de Schiller. Alguns anos mais tarde, Hegel partiria de um diagnóstico muito semelhante para deduzir disso a “necessidade da filosofia”. “Quando o poder de unificação desaparece da vida dos homens e as oposições perdem sua relação viva e sua atuação recíproca e ganham independência, surge a necessidade da filosofia”. HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>215</sup> Observe-se aqui a semelhança com o homem “corrompido” de Rousseau. É interessante observar que, nesse contexto, Schiller já fala em *Entfremdung* (que nas traduções portuguesas foi vertida em “alienação”) do homem.

<sup>216</sup> SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, *op. cit.*, p. 584 (37).

por isso também sujeito à corrupção.<sup>217</sup> A pergunta que surge é, portanto, como superar o império da positividade, como escapar ao ciclo vicioso entre corrupção da política e decadência do indivíduo. Por este motivo, o Estado, tendo sido em sua forma presente a origem do mal, jamais poderia habilitar-se como uma saída ao problema.<sup>218</sup> A possibilidade de uma educação estética encontra-se vinculada à ideia de que a arte não se degenera imersa na positividade da sociedade, de que portanto sua origem não está submetida à história, e assim transcende a decadência do tempo. “Arte e ciência são livres de tudo o que é positivo, e que foi introduzido pelas convenções dos homens; ambas gozam de uma absoluta *imunidade* em face do arbítrio humano”.<sup>219</sup> A imunidade da arte deriva de sua fundação, não em formas mutáveis de um gosto de época contingente e degenerado, mas “no necessário e no eterno da natureza humana, nas leis originárias do espírito”.<sup>220</sup> Por isso, a arte pode, mesmo em um século bárbaro, transformar-se em algo “puro como um celestial”, contanto que ela permaneça sob o signo de sua “alta origem”. A autonomia da esfera estética certamente é um pressuposto da potencialidade reformadora da arte.

A imunidade à positividade, bem como a capacidade crítica e transformadora da arte, vincula-se portanto à sua ligação com “as leis originárias do espírito” e sua “alta origem”. Qual o significado desse caráter originário da arte e por que essa conexão permite-lhe, no projeto de Schiller, assumir prioridade em relação à obra política?

O ensaio *Sobre poesia ingênua e sentimental* é decisivo para o aprofundamento da questão. O escrito é marcado por um forte caráter psicológico, decorrente dos embates com Goethe, que em muito o inspiraram.<sup>221</sup> Schiller busca compreender, em um primeiro momento, o interesse do

---

<sup>217</sup> O termo possui uma história rica entre os contemporâneos de Schiller. Também Hegel aproveita-se dele, em um escrito de juventude, intitulado *Positividade da religião cristã*. A positividade importa em coação da liberdade, em submissão a leis pré-estabelecidas. Hyppolite esclarece o significado deste termo em Hegel (muito próximo de seu uso em Schiller), quando este fala de uma “religião positiva”: “Numa religião positiva há um exterioridade para a razão prática. O homem não é livre, submete-se a uma lei que não criou para si mesmo. Assim como para a razão teórica o positivo representa o que se impõe do exterior ao pensamento e que ela tem de receber passivamente, assim também para a razão prática o positivo representa uma ordem e implica entre Deus e o homem uma relação senhor-escravo.” HYPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. José Marcos Lima, Rio de Janeiro: Elfos Ed., 1995, p. 37. Ver também o comentário de Riedel nas obras completas: In: SCHILLER, *Sämtliche Werke. Band V, op. cit.*, p. 1225.

<sup>218</sup> SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, *op. cit.*, p. 588-589 (43).

<sup>219</sup> “Von allem, was positiv ist und was menschliche Konventionen einführt, ist die Kunst wie die Wissenschaft losgesprochen, und beide erfreuen sich einer absoluten *Immunität* von der Willkür der Menschen”. SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, *op. cit.*, p. 593 (47).

<sup>220</sup> SCHILLER, Carta de 13 de Julho de 1793..., *op. cit.*, p. 82.

<sup>221</sup> As três fontes deste ensaio são apontadas por Szondi como “o trabalho poético de Schiller, sua tentativa de diferenciar seu próprio modo poético como não menos legítimo do que o de Goethe, e sua adoção dos princípios kantianos”. SZONDI, Peter. Das Naive ist das Sentimentalische..., *op. cit.*, p. 70. Importante também é o testemunho

homem pela natureza, por aqueles objetos que nele despertam um tipo de amor e tocante respeito, como flores e animais, o campo e seus habitantes e os produtos da Antiguidade remota. Esses objetos, além de *naturais*, devem ser *ingênuos*, ou seja, é necessário que neles “a natureza esteja em contraste com a arte e a envergonhe”.<sup>222</sup> A relação dialética entre natureza e cultura surge já ao início do ensaio, e Schiller logo em seguida enuncia a essência da relação entre o homem civilizado e a natureza corporificada nestes objetos:

Eles *são* o que nós *fomos*; são o que *devemos vir a ser* novamente. Fomos natureza como eles, e nossa cultura deve nos reconduzir à natureza pelo caminho da razão e da liberdade. São, portanto, expressão de nossa infância perdida, que para sempre permanece como aquilo que nos é mais precioso; por isso, enchem-nos de uma certa melancolia. Ao mesmo tempo, são expressões de nossa suprema completude no Ideal, transportando-nos, por isso, a uma sublime comoção.<sup>223</sup>

O contato com os objetos naturais desperta no homem civilizado a melancolia, por lhe trazer o sentimento daquilo que ele foi um dia, daquilo que ele não é mais. Esse passado distante que ressurgue na melancolia é o mesmo que, na descrição da Grécia clássica na sexta carta de *A educação estética do homem*, revelava o caráter fragmentário do homem moderno (“naqueles dias do belo despertar das forças espirituais, os sentidos e o espírito não tinham ainda domínios rigorosamente separados; a discórdia não havia incitado ainda a divisão belicosa e a demarcação de fronteiras”<sup>224</sup>). Afirma-se aqui que a cultura deve nos reconduzir à natureza, reconstruir, portanto, a unidade do homem cindido.

No conceito de natureza de Schiller está contido o traço das leis imutáveis, as mesmas leis que nas cartas ao conde de Augustenburg definiam a capacidade da poesia de extrapolar seu

---

de Goethe (p. 67) sobre os embates com Schiller, que se encontrariam à base das motivações de composição do ensaio e, mais tarde, por sua influência em Schlegel, fundariam a diferença entre clássico e romântico. Embora possa haver certa “coincidência espiritual” nesse paralelo feito por Goethe, é certo que a constituição do “romântico” absorve muitos outros elementos (como a influência de Fichte), o que torna seu comentário extremamente reducionista.

<sup>222</sup> SCHILLER, Friedrich. Über naive und sentimentalische Dichtung. In: *Sämtlich Werke. Band V: Erzählungen*. Theoretische Schriften. München: Carl Hanser Verlag, 2004, p. 694 (43).

<sup>223</sup> “Sie *sind*, was wir *waren*; sie sind, was wir wieder *werden sollen*. Wir waren Natur wie sie, und unsere Kultur soll uns, auf dem Wege der Vernunft und der Freiheit, zur Natur zurückführen. Sie sind also zugleich Darstellung unserer verlorenen Kindheit, die uns ewig das Teuerste bleibt; daher sie und mit einer gewissen Wehmut erfüllen. Zugleich sind sie Darstellungen unserer höchsten Vollendung im Ideale, daher sie uns in eine erhabene Rührung versetzen”. SCHILLER, Über naive und sentimentalische Dichtung, *op. cit.*, p. 694 (44).

<sup>224</sup> “Damals, bei jenem schönen Erwachen der Geisteskräfte, hatten die Sinne und der Geist noch kein strenges geschiedenes Eigentum; denn noch hatte kein Zwiespalt sie gereizt, miteinander feindselig abzuteilen und ihre Markung zu bestimmen”. SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, *op. cit.*, p. 582 (35).

tempo: “Natureza, considerada deste modo, não é para nós senão o ser espontâneo, a subsistência das coisas por si mesmas, a existência segundo leis próprias e imutáveis”.<sup>225</sup> O que constitui a natureza nessa passagem, em contraposição à humanidade civilizada, é que aquela é regida por leis, marcada portanto pela necessidade, ao passo em que o homem é mutável, arbitrário, e ultrapassa a natureza para cair na contingência de suas próprias ações. É preciso, entretanto, distinguir o modo pelo qual a natureza mostra sua superioridade perante a arte. Para isso, Schiller diferencia a grandeza *dinâmica* da grandeza *moral*. Pela primeira, a natureza é caracterizada por sua violência cega, pela carência. Na segunda, a marca da natureza é sua forma, a necessidade interna que se revela como lei da harmonia (*Gesetze der Übereinstimmung*).<sup>226</sup> Apenas a natureza que revela a grandeza moral pode triunfar sobre a arte (considerada enquanto artifício, técnica, que caracteriza a época moderna): a natureza enquanto *harmonia*, e não enquanto *carência*. Em sua crítica cultural nas *Cartas*, o homem selvagem é criticado por sua proximidade a esta violência cega, pois aquilo que resulta de sua natureza é a carência e o desejo, que levam à violência, e não o caráter harmônico definidor da natureza que serve de modelo no ensaio sobre poesia ingênua e sentimental.

O processo teorizado por Schiller (como ficará claro na crítica a Rousseau) não vai, entretanto, por uma simples volta ao estado de natureza: a arte deve reconstruir a unidade conduzindo o homem ao ideal (*Ideal*) que, embora faça referência à unidade originária, vai além desta. Trata-se de um terceiro momento, estético, em que a unidade da natureza é reestabelecida a partir de uma dialética com a cultura civilizada: “somos livres e eles, necessários; mudamos, eles permanecem iguais. Mas apenas quando se ligam uns aos outros – quando a vontade segue livremente a lei da necessidade e a razão afirma sua regra em toda alternância da fantasia –, é que surge o divino ou o Ideal”.<sup>227</sup> A estrutura triádica, exposta por Schiller de modo histórico-filosófico, parte (i) da *unidade da natureza*, o impulso natural que contém em si uma fonte moral;

---

<sup>225</sup> “Natur in dieser Betrachtungsart ist uns nichts anders als das freiwillige Dasein, das Bestehen der Dinge durch sich selbst, die Existenz nach eignen und unabänderlichen Gesetzen”. SCHILLER, Über naive und sentimentalische Dichtung, *op. cit.*, p. 694 (43). Acerca das variações do conceito de natureza em Schiller, sobre as quais o presente trabalho oferece apenas um esboço assistemático, ver: PINNA. “Die Natur selbst ist nur eine Idee des Geistes, die nie in die Sinne fällt”. Aporie e variazioni del concetto schilleriano di natura. In: PINNA, Giovanna *et al.* *Schiller e il progetto della modernità*. Roma: Carocci editore, 2006, p. 71 e ss.

<sup>226</sup> SCHILLER, Über naive und sentimentalische Dichtung, *op. cit.*, p. 700 (48).

<sup>227</sup> “Wir sind frei, und sie sind notwendig; wir wechseln, sie bleiben eins. Aber nur, wenn beides sich miteinander verbindet – wenn der Wille das Gesetz der Notwendigkeit frei befolgt und bei allem Wechsel der Phantasie die Vernunft ihre Regel behauptet, geht das Göttliche oder das Ideal hervor”. SCHILLER, Über naive und sentimentalische Dichtung, *op. cit.*, p. 695-696 (44).

a que se segue (ii) a *cisão pela arte* (como técnica), o processo civilizatório que separa entendimento e sentimento na natureza humana; e aponta para (iii) a *reconstituição*, como tarefa e finalidade do futuro, na forma do ideal. “Este caminho que os poetas modernos seguem é, de resto, o mesmo que o homem em geral tem de trilhar, tanto individualmente quanto no todo. A natureza o faz uno consigo; a arte o cinde e desune; pelo Ideal, ele retorna à unidade”.<sup>228</sup>

O agente da recondução à unidade, nos dois ensaios, é o poeta, considerado enquanto gênio, pela identidade do processo tanto em relação ao indivíduo quanto à sociedade, bem como por sua capacidade de escapar ao império da positividade. A relação entre o poeta e a natureza é constitutiva desta capacidade. O diagnóstico de Schiller sublinha o fato de que na sociedade moderna não há mais espaço para a natureza. Mas nas artes essa natureza originária é conservada. O poeta é, segundo o seu conceito, o *guardião da natureza*.<sup>229</sup> Na condição de sujeito, ele conserva em si tanto a presença do natural quanto da ingenuidade, do mesmo modo como os objetos designados no início do ensaio. Sua ingenuidade é ligada à sua infantilidade (*Kindlichkeit*), capaz de demonstrar o *direito* da natureza e o *erro* do artifício. O poeta-gênio desconhece regras, fraquezas e a perversidade, é guiado apenas pela natureza ou pelo instinto, seus “anjos protetores”, e triunfa sobre seu tempo auxiliado por seu interior. “Apenas ao gênio é dado estar sempre em casa fora do que é conhecido e *ampliar* a natureza sem *ir além* dela”.<sup>230</sup> Isso justifica que, mesmo em uma época como a moderna, com sua contrariedade à natureza, o gênio possa se guiar por essa natureza, independentemente das regras que regem a sociedade.<sup>231</sup>

Não se trata em seu caso, portanto, de ações arbitrárias, mas verdadeiramente de inspirações e sentimentos, que por estarem intimamente conectados à natureza harmônica, escapam à positividade, e podem recuperar aos contemporâneos a harmonia perdida. O gênio não é arbitrário, mas sim marcado pelo “que há de necessário e eterno na natureza humana”, pelas

<sup>228</sup> “Dieser Weg, den die neueren Dichter gehen, ist übrigens derselbe, den der Mensch überhaupt sowohl im einzelnen als im ganzen einschlagen muß. Die Natur macht ihn mit sich eins, die Kunst trennt und entzweiet ihn, durch das Ideal kehrt er zur Einheit zurück”. SCHILLER, Über naive und sentimentalische Dichtung, *op. cit.*, p. 718 (61).

<sup>229</sup> Schiller parte de uma proposição kantiana para desenvolver a relação entre o poeta e a natureza: “Gênio é a disposição inata do ânimo, por meio da qual a natureza dá a regra à arte”. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, *op. cit.*, § 46, B 182.

<sup>230</sup> “Nur dem Genie ist es gegeben, außerhalb des Bekannten noch immer zu Hause zu sein und die Natur zu *erweitern* ohne über sie *hinauszugehen*”. SCHILLER, Über naive und sentimentalische Dichtung, *op. cit.*, p. 704 (51).

<sup>231</sup> A figura inspirada pela natureza, no campo político, é retratada na peça *Wilhelm Tell*, de Schiller. Seu isolamento da sociedade, mesmo do bando de revoltosos, faz dele um “ser de exceção”, portador de forças originárias (*ein urkräftigen Heldenmensch*, dirá Goethe), próximo da natureza.

“leis originárias do espírito”. Ele guarda em si um espaço insondável de possibilidade, perante a estrutura rígida da realidade positiva. É nesse sentido que Schiller os considera guardiões da natureza: “Onde já não o possam ser completamente, onde já tenham experimentado em si mesmos a influência de formas arbitrárias e artificiais ou tenham tido de combatê-la, surgirão como *testemunhas* ou *vingadores* da natureza. *Serão* natureza ou *buscarão* a natureza perdida”.<sup>232</sup> Poder-se-ia pensar aqui nos românticos que, enquanto conscientes de sua indelével modernidade, perseguiram o incondicionado – verdadeiros “caçadores” de transcendência – por julgarem-no essencial à constituição do homem.

A relação do poeta com a sociedade, na descrição de Schiller, não é plenamente conflituosa, mas tampouco harmoniosa. Em todo caso, é marcada pela tensão identidade-diferença, pois o gênio poético sublinha a ausência da natureza na sociedade na relação de contraste com suas características próprias, como no caso de sua linguagem, cujo traço é o caráter genuíno, a simplicidade e a rigorosa verdade da expressão, uma linguagem ainda não contaminada pela distância entre cálculo e discurso que define os circunlóquios da civilização. O poeta dá a cada coisa o seu nome certo e usa do caminho mais curto para isso.<sup>233</sup> Há nas palavras poéticas algo como a herança de uma língua adâmica, que restaura ao verbo seu sentido originário, quando ele se encontra desviado nas convenções da vida social. Por outro lado, na medida em que a presença do poeta aponta para um vazio, que é sentido enquanto ausência, sua relação possui com a sociedade uma mínima identidade, a saber, a da origem comum.

Se a poesia se constitui como uma esfera autônoma, que escapa à positividade, e encontra suas raízes em uma natureza harmoniosa, qual sua relação com a obra política e com a análise da Modernidade como momento de cisão?

O projeto de *reconstituição da unidade do homem* é aqui o motivo central para Schiller. Reconstituir, no entanto, não tem em suas reflexões o sentido de um *retour à la nature*. Não deixa dúvida disso a crítica feita a Rousseau em *Poesia ingênua e sentimental*. Sua análise do autor de *La Nouvelle Heloïse* constata um poeta de sensibilidade aguçada e pensamento

---

<sup>232</sup> “Wo sie dieses nicht ganz mehr sein können und schon in sich selbst den zerstörenden Einfluß willkürlicher und künstlicher Formen erfahren oder doch mit demselben zu kämpfen gehabt haben, da werden sie als die *Zeugen* und als die *Rächer* der Natur auftreten. Sie werden entweder Natur *sein*, oder sie werden die *verlorene suchen*”. SCHILLER, Über naive und sentimentalische Dichtung, *op. cit.*, p. 712 (57). Nessa passagem, Schiller define pela primeira vez o poeta ingênuo e o sentimental. Esta diferenciação, ainda que de extrema importância, escaparia ao nosso objetivo neste momento.

<sup>233</sup> SCHILLER, Über naive und sentimentalische Dichtung, *op. cit.*, p. 707 (53).

profundo, mas que falha em instaurar entre estas duas dimensões o jogo poético. Com isso, o ideal que apresenta à humanidade privilegia as limitações do homem, mas considera pouco suas potencialidades. O resultado final disso é a decisão de se livrar do conflito, e não de superá-lo: Rousseau prefere conduzir a humanidade à “uniformidade sem espírito do primeiro estado”, e rebaixar a meta do ideal.<sup>234</sup>

É importante observar, nesse ponto, a diferença entre natureza e ideal.<sup>235</sup> Schiller julga impossível o retorno ao estado de natureza. A crítica cultural já havia demonstrado que a formação de cisões era inexorável na história da civilização. No estado cultural, a harmonia que na natureza pura existia entre sentir e pensar já não existe *realmente*. Mas isso não significa que ela não exista *idealmente*. A harmonia pode existir como *unidade moral*, isto é, não mais como “um fato da vida”, mas como “um pensamento que deve ser realizado”.<sup>236</sup> Natureza, nesse sentido, diz respeito a um estado de harmonia original, e, enquanto ideal, significa a existência da ideia de harmonia *no* pensamento.

O conceito de poesia em Schiller permite esclarecer um pouco mais seu projeto poético-político, em ligação aos estados natural e cultural. Poesia, ele enuncia, é “dar à humanidade a sua expressão mais completa possível”.<sup>237</sup> Esse conceito se manifesta de modos diferentes na natureza e na cultura. Em uma sociedade em relação ainda harmônica com a natureza – como seria a Grécia clássica – o poeta, para dar expressão à humanidade, deve *imitar a realidade*, ao passo em que no estado de cisão com a natureza – o caso da época moderna – o que constitui o poeta é “a elevação da realidade ao Ideal ou, o que dá no mesmo, é a *exposição do Ideal*”.<sup>238</sup>

É central para a relação entre estética e ética o modo como, por meio do conceito de ideal, a poesia se relaciona com a sociedade. Isso é retomado por Schiller com um explícito caráter político em *A educação estética do homem*. Por meio do conceito de ideal, abre-se espaço ao artista pedagogo e político. Enquanto o artista mecânico e o artista do belo usam, cada qual à sua maneira, da violência para modelar a matéria de sua obra, o artista pedagogo e político tem o

<sup>234</sup> SCHILLER, Über naive und sentimentalische Dichtung, *op. cit.*, p. 733 (72).

<sup>235</sup> Segundo Suzuki, o conceito de “ideal” em Schiller possui um duplo significado: é, por um lado, uma ideia inalcançável, uma tarefa imposta pela razão e, por outro, um modelo, no sentido de que se atribui, por exemplo, aos artistas gregos para a arte moderna. SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem: numa série de cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2011, p. 138. Cf. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, *op. cit.*, A 312 e ss.

<sup>236</sup> SCHILLER, Über naive und sentimentalische Dichtung, *op. cit.*, p. 717 (61).

<sup>237</sup> SCHILLER, Über naive und sentimentalische Dichtung, *op. cit.*, p. 717 (61).

<sup>238</sup> SCHILLER, Über naive und sentimentalische Dichtung, *op. cit.*, p. 717 (61).

homem, ao mesmo tempo, como material e tarefa de sua arte. “Aqui o fim retorna à matéria, e é somente porque o todo serve às partes que as partes devem submeter-se ao todo”. Se o homem é objeto dessa modalidade de arte, se ele é a matéria que deve ser plasmada para formar a obra, é certo que isso não poderá se dar com o sacrifício da sua essencialidade própria; neste caso, o objetivo do artista não é simplesmente o efeito ilusório sobre os sentidos daquele que observa a obra, mas é a obra em sua “essência interna” – o homem, pois, é tanto material quanto tarefa de sua arte.<sup>239</sup>

Ora, todo artista deve conhecer profundamente o material de sua obra, como condição de que sua ação sobre ele possa aproximar-se ao máximo da perfeição de sua ideia. Na medida em que o homem é matéria para a arte, também o artista pedagogo e político precisa conhecer a constituição de sua essência. Nesse sentido, a famosa teoria antropológica dos impulsos, desenvolvida nas *Cartas*, poderia ser vista como a busca pela compreensão desse material, e certamente é a base sobre a qual pode ser formulada uma educação estética de influência política.

Segundo Schiller, a natureza humana é composta por dois impulsos. Por um lado, um impulso sensível, que liga o homem à vida, à sensibilidade e realidade, que se enraíza no âmbito de sua existência finita; por outro, um impulso formal, que se liga à lei e à natureza racional do homem, que domina o âmbito da eternidade. Enquanto o *sentimento* se liga ao primeiro impulso, o *pensamento* se liga ao segundo.<sup>240</sup> Estes dois impulsos, embora se fundem em domínios diferentes, tendem a extrapolar suas jurisdições e a subjugar um ao outro. Esta é a raiz transcendental das distorções que se verificam no mundo da cultura. A crítica ao homem formado pela *Aufklärung* deriva exatamente do diagnóstico de sua particularização, o homem cujos “princípios destroem seus sentimentos”, uma vez que um dos impulsos – o formal, que diz respeito ao pensamento – possui total prioridade e aniquila o outro. A sensibilidade é eliminada da formação do homem ilustrado.

Assim, a tarefa da cultura é harmonizar esses dois impulsos, assegurando a salvaguarda de ambos. Nas palavras de Schiller, sua incumbência tem dois lados: “em primeiro lugar, resguardar a sensibilidade das intervenções da liberdade; em segundo lugar, defender a personalidade contra o poder da sensibilidade. A primeira ela realiza pelo cultivo da faculdade sensível; a outra, pelo

<sup>239</sup> SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, *op. cit.*, p. 578 (30).

<sup>240</sup> SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, *op. cit.*, p. 604-605 (60).

cultivo da faculdade racional”.<sup>241</sup> Abre-se aqui espaço para uma reforma do Esclarecimento, que busca equilibrar o homem em suas duas dimensões, corrigindo o inchaço do impulso formal.

Ainda que as *Cartas* deixem claro que esses dois impulsos correspondem à totalidade da natureza humana<sup>242</sup>, emerge de sua determinação recíproca um terceiro impulso, que é denominado *lúdico*. Assim como a determinação recíproca exposta por Fichte na *Doutrina-da-Ciência* permite a unificação de contrários por meio da atividade sintética que instaura um novo termo na relação, o terceiro impulso surge como uma via de união da sensibilidade e do pensamento, princípios que na natureza humana tendem a suprimir um ao outro e por isso encontram-se, de início, opostos. Se o impulso sensível tende a suprimir o impulso formal, e o impulso formal tende a suprimir o impulso sensível – resultando assim nas distorções do embotamento das sensações e do esmorecimento das forças do pensamento e da vontade, no constrangimento da natureza e da razão –, na determinação recíproca cada impulso *limita* o outro *sem suprimi-lo* e, ao mesmo tempo, permite que ele atinja sua *máxima atividade*. Nessa síntese, o impulso lúdico exprime a totalidade do homem, e por essa razão Schiller afirma que o homem somente é homem pleno enquanto joga.<sup>243</sup> Ao usar o termo “lúdico” para distinguir este impulso, ele tem em vista aproveitar-se do campo de sentido cotidiano que é conferido ao jogo: pois o jogar é exatamente a atividade que possui regras (todo jogo tem suas normas), mas que se dá de modo livre, sem o constrangimento da obediência à regra. Se aqui nos lembrarmos das odes de Píndaro aos atletas olímpicos, veremos que a disputa pela excelência nos jogos levava cada homem ao seu limite, não devido à coerção externa ou interna, mas pelo próprio movimento do jogo e pelo desejo de glória. Há uma espontaneidade no jogo que escapa à necessidade e ao arbítrio, e essa espontaneidade do lúdico é um espelho para a constituição do homem, na medida em que o liberta do constrangimento em direção à abertura para a realização de suas potencialidades.<sup>244</sup> Ao combinar sensibilidade e razão, finito e infinito, o impulso lúdico se apresenta como o elemento capaz de *restituir ao homem sua humanidade*, isto é, a conquista de

---

<sup>241</sup> “Ihre Geschäft ist also doppelt: *erstlich*: die Sinnlichkeit gegen die Eingriffe der Freiheit zu verwahren: *zweitens*: die Persönlichkeit gegen die Macht der Empfindungen sicherzustellen. Jenes erreicht sie durch Ausbildung des Gefühlvermögens, diese durch Ausbildung des Vernunftvermögens”. SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, *op. cit.*, p. 608 (64).

<sup>242</sup> SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, *op. cit.*, p. 606 (63).

<sup>243</sup> SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, *op. cit.*, p. 618 (76).

<sup>244</sup> A referência filosófica para a presença do jogo é, naturalmente, a terceira crítica kantiana: KANT, *Kritik der Urteilskraft*, *op. cit.*, § 9, B 28-29. Sobre a teoria dos impulsos em Schiller, ver ainda: SÜSSEKIND, Pedro. O impulso lúdico: Sobre a questão antropológica em Schiller. *Artefilosofia*. Ouro Preto, nº 10, 2011, p. 11-20.

seu ser enquanto homem, para além de qualquer limitação. Em Schiller, essa reconciliação dos contrários no lúdico é o que caracteriza a beleza<sup>245</sup>, do mesmo modo como seu conceito de poesia corresponde à expressão mais completa possível da humanidade. O homem verdadeiramente cultivado é aquele que se distingue por essa recomposição através da relação harmônica entre os opostos.<sup>246</sup>

É da restituição dessa harmonia – da qual o impulso lúdico é o corolário – que nasce a ideia de uma *liberdade* concedida pela *cultura estética*, conceito enunciado por Schiller na vigésima primeira carta e que estabelece a fronteira entre estética e obra política. A ausência de liberdade do homem provém precisamente de sua submissão à coerção<sup>247</sup> – por um lado, a coerção unilateral da sensação e, por outro, a da legislação exclusiva da razão no pensamento. Somente a educação estética pode recuperar essa liberdade, pois na medida em que reconcilia o homem, garante a ele a plena abertura a suas potencialidades. Essa liberdade, por isso, se diferencia da liberdade no sentido kantiano, que é encontrada necessariamente no homem enquanto inteligência, uma vez que aquela se funda – assim é dito na importante nota que encerra a carta XIX – na natureza *mista* do homem, e não desconsidera ou reprime a sensibilidade em sua constituição própria. “Quando age exclusivamente pela razão, o homem prova uma liberdade da primeira espécie; quando age racionalmente nos limites da matéria e materialmente, sob leis da razão, prova uma liberdade da segunda espécie”.<sup>248</sup>

O processo de restituição da liberdade pela via estética encontra-se no ponto de chegada da cultura, como uma *infinitude plena*. Enquanto no estado natural o homem é caracterizado por uma *infinitude vazia*, a ausência de qualquer determinação de seu ser por *falta*, na infinitude plena se dá o oposto: o homem, por combinar em si todas suas determinações na totalidade de sua humanidade, encontra-se sem quaisquer limitações de seu ser e é, portanto, *livre*. Justamente por

<sup>245</sup> SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, *op. cit.*, p. 614 (73).

<sup>246</sup> SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, *op. cit.*, p. 579 (31).

<sup>247</sup> No ensaio *Sobre o sublime*, Schiller define o homem como o “ser que quer”. Uma vez que a vontade é o elemento definidor da humanidade, toda violência – que é a determinação externa da vontade – torna-se uma anulação do humano. Observa-se como o problema da coerção é central em seu pensamento e, em conexão com as *Cartas*, nota-se que a coerção pode também ser *interna* ao homem, como no caso do homem bárbaro e do selvagem. A tarefa da cultura, portanto, na medida em que liberta da coerção, liga-se à realização das potencialidades do homem: “A cultura deve pôr o homem em liberdade e auxiliá-lo a preencher por completo o seu conceito. Portanto, ela deve torná-lo capaz de afirmar sua vontade, pois o homem é o ser que quer”. SCHILLER, Friedrich. *Do sublime ao trágico*. Trad. Pedro Sússekind e Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 55-56.

<sup>248</sup> “Dadurch, daß der Mensch überhaupt nur vernünftig handelt, beweist er eine Freiheit der ersten Art, dadurch, daß er in den Schranken des Stoffes vernünftig und unter Gesetzen der Vernunft materiell handelt, beweist er eine Freiheit der zweiten Art”. SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, *op. cit.*, p. 631 (95).

sua liberdade consistir na ausência de limites e restrições, Schiller afirma que no estado estético (*ästhetischer Zustand*) o homem é *zero*, isto é, é plenamente potente em virtude da ausência de determinações particulares.<sup>249</sup> A arte, portanto, “não realiza, isoladamente, fins intelectuais ou morais, não encontra uma verdade sequer, não auxilia nem mesmo o cumprimento de um dever, e é, numa palavra, tão incapaz de fundar o caráter quanto de iluminar a mente”.<sup>250</sup> A arte não serve a uma determinada ideologia ou a qualquer orientação oriunda de uma instância externa a ela mesma. Ela não se deixa instrumentalizar por finalidades espúrias, sem que sua característica própria seja perdida. Embora ela possua uma ligação intrínseca com a liberdade, claro está que nas *Cartas* seu domínio é absolutamente autônomo. O que a arte garante ao homem não é uma determinação qualquer de seu caráter, algo como uma “arte didática” que o ensine máximas morais, mas é a plena potencialidade de “pela *natureza* fazer de si mesmo o que quiser”, isto é, “a liberdade de ser o que deve ser”.<sup>251</sup> É interessante neste ponto observar que a expressão “natureza humana” talvez deva ser utilizada, no caso do pensamento schilleriano, entre aspas, já que a natureza do homem não revela nenhuma determinação dada previamente, não há nela propriamente um conteúdo quidativo; o que o homem atinge nesta “infinitude plena” é o que há de mais simples e mais difícil: a apropriação de *si mesmo*, que é exatamente esta “liberdade de ser o que deve ser”.

Fica claro, ao mesmo tempo, que esta não é a liberdade política pela qual o século de Schiller tanto lutou. A beleza consiste na liberdade, e portanto a liberdade estética, enquanto restitui ao homem sua humanidade é, na verdade, a *condição de possibilidade* daquela outra liberdade.<sup>252</sup> Assim se explica a sentença do início das *Cartas*, segundo a qual “para resolver na experiência o problema político é necessário caminhar através do estético, pois é pela beleza que se vai à liberdade”. Desta preponderância deriva o caráter fundamental de uma educação estética para a vida política da Modernidade – a *Bildung* necessária à consecução do projeto moderno. Em virtude disso, Schiller afasta toda a possibilidade de uma arte didática ou corregedora da

<sup>249</sup> SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, *op. cit.*, p. 635 (101).

<sup>250</sup> SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, *op. cit.*, p. 635 (102).

<sup>251</sup> Beiser mostra o caminho argumentativo de Schiller na forma do seguinte silogismo: *i*) a beleza consiste na totalidade, isto é, na realização plena dos impulsos sensível e formal (argumento das cartas XI-XV); *ii*) a totalidade, *qua* plena realização dos impulsos sensível e formal, consiste na liberdade (definição de liberdade ao final da carta XIX); *ergo iii*) a beleza consiste na liberdade. BEISER, Frederick. *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*. Oxford: Clarendon Press, 2005, p. 153.

<sup>252</sup> Ver, por exemplo, a carta a von Augustenburg: “O uso que ela [a geração de revolucionários] fez e faz deste grande presente do acaso demonstra incontestavelmente (...) que aquele, a quem ainda falta muito para a liberdade *humana*, ainda não está maduro para a liberdade *civil*.” SCHILLER, Carta de 13 de Julho de 1793..., *op. cit.*, p. 82.

moral<sup>253</sup>, em que o artista se coloca como um sábio detentor do conhecimento a ser transmitido aos seus contemporâneos. De modo similar a Herder, o homem da arte jamais assume o papel de “ideólogo”, no sentido de ditar um conteúdo específico – uma moral, uma doutrina religiosa ou política – a seus contemporâneos. O artista genuíno, em sua condição de criador, não se foca na *matéria*, mas sim na *forma*, pois somente a forma atinge o todo do homem.<sup>254</sup> No caso do artista pedagogo e político, sua obra de arte é o próprio homem, na medida em que produz nele o estado estético, garantindo-lhe a posse de suas próprias potencialidades. Em certo sentido, para aqueles que pensam todo e qualquer valor a partir do resultado e dos efeitos, a beleza gerada no estado estético pode parecer inútil, pois não contribui diretamente para a produção de uma boa ação ou de uma proposição verdadeira. Mas sua contribuição é mais profunda: a indeterminação do estado estético restaura no homem a liberdade, a liberdade de fazer de si aquilo que quiser.

Assim, a liberdade estética tem em comum com a natureza a restauração da harmonia original no homem. Podemos retomar aqui aqueles versos iniciais, nos quais Hölderlin invoca a tarefa do poeta, dizendo que a ele cabe “permanecer com a cabeça descoberta / baixo as tormentas de Deus, / empunhar com a própria mão / o raio mesmo do pai e / entregar ao povo, envolto / no canto, o dom celeste”. O poeta é aquele que está entre homens e deuses, que enfrenta com fortaleza a visão terrível do divino para verter o fogo celestial no canto que entoia a seus contemporâneos. Sua luta perante o abismo é a luta por empunhar este raio avassalador que lhe ameaça com a morte, mas que é também a essência de sua poesia. Se o poeta se apropria, se toma com suas mãos esta força divina, é ao seu povo que ele a dirigirá com seu canto. O canto realiza a ponte entre o divino e o humano, e *nele* o povo recebe o dom celeste, a partir *dele* pode o povo beber do fogo celeste sem perigo. Em Schiller, o artista enfrenta a missão de formar o homem através da arte, de nele despertar a capacidade para a humanidade, para o ser próprio do homem. Esse é o dom celeste que, no canto, a arte pode entregar ao povo, como um dom através do qual é conquistada a *liberdade* enquanto *possibilidade*. Por meio da educação estética aquilo que se ganha é a plena capacidade para a ação e o pensamento, ao se restaurar no homem sua potencialidade de ser aquilo que deve ser. É certo que a conquista da liberdade estética significa para os homens e para o povo a capacidade de autodeterminação, de autocriação, e é nesse sentido que a resolução do problema político passa pelo estético, pois aquilo que se aufere no

<sup>253</sup> SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, *op. cit.*, p. 640 (108).

<sup>254</sup> SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, *op. cit.*, p. 639 (107).

estético é a capacidade para a criação no interior da história, a restituição da historicidade. Embora isso signifique uma superação da natureza – para sempre perdida –, significa, também, a recuperação de algo que lhe era próprio sob o modo de uma segunda criação:

Não é, portanto, mera licença poética, mas também um acerto filosófico, chamarmos a beleza nossa *segunda criadora*. Pois embora apenas torne possível a humanidade, deixando à nossa vontade livre o quanto queremos realizá-la, a beleza tem em comum com nossa criadora original, a natureza, o fato de que nos concede nada mais senão a *capacidade para a humanidade*, deixando o uso da mesma depender da determinação de nossa própria vontade.<sup>255</sup> [grifos meus]

A beleza consiste na liberdade, e a liberdade não torna nem necessário nem efetivo um caminho. Torna-o, sim, possível, abrindo o horizonte no qual, sem a alienação ou a coerção sobre aquilo que lhe é próprio, a vontade pode determinar-se por si mesma. Se a natureza nos cria enquanto homens, a beleza nos cria novamente despertando em nossa predisposição para humanidade – perdida nos estados de determinação em que o homem se encontra – o estado ou a condição de ilimitação estética no qual se experimenta a plena capacidade, própria do ser do homem.<sup>256</sup>

Schiller eleva este conceito de liberdade, nas últimas cartas, à esfera da vida comum, à realidade objetiva do Estado. De modo coerente, o *Estado estético ideal*<sup>257</sup> ali apresentado corresponde ao conceito de liberdade estética. No seu interior, as relações intersubjetivas são

---

<sup>255</sup> “Es ist also nicht bloß poetisch erlaubt, sondern auch philosophisch richtig, wenn man die Schönheit unsre zweite Schöpferin nennt. Denn ob sie uns gleich die Menschheit bloß möglich macht und es im übrigen unserm freien Wille anheimstellt, inwieweit wie sie wirklich machen wollen, so hat sie dieses ja mit unsrer ursprünglichen Schöpferin, der Natur, gemein, die uns gleichfalls nichts weiter als das Vermögen zur Menschheit erteilte, den Gebrauch desselben aber auf unsere eigene Willensbestimmung ankommen läßt”. SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, *op. cit.*, p. 636 (102-103).

<sup>256</sup> SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, *op. cit.*, p. 667 (134). Os reflexos dessa visão libertadora da arte podem ser visto na teoria dos gêneros de *Poesia ingênua e sentimental*. O idílio corresponde à apresentação poética do ideal de humanidade, que inspira o homem inserido na cultura: “Que se imponha como tarefa um idílio que realize a inocência bucólica mesmo nos indivíduos de cultura (...); numa palavra, um idílio que conduza ao *Elísio* o homem que já não pode retornar à *Arcádia*”. SCHILLER, Über naive und sentimentalische Dichtung, *op. cit.*, p. 750 (87).

<sup>257</sup> *Ideal* tem aqui um sentido próprio, já abordado na nota 235, que ganha contornos utópicos ao final das *Cartas*. O Estado estético é comparado à “pura igreja” e à “pura república”. Contudo, não se trata de uma vã esperança, à qual associamos contemporaneamente o conceito de “utopia”, mas de uma ideia regulativa. O ideal não é, pois, um estágio postergado para um futuro incerto, mas uma tarefa que se impõe à razão e que, em virtude da separação entre idealidade e realidade, é uma “tarefa infinita” (*Unendliche Aufgabe*). “Um infinito (...) do qual pode aproximar-se mais e mais no curso do tempo sem jamais alcançá-lo” (p. 612 (69)). A tese de um “futuro aberto” de Koselleck – ou seja, a abertura para um futuro, no qual algo novo se estabelecerá e cuja aproximação permanece como uma tarefa – encontra correspondência com este conceito, que Schiller toma de Fichte e Kant. Ver a teoria do ideal na *Doutrina-da-Ciência*: FICHTE, *Wissenschaftslehre 1794*, *op. cit.*, p. 261, 269, 304, 306. Também: KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, *op. cit.*, A 315.

descritas como *forma*, na qual um homem está diante do outro como objeto do livre jogo, livre de coerções. Por isso, sua lei fundamental é “*dar liberdade através da liberdade*”.

O Estado estético se distingue do Estado dinâmico e do Estado ético. Estas duas formas já haviam sido apresentadas ao início, na terceira carta.<sup>258</sup> No Estado dinâmico, a vida comum é tornada possível na medida em que a natureza é domada pela natureza. Dinâmico (*dynamisch*) liga-se à força, que é aqui o elemento principal na limitação da ação de um homem por outro. A força pode ser tanto a necessidade que dirige os indivíduos a se relacionarem uns com os outros, quanto coerção usada para assegurar a lei. O Estado dinâmico diz respeito à ação externa dos indivíduos, e não à sua intenção ou ao seu caráter. Nesse sentido, tal Estado possui uma singular correspondência com o Estado do liberalismo.<sup>259</sup>

O Estado ético, por outro lado, torna a vida comum necessária submetendo a vontade individual à geral. Beiser alude ao fato de que o Estado ético se inspira diretamente naquilo que Kant chama de “reino dos fins”, uma reunião sistemática de seres racionais diversos sob leis comuns. O princípio de autonomia é aquilo que dá o vínculo entre homens nessa forma de Estado, e isso significa que nele cada qual é um legislador. Ao mesmo tempo, importa aqui não apenas a ação (como no Estado dinâmico), mas também a intenção. Os homens encontram-se vinculados pelo imperativo categórico.<sup>260</sup> Se o homem é considerado enquanto *ser físico* no Estado dinâmico, no Estado ético ele é *ser racional*.

Ora, o que Schiller procura é uma forma de Estado que se articule com a totalidade do homem exposta nas *Cartas*, e justamente o Estado estético corresponde a isso: ao contrário das outras formas de Estado, ele é aquele que “executa a vontade do todo mediante a natureza do indivíduo”. Apenas o Estado estético concilia o universal e o individual, sem introduzir com isso a submissão de uma dimensão à outra. Somente a beleza pode dar ao homem um caráter sociável, pois o conduz à sociabilidade não por meio do constrangimento da necessidade ou da lei, mas pela própria harmonia consigo mesmo. Isso significa que a participação na vida comum não se dá por meio senso de obrigação ou do interesse pessoal, mas por meio da inclinação, enquanto manifestação da totalidade do caráter humano. “Somente a bela comunicação unifica a sociedade,

<sup>258</sup> Ver o comentário de Riedel nas obras completas: In: SCHILLER, *Sämtliche Werke. Band V, op. cit.*, p. 1231; BEISER, *Schiller as Philosopher, op. cit.*, p. 162.

<sup>259</sup> Essa aproximação é feita por Beiser, que sublinha a crítica ao Estado dinâmico para afastar Schiller do liberalismo e aproximá-lo da tradição republicana. BEISER, *Schiller as Philosopher, op. cit.*, p. 161-162.

<sup>260</sup> BEISER, *Schiller as Philosopher, op. cit.*, p. 163.

pois refere-se ao que é comum”.<sup>261</sup> A ligação não se dá pela força ou pela lei, mas pelo *gosto*.<sup>262</sup> Beiser afirma que Schiller tem aqui em vista algo como o patriotismo, não enquanto paixão cega, natural e patológica pela nação, mas em conexão com a tradição republicana, enquanto a base afetiva da associação civil.<sup>263</sup>

Em que pese a idealidade do Estado estético, tarefa perto de utópica ou infinita, da qual se pode aproximar no decurso do tempo sem jamais cumpri-la, não obstante até mesmo a quase inexistência de sua materialidade, com exceção de “alguns poucos círculos eleitos”, é notável que no projeto das *Cartas* a educação pela arte transponha o domínio da singularidade humana para aspirar à transfiguração das relações intersubjetivas a partir da conquista da totalidade do homem. A *Bildung* nunca é formação de um único homem para si mesmo em sua esfera privada; ela é sempre formação da vida comum, do mundo circundante enquanto mundo histórico. Se a educação estética pode conceder ao homem a conquista de sua plena potencialidade, a “liberdade de ser o que deve ser”, claro está que esta liberdade estética não é tão somente a liberdade individual, particular, mas transpõe-se em um Estado que não oprime o homem, e que redimensiona as relações segundo máxima do “dar liberdade através da liberdade”. A poesia reassume nisso sua vocação política, não como ideologia que traça e tutela os caminhos da existência, mas como elemento fundamental na consecução da liberdade para ditar tais caminhos. O caráter revolucionário da arte está na abertura de possibilidades, no ganho de um horizonte vasto, a partir do qual uma existência pode tomar a decisão de seu futuro. A resolução do problema político passa pelo estético, pois no estético emerge um conceito mais originário de liberdade, que se encontra necessariamente pressuposto à liberdade propriamente política.

Com isso, ganhamos o espaço necessário para adentrar o Romantismo em seu projeto político. Ao reconstruir alguns aspectos do pensamento de Herder, Fichte e Schiller, nossa intenção não é, de modo algum, que tais questões esgotem aqui suas possibilidades: cada uma

---

<sup>261</sup> SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, *op. cit.*, p. 667 (134).

<sup>262</sup> Embora não seja possível aprofundar este ponto no momento, é digno de nota que Hannah Arendt tenha visto na terceira Crítica de Kant a raiz da filosofia política (não escrita) deste, e que o juízo enquanto *juízo de gosto* tenha nisso um papel central. O juízo de gosto se dá em um mundo que é um mundo compartilhado, intersubjetivo. Há no gosto o germen da comunidade: “o juízo, e especial o juízo de gosto, sempre se reflete sobre os outros e seu gosto respectivo, ele leva em conta seus possíveis juízos. Isso é necessário, porque enquanto ser humano eu não posso viver fora da companhia dos homens. Eu julgo enquanto um membro dessa comunidade e não enquanto membro de um mundo suprassensível, talvez habitado por seres dotados de razão mas não com o mesmo aparato sensível”. ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992, p. 67-68.

<sup>263</sup> BEISER, *Schiller as Philosopher, op. cit.*, p. 164.

delas mereceria um estudo próprio que, no entanto, escaparia ao objetivo do presente trabalho. Também não seria o caso de firmá-las como um ponto médio e ainda incompleto, ao qual se seguiria necessariamente, como ponto de chegada, o pensamento romântico. Neste caso, introduziríamos a partir do exterior uma teleologia que somente faria obscurecer seus traços constitutivos e suas diferenças em face do Romantismo. Por fim, tampouco pretendemos aqui esgotar a esfera de influências a agir sobre a formação da constelação de Jena, que, sem sombra de dúvida, ultrapassa em muito estes três autores. Se aqui falamos em prenúncios, naquilo que de algum modo já anuncia o Romantismo e, especificamente, sua relação com a dimensão do político, o que se encontra em jogo é o delineamento do horizonte no interior do qual foi possível à constelação romântica colocar suas próprias questões e, frente a um diagnóstico da Modernidade, propor uma relação da arte com a vida comum que traria em si a possibilidade de rearticulação das relações humanas. Justamente este conjunto de problemas é o que nos cabe agora enfrentar.

## 2. O NOVO TEMPO: MITOLOGIA E FORMAÇÃO EM FRIEDRICH SCHLEGEL

No último ano do século XVIII, Novalis elaborou alguns comentários e notas a um conjunto de pensamentos escritos por Friedrich Schlegel, posteriormente publicados na *Athenäum* sob o título de *Ideias*. Destaca-se entre eles o comentário final, no qual ele se dirige diretamente ao autor, não sem recorrer a um tom messiânico e enigmático:

A Júlio. Se há alguém que convém e nasceu para apóstolo em nossa época, este é você. Você será o Paulo da nova religião que por toda parte irrompe – um dos primeiros da nova era – da era religiosa. Com essa religião se inicia uma nova história mundial. Você entende os mistérios da época – sobre você a revolução efetuou o que tinha de efetuar ou, antes, você é um membro invisível da revolução sagrada que surgiu na terra como um Messias no plural. Um sentimento esplêndido me vivifica ao pensar que é meu amigo e que dirigiu a mim essas palavras mais íntimas. Sei que em muitas coisas somos um e creio que o somos inteiramente, porque uma única esperança, uma única nostalgia é nossa vida e nossa morte.<sup>264</sup>

Essa passagem contém em si uma miríade de motivos caros aos românticos, e em um curto espaço resume pontos fundamentais da colaboração mantida durante uma década fulgurante entre Schlegel, Novalis, Schleiermacher e outros integrantes da constelação romântica, sob a forma daquilo que chamavam de *sinfilosofia*. De início, devemos buscar suspender nossos preconceitos a respeito do que, neste comentário, é denominado “religião”. Como veremos, se aí se fala em “nova religião”, em “era religiosa” e, ainda, em uma “revolução sagrada”, o que se encontra em jogo está muito distante da regressão ao dogma cego de uma religião positiva, da fuga do mundo mediante a fé na outra vida, ou mesmo da alienação da liberdade à estrutura hierárquica de uma igreja. A tônica da interpretação deve, a princípio, concentrar-se muito mais no que há de *novo* nessa expressão, em sua abertura ao futuro: no fato de que nela se anuncia uma *nova* religião, própria a uma *nova* era, que nisso se inicia uma *nova* história mundial, e que isso se dá, justamente, em razão da *revolução* sagrada que então surgia.

<sup>264</sup> “An Julius. Wenn irgend jemand zum Apostel in unsrer Zeit sich schickt, und geboren ist, so bist du es. Du wirst der Paulus der neuen Religion seyn, die überall anbricht – einer der Erstlinge des neuen Zeitalters – des Religiösen. Mit dieser Religion fängt sich eine neue Weltgeschichte an. Du verstehst die Geheimnisse der Zeit – Auf dich hat die Revolution gewirkt, was sie wirken sollte, oder du bist vielmehr ein unsichtbares Glied der heiligen Revolution, die ein Messias im Pluralis, auf Erden erschienen ist. Ein herrliches Gefühl belebt mich in dem Gedanken, daß wir in vielen Eins sind und glaube, daß wir es durchaus sind, weil Eine Hoffnung, Eine Sehnsucht unser Leben und unser Tod ist”. NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Randbemerkungen zu Friedrich Schlegels ‘Ideen’. In: MÄHL, Hans-Joachim (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band 2): Das philosophisch-theoretische Werk*. München: Carl Hanser Verlag, 1978, p. 729. Júlio é a “máscara” de Friedrich Schlegel em seu romance *Lucinde*, à qual Novalis faz referência.

A autocompreensão dos românticos se caracteriza por essa convicção do viver e do anunciar um *novo tempo*. De que aquilo que se exprime em seus fragmentos e na poesia não é meramente a idiosincrasia de um sujeito, mas a expressão do Espírito do tempo. E este tempo, que se define por eventos marcantes como a Revolução Francesa e a filosofia crítica, manifestava algo de radicalmente diverso em relação às eras passadas, algo que encontrava naquele período seu ponto de início, talvez ainda de modo pouco claro, mas que certamente não guardava a opção de um retorno ao porto seguro do que até então houvera sido. Essa percepção se faz presente também entre seus contemporâneos; Hegel, embora com uma finalidade muito distinta, afirmaria alguns anos depois algo semelhante no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, ao dizer: “Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e transição para um novo período. O Espírito rompeu com o mundo de até então em sua existência e seu representar, e está a ponto de submergi-lo no passado, no trabalho de sua transformação”.<sup>265</sup> A história do Espírito nunca repousa, mas está sempre tomada pelo movimento; contudo, há um instante no qual esse movimento de transformação *quantitativa* alcança seu ponto de saturação, e irrompe então uma transformação *qualitativa*, no interior da qual se dá o clarão da imagem de um novo mundo. Há, entre os românticos, a consciência plena de tal salto qualitativo, do início de uma “nova história mundial”. Poder-se-ia dizer que o “novo” se apresenta aí como a conjunção de uma série de fatores, desde o sentido histórico, que já em Herder se faz presente, até a crise da fundação política oriunda do período revolucionário, ou mesmo a mudança radical de paradigma proporcionada pela crítica kantiana; mas o certo é que dificilmente a reunião de elementos explicaria a irrupção dessa “novidade” que marca a partir de então, cada vez com maior peso, o caminho do pensamento ocidental, e que tem no Romantismo uma de suas primeiras e mais veementes testemunhas.

Embora o comentário de Novalis às *Ideias* de Schlegel confira um papel exemplar à religião, é na *arte* que os românticos identificarão a manifestação fundamental da existência humana que corresponderá ao modo de ser deste novo de tempo. Nos fragmentos da *Athenäum*, o elemento articulador da crítica e do projeto é o ideal de uma poesia universal progressiva, mediante a qual a vida comum deveria ser transfigurada. A partir de 1799, com a publicação e

---

<sup>265</sup> “Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung”. HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes (Werke 3)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1986, p. 18.

recepção dos discursos *Sobre a religião* de Schleiermacher, há o deslocamento do discurso romântico, antes voltado primordialmente ao poético, à dimensão do sagrado e do religioso, que culminará nas *Ideias*, de Schlegel, e em *Cristandade ou Europa*, de Novalis. Seria um engano, contudo, compreender tal deslocamento como um abandono da centralidade da arte para o pensamento romântico. Pois a expressão religiosa aparece sempre como uma manifestação daquela potencialidade que, desde o início da *Athenäum*, era conferida à arte. É por meio de ambas que a exigência de formação do homem será levada a cabo, de modo que, se há a presença de tal elemento religioso, este não deve ser visto como uma modulação das religiões históricas, mas enquanto algo próximo a uma *religião da arte*. No entanto, isso só poderá ser realmente demonstrado mediante a reconstrução do pensamento do Primeiro Romantismo.<sup>266</sup>

Devemos, com isso, nos perguntar: em que consiste essa “revolução sagrada”? Qual o papel que nela possuem a arte e a religião? E, principalmente: como se apresenta a visão política dos românticos no interior dessa revolução? Tais questões serão enfrentadas nos próximos dois capítulos, primeiro no que diz respeito ao pensamento de Friedrich Schlegel e, em seguida, nos escritos de Novalis; cada qual revelará uma faceta dessa revolução.

Iniciaremos este capítulo sobre Schlegel com sua recepção da filosofia fichteana. Como já aludimos anteriormente, a recepção da *Doutrina-da-Ciência*, se não determina inteiramente o pensamento romântico, como afirma grande parte da tradição desde Hegel, é sem dúvida essencial para compreendê-lo em seus desdobramentos. Desse modo, adentraremos a partir de tal recepção em aspectos fundamentais do pensamento de Schlegel: sua crítica à possibilidade de conhecimento filosófico de um fundamento absoluto e o desenvolvimento do conceito de ironia como decorrência de tal impossibilidade. A própria filosofia aparece então como “nostalgia do infinito”. No interior de tal pensamento, a arte passa a ter uma função primordial, na medida em que habilita, ainda que de modo alegórico, a relação entre finito e infinito. Justamente isso se encontra expresso no conceito romântico de poesia, que será então objeto de investigação. De posse desta ligação entre arte e filosofia, três pontos serão abordados, nos quais trataremos o

---

<sup>266</sup> De início, é possível apontar o pensamento nº 44 de *Ideias*, no qual fica claro que para Schlegel a religião é sempre pensada em conexão com a essência da arte, que se encontra no centro dos fragmentos da *Athenäum* de 1798. Além disso, desde essa época Novalis já sublinha ligação originária entre as figuras do poeta e do sacerdote (portanto, entre arte e religião): “Poeta e sacerdote eram no começo um só, e somente tempos mais tardios os separaram. O genuíno poeta porém permaneceu sempre sacerdote, assim como o genuíno sacerdote sempre poeta. E não haveria o futuro de trazer de volta o antigo estado de coisas?” NOVALIS, *Blüthenstaub*, *op. cit.*, II, fr. 71, p. 255.

modo como a questão do político se relaciona com pensamento estético-filosófico de Schlegel: *i*) a ideia de uma “nova mitologia”, através da qual Friedrich Schlegel estabelece de modo programático o papel da arte na construção de um simbolismo que dê fundamento à vida comum; *ii*) a crítica política e social, principalmente na *Athenäum*, ao mundo e ao homem modernos; *iii*) o conceito de formação (*Bildung*) nos fragmentos críticos, no qual a formação mediante a arte (e a religião) aparece como possibilidade de realização do ser do homem. No conceito de nova mitologia, retoma-se e aprofunda-se o problema já colocado por Herder, a saber, da possibilidade de uma recuperação da mitologia na época moderna, como um modo de reestabelecer a unidade da vida da cidade através da criação poética. Esse problema não move apenas a constelação de Jena, mas também Hölderlin, Schelling e Hegel; por isso, complementaremos essa seção tratando, em conexão com o *Discurso sobre mitologia*, da ideia de uma “mitologia da razão”, elaborada no escrito de 1796, intitulado (posteriormente, por Rosenzweig) *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*, ao qual adicionaremos algumas repercussões de tal ideia para o pensamento de Schelling, pois nele fica clara a importância da mitologia para a constituição da vida comum.

## 2.1. A filosofia como nostalgia do infinito

Pode-se dizer que a filosofia de Fichte concedeu a abertura necessária à articulação da constelação de Jena, mas que o pensamento romântico a assume para ir além dela, segundo seus próprios desígnios. Tais desígnios representam, antes de tudo, a busca pela integração entre filosofia e poesia, de modo a se apropriar daquilo que os românticos viam como um limite para a reflexão filosófica da *Doutrina-da-Ciência*: o caráter inefável, insondável da vida.<sup>267</sup> Se a poesia possui uma relação íntima com a vida, ela contudo não deve abdicar da filosofia, mas sim procurar pela filosofia que lhe é adequada:

---

<sup>267</sup> Como Novalis já anuncia logo ao início dos *Estudos sobre Fichte*: “Caso deva dar-se uma esfera superior, então esta seria aquela entre ser e não-ser – o oscilar entre ambos – Um inefável, e aqui temos o *conceito de vida*. (...) Aqui para a filosofia e tem de parar – pois a vida consiste justamente em que ela não pode ser conceituada (*nicht begriffen werden kann*)”. NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Fichte-Studien. In: MÄHL, Hans-Joachim (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band II)*: Das philosophisch-theoretische Werk. München: Carl Hanser Verlag, 1978, fr. 3, p. 11.

Cícero estima as filosofias pela utilidade para o orador; do mesmo modo também se pode perguntar qual a mais adequada ao poeta. Certamente não um sistema que esteja em contradição com as resoluções do sentimento e do senso comum; ou que transforme o real em aparência; ou que se abstenha de toda decisão; ou que impeça o impulso para o suprassensível; ou que só construa a humanidade com o óbolo dos objetos externos. Portanto, nem eudemonismo, nem fatalismo, nem idealismo, nem ceticismo, nem materialismo, nem empirismo. E que filosofia resta ao poeta? A produtora, que parte da liberdade e da crença nela, e então mostra como o espírito humano em tudo imprime sua lei e como o mundo é sua obra de arte.<sup>268</sup>

A liberdade aparece aqui como o conceito fundamental para a filosofia, como o princípio que se mostra “adequado” à relação do poeta com o pensamento. Somente mediante a liberdade é que o princípio artístico de criação encontra seu elemento, e pode então manifestar a força vital própria ao espírito humano na formação do mundo. A filosofia produtora – *filosofia da liberdade* – é portanto aquela que libera o poeta dos entraves externos para garantir a própria condição de sua atividade. Se há, no horizonte de Schlegel, uma via para o pensamento que corresponda a este anseio, esta é certamente aquela aberta pela filosofia fichteana.

Como vimos no capítulo anterior, o pensamento de Fichte possui uma relação intrínseca com a liberdade – foi ele mesmo a afirmar que a *Doutrina-da-Ciência* havia sido o “primeiro sistema da liberdade”. Nos escritos de cunho político, a importância da liberdade é introduzida no conceito de cultura: cultura aparece como “o exercício de todas as forças com o fim da liberdade plena, a independência plena de tudo aquilo que não seja nós próprios, nosso puro eu”.<sup>269</sup> O imperativo de concordância do eu consigo mesmo tem como consequência a necessidade de modificação de tudo aquilo que se lhe opõe, como forma de satisfazer essa concordância. Isso significa, de um ponto de vista cosmológico, a exigência de transformação das coisas, de atuação sobre o mundo.<sup>270</sup> Mas as implicações últimas da liberdade encontram-se ancoradas na filosofia crítica, na medida em que a relação estabelecida entre eu e não-eu se orienta pela essência do criticismo que, segundo a interpretação dada por Fichte, consiste justamente na fundação da totalidade em um eu absoluto. Por isso, na parte prática da *Doutrina-da-Ciência* a aproximação

<sup>268</sup> “Cicero würdigt die Philosophien nach ihrer Tauglichkeit für den Redner: ebenso läßt sich fragen, welche die angemessenste für den Dichter sei. Gewiß kein System, das mit den Aussprüchen des Gefühls und Gemeinnes im Widerspruch steht; oder das Wirkliche in Schein verwandelt; oder sich aller Entscheidung enthält; oder den Schwung zum Übersinnlichen hemmt; oder die Menschheit von den äußern Gegenständen erst zusammenbettelt. Also weder der Eudämonismus, noch der Fatalismus, noch der Idealismus, noch der Skeptizismus, noch der Materialismus, noch der Empirismus. Und welche Philosophie bleibt dem Dichter übrig? Die schaffende, die von der Freiheit, und dem Glauben an sie ausgeht, und dann zeigt wie der menschliche Geist sein Gesetz allem aufprägt, und wie die Welt sein Kunstwerk ist”. SCHLEGEL, Athenäums-Fragmente, *op. cit.*, II, fr. 168, p. 191-192 [74].

<sup>269</sup> FICHTE, Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums..., *op. cit.*, p. 86-87.

<sup>270</sup> FICHTE, Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, *op. cit.*, p. 298.

infinita ao ideal surge como uma exigência para o eu finito, que a busca cumprir por meio de sua atividade sobre objeto, isto é, em seu esforço para estender cada vez mais seu limite, determinando o não-eu. O que aqui se encontra em jogo é a própria noção de *autonomia* ou, dito de outro modo, a liberdade considerada em sua dimensão transcendental, enquanto faculdade de ser causa primeira independente, e que surge para nós como um fim prático supremo. Assim, seja qual for o ponto de vista adotado, a filosofia de Fichte mostra-se sempre como orientada pela ideia de liberdade, e nesse sentido a própria noção prática de esforço (*Streben*) poderia ser compreendida como seu traço “producente” ou “criador”, segundo o qual o espírito humano imprime sua lei sobre o mundo (ou, no vocabulário fichteano: determina infinitamente o não-eu).

A própria relação de “sistemas” que Schlegel elenca no fragmento se assemelha muito às críticas feitas no decurso da *Wissenschaftslehre* ao idealismo e realismo dogmáticos, isto é, no primeiro caso, contra os sistemas que colocam a mera atividade do eu como fundamento da realidade do não-eu, ou, no segundo, contra os que colocam a mera atividade do não-eu como fundamento da passividade do eu.<sup>271</sup> Nas palavras de Schlegel, isso levaria à transformação de todo real em aparência (idealismo dogmático), ou à construção da humanidade com o óbolo dos objetos externos (realismo dogmático). Somente o idealismo crítico leva em conta essa relação tensa, na medida em que sustenta a atividade *objetiva* do eu, limitada pelo não-eu, mas ao mesmo tempo *producente*, na aproximação infinita ao ideal.

Contudo, se este fragmento da *Athenäum* pode ser considerado como uma filiação ao idealismo crítico, tal proximidade não esgota o pensamento romântico, como se fosse o caso de uma mera “aplicação” da filosofia fichteano. Ao contrário, o projeto sistemático da *Doutrina-da-Ciência* foi criticado em muitos momentos por Schlegel, e isso encontra uma ampla ressonância na própria estrutura *fragmentária* de seus textos. Não é outro o sentido de um fragmento dos *Anos de aprendizado filosófico (Philosophische Lehrjahre)*, no qual ele diz: “Quem tem um sistema está tão espiritualmente perdido quanto quem não tem nenhum. É preciso justamente unir a ambos”.<sup>272</sup> O sistema apenas enquanto sistema, em sua perfeição formal, não resolve o problema central, que é o da desorientação espiritual do homem, não fornece a totalidade que lhe corresponde, pois há algo nele que vai além da constituição meramente sistemática. O homem é

<sup>271</sup> FICHTE, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794, *op. cit.*, p. 178.

<sup>272</sup> “Wer ein System hat, ist so gut geistig verlohren, als wer keins hat. Man muß eben beides verbinden”. SCHLEGEL, Friedrich. *Philosophische Lehrjahre 1796-1806*. In: BEHLER, Ernst (org.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band XVIII*. München: Ferdinand Schöningh, 1963, [II], fr. 614, p. 80. Cf. também o fr. 53 da *Athenäum*.

“um caos do finito e do infinito e também de novo um sistema [do finito e do infinito]. Essa é a natureza do homem, seu ideal é ser um sistema de ambos [i. é: de caos e sistema]”.<sup>273</sup> Isso significa que a *vida do homem* não pode ser compreendida somente a partir da ordem de um sistema que une finito e infinito, pois ela é também o caos de ambos, que não se deixa domar definitivamente. A possibilidade de uma união dessas duas dimensões em um sistema, se possível, perfaz-se apenas enquanto ideal. A origem dessa “abertura ao caos” pode ser rastreada na rejeição do pilar que sustenta o edifício da *Doutrina-da-Ciência*, isto é, da ideia de um primeiro princípio fundamental incondicionado, que orienta a cada momento a unidade sistemática da filosofia fichteana. Sob a forma de uma metáfora, essa rejeição é enunciada como uma oposição ao caráter abstrato do princípio frente à vida: “Proposições fundamentais são para a vida o que instruções redigidas em gabinetes são para o comandante de campo”.<sup>274</sup> Tais instruções jamais abarcam a complexidade e o imprevisito próprios à guerra: do mesmo modo, as proposições fundamentais nunca atingem a vida em sua inteireza insólita.<sup>275</sup>

Na *Doutrina-da-Ciência* de 1794, Fichte inicia a exposição pelo primeiro princípio, absolutamente incondicionado, segundo o qual “o eu põe a si mesmo, pura e simplesmente”. Tal

---

<sup>273</sup> “Der Mensch ist ein Chaos des Endlichen und des Unendlichen und auch wieder ein System. Das ist die Natur des Menschen, sein Ideal ist ein System von beidem zu seyn”. SCHLEGEL, Philosophische Lehrjahre, *op. cit.*, XVIII, [IV], fr. 1091, p. 287.

<sup>274</sup> “Grundsätze sind fürs Leben, was im Kabinett geschriebene Instruktionen für den Feldherrn.” SCHLEGEL, Athenäums-Fragmente, *op. cit.*, II, fr. 85, p. 178 [60].

<sup>275</sup> Suzuki aponta nesse gesto de Schlegel um prenúncio da *crise do idealismo* (enquanto *crise da filosofia*), em virtude da impossibilidade de redução da vida à racionalidade, mesmo dialética: “a lógica é um produto da filosofia racional e tem somente aí o seu âmbito de validade”. SUZUKI, Márcio. *O Gênio Romântico: Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Iluminuras, 1998, p. 153. O que se encontra em questão nesse reconhecimento dos limites da filosofia racional é central para o desenlace da história do idealismo, embora tradicionalmente tenha-se considerado tal história segundo a linha que se segue “de Kant a Hegel”. Mas tanto a filosofia da vida de Schlegel, quanto a filosofia tardia de Schelling não só exigem uma reavaliação dessa história, como abrem margem para uma reinterpretação do idealismo que se oriente pelos limites da filosofia e pela primazia dos conceitos de vida e existência. Há uma passagem importante de Schelling, lembrada por Suzuki, no qual esse problema se encontra posto nos termos (fundamentais!) de uma diferença entre filosofia *negativa* e filosofia *positiva*: A filosofia, enquanto apenas um movimento do pensar, “tinha de confessar-se como ciência, na qual não se trata de modo nenhum de *existência*, daquilo que *efetivamente existe* e, portanto, tampouco de conhecimento nesse sentido, mas somente das relações que os objetos assumem no mero pensar, e, como existência é por toda parte o *positivo*, ou seja, aquilo que é posto, que é assegurado, que é afirmado, tinha de *confessar-se* como filosofia meramente *negativa*, mas justamente com isso deixar livre fora de si o espaço para a filosofia que se refere à *existência*, isto é, para a filosofia positiva, não se fazer passar pela filosofia absoluta, pela filosofia que não deixa nada fora de si”. SCHELLING, Friedrich W. J. von. História da Filosofia Moderna: *Hegel*. In: *Obras Escolhidas (Os Pensadores)*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 158 [S. W., X, 125]. Sobre esse momento derradeiro do idealismo alemão, cf.: SCHULZ, Walter. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. 2ª ed. Pfullingen: Neske, 1975. Ver ainda, sobre a positividade na obra de Schlegel, a tese citada por Suzuki: CIANCIO, Claudio. *Friedrich Schlegel. Crisi della filosofia e rivelazione*. Milano: Mursia, 1984.

princípio é, contudo, apenas e tão somente um *postulado*, na medida em que não é demonstrado. Não se chega a ele pela via reflexiva da consciência, mas apenas pela *intuição intelectual*, segundo a qual tem-se a certeza instantânea, imediata, do autoposicionamento do eu. A atividade do eu absoluto não é, nesse sentido, atividade de um sujeito (subjéctiva), mas anterior e fundadora da possibilidade de separação entre sujeito e objeto. Como vimos na teoria dos princípios<sup>276</sup>, o eu absoluto tem de ceder sua atividade absoluta à divisão entre eu (limitado) e não-eu (limitado). Mediante isso se instaura o espaço-de-jogo da *Wissenschaftslehre*, com a determinação recíproca entre eu e não-eu, de modo que o carácter absoluto do primeiro princípio só pode ser recuperado pelo esforço infinito do eu finito em determinar aquilo que se lhe opõe. Na economia da obra, isso significa, por um lado, que o primeiro princípio não pode jamais ser compreendido no interior do *saber teórico*, pois isso resvalaria na impossibilidade de sua demonstração. Por outro lado, tal postulado somente poderá ser então objeto de uma ação prática, estabelecida na terceira parte da *Doutrina-da-Ciência*. Contudo, esta ação se dá segundo a exigência do *ideal*: não mais o autoposicionamento do eu absoluto, mas a exigência de identidade do eu consigo mesmo; não mais “o eu põe a si mesmo”, mas, sim, “o eu deve ser igual ao eu”. No primeiro caso, tem-se o eu enquanto *intuição intelectual*, no segundo, o eu enquanto *ideia*.<sup>277</sup>

A unidade sistemática da *Doutrina-da-Ciência* depende da orientação constante pelo princípio absoluto, embora na parte prática somente seja possível reconquistá-lo relativamente, por meio daquela aproximação infinita que caracteriza a destinação do eu finito para a eternidade.<sup>278</sup> A necessidade dessa ação recíproca originária entre o eu e algo fora do eu leva Fichte a constatar um *círculo* inerente ao próprio sistema. Uma filosofia que desconsidera esse círculo é um idealismo dogmático, pois pressupõe que a mera atividade do eu é fundamento do não-eu; uma filosofia que tenha a ilusão de sair desse círculo é, ao contrário, um dogmatismo realista transcendente, já que perde de vista o ponto de vista crítico, que estabelece o eu como fundamento. O círculo se estabelece justamente em razão de nossa condição de seres finitos, e desse círculo uma filosofia consistente (o idealismo crítico, ou real-idealismo, ou ideal-realismo) não pode sair: “o fundamento último de toda consciência é uma ação recíproca do eu consigo mesmo mediante um não-eu a ser considerado de diferentes lados. Este é o círculo de que o

<sup>276</sup> Cf. neste trabalho as páginas 84-90.

<sup>277</sup> FICHTE, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797*, *op. cit.*, p 516. FRANK, *Das Problem ‘Zeit’ in der deutschen Romantik*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>278</sup> FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794*, *op. cit.*, p. 270.

espírito finito não pode sair, nem querer sair sem renegar a razão e desejar sua anulação”.<sup>279</sup> A circularidade assinala nossa finitude, embora seja possível ampliar tal círculo ao infinito, sem nunca dele sair. Pode-se inferir dessa afirmação de Fichte que, caso fosse possível dele escapar e superar a ação recíproca do eu com seu oposto, isso significaria a própria supressão da consciência. O fundamento último do eu finito e do não-eu é a atividade do eu absoluto, mas, ao mesmo tempo, tal fundamento encontra-se sempre perdido para o *saber* da consciência. Como afirma Frank, o que aqui se observa é uma situação paradoxal para a consciência: “o absoluto é apenas enquanto produzido por mim (senão ele não seria para mim) – por outro lado, ele deve ser justamente aquilo que me põe”.<sup>280</sup>

Esse círculo não só não passou despercebido a Schlegel (e a Schelling), como de seu caráter inevitável surge a motivação de sua filosofia. O que se encontra em jogo nisso é a relação com o absoluto, que se torna problemática na medida em que o círculo implica à consciência apenas um saber *temporal* do que é *incondicionado*. “Conhecer significa já um saber *condicionado*. A incognoscibilidade do absoluto é, portanto, uma trivialidade idêntica”. Ou ainda: “O absoluto mesmo é indemonstrável”.<sup>281</sup> Mas isso não significa a rejeição, para a consciência, de qualquer possibilidade de relação com o absoluto, e sim a oposição a uma filosofia que pretende assegurar em um saber positivo, expresso em uma proposição, aquilo que concerne ao supremo e incondicionado.<sup>282</sup> Isso conduz a uma mudança radical em relação ao projeto de Fichte: “Em meu sistema o fundamento último é de fato uma *prova recíproca*. Em Fichte, [é] um postulado e uma proposição incondicionada”.<sup>283</sup> Schlegel pensa aqui nessa ambivalência da *Doutrina-da-Ciência*: por um lado, a “proposição incondicionada”, da qual todas as outras são derivadas: *o eu põe a si mesmo*; por outro, o “postulado” que, enquanto um imperativo prático, rege a terceira parte da

<sup>279</sup> “Der letzte Grund alles Bewusstseyns ist eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst vermittelt eines von verschiedenen Seiten zu betrachtenden Nicht-Ich. Dies ist der Cirkel, aus dem der endliche Geist nicht herausgehen kann, noch, ohne die Vernunft zu verlügen, und seine Vernichtung zu verlangen, es wollen kann”. FICHTE, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* 1794, *op. cit.*, p. 282.

<sup>280</sup> “Das Absolute *ist* nur als von mir hervorgebracht (sonst wäre es nicht für mich) – andererseits soll es gerade das mich Setzende sein”. FRANK, *Das Problem 'Zeit' in der deutschen Romantik*, *op. cit.*, p. 24. Em relação à *Doutrina-da-Ciência*, Schlegel afirmou: “Na filosofia de Fichte se insinua algo que não é o eu, e que também não vem do eu, e que tampouco é meramente o não-eu”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [II], fr. 83, p. 25.

<sup>281</sup> “Erkennen bezeichnet schon ein *bedingtes* Wissen. Die Nichterkennbarkeit des Absoluten ist also eine identische Trivialität”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, Beilage I, fr. 64, p. 511. “Das Absolute selbst ist indemonstrabel (...)”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, Beilage I, fr. 71, p. 512.

<sup>282</sup> FRANK, Manfred. ‘Wechselgrundsatz’. Friedrich Schlegels philosophischer Ausgangspunkt. In: *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2007, p. 93.

<sup>283</sup> “In meinem System ist der letzte Grund wirklich ein *Wechselerweis*. In Fichte’s ein Postulat und ein unbedingter Satz”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, Beilage I, fr. 22, p. 521.

obra e o esforço do eu em conquistar na ação sobre o não-eu a identidade consigo mesmo: *o eu deve ser igual ao eu*. Para ele, não há superioridade de um princípio em relação ao outro, mas, ao contrário, uma relação de alternância, que empresta uma dignidade idêntica a ambos no interior do sistema: “O *eu põe a si mesmo* e o *eu deve pôr-se* não são de modo algum proposições derivadas de uma superior; uma é tão alta quanto a outra; também são dois princípios, e não um. Princípio recíproco.”<sup>284</sup>

Vê-se que nessa situação de reciprocidade encontra-se a chave da inflexão radical que Schlegel estabelece a respeito da filosofia. Não mais um princípio único, e sim a interação entre princípios:

É preciso que esteja no fundamento da filosofia não somente uma prova recíproca, mas também um *conceito recíproco*. Pode-se perguntar a cada conceito e a cada prova novamente por um conceito e uma prova dos mesmos. Por isso, é preciso que a filosofia comece no meio, como o poema épico, e é impossível expor a mesma e contá-la parte por parte de tal modo que já o que é primeiro fosse perfeitamente fundado para si e explicado. Ele é um todo, e o caminho para conhecê-lo não é portanto uma linha, mas um círculo. O todo da ciência fundamental tem de ser derivado de duas ideias, proposições, conceitos, intuição sem toda a matéria adicional.<sup>285</sup>

A situação condicionada do saber do eu finito, a incognoscibilidade e o caráter indemonstrável do absoluto, correspondem à crítica da filosofia que parte de uma fundação absoluta naquilo que é o primeiro (*das Erste*) e incondicionado e, a partir daí, busca derivar de modo retilíneo todo um sistema, parte por parte até sua perfeição. Schlegel vê essa posição como “misticismo”. “O *místico* aspira inteiramente à unidade absoluta”. A unidade perfeita entre sujeito e objeto é seu “pensamento natural”.<sup>286</sup> Uma tal crítica assinala a recusa das intenções filosóficas do idealismo absoluto, que ambiciona o saber racional da unidade originária, a ser exposta na totalidade do sistema. Não há tal princípio primeiro, absolutamente incondicionado,

---

<sup>284</sup> “Das *Ich setzt sich selbst* und das *Ich soll sich setzen* sind wohl mit nichten abgeleitete Sätze aus einem höhern; einer ist so hoch als der andre; auch sind es zwei Grundsätze, nicht einer. Wechselgrundsatz”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre, op. cit., XVIII, [II], fr. 193, p. 36.*

<sup>285</sup> “Es muß der Philosophie nicht bloß ein Wechselbeweis, sondern auch ein *Wechselbegriff* zum Grunde liegen. Man kann bei jedem Begriff wie bei jedem Erweis nach einem Begriff und Erweis desselben fragen. Daher muß die Philosophie wie das epische Gedicht in der Mitte anfangen, und es ist unmöglich dieselbe so vorzutragen und Stück für Stück hinzuzählen, daß gleich das Erste für sich vollkommen begründet und erklärt wäre. Es ist ein Ganzes, und der Weg es zu erkennen ist also keine grade Linie, sondern ein Kreis. Das Ganze der Grundwissenschaft muß aus zwei Ideen, Sätzen, Begriffen, Anschauung ohne allen weiteren Stoff abgeleitet seyn”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre, op. cit., XVIII, Beilage II, fr. 16, p. 518.*

<sup>286</sup> “Die Mystik trachtet durchaus nach absoluter Einheit”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre, op. cit., XVIII, [I], fr. 40, p. 7; fr. 42, p. 8.*

que proporciona o conforto da unidade sistemática, mas uma referência vertiginosa de conceito a conceito, prova a prova, uma reciprocidade infinita que está posta no próprio fundamento da filosofia, que lhe é inexorável. A filosofia está sempre no *círculo*; como afirma Suzuki, ela não “começa com um mero princípio lógico, hipotético, que permanece uma tarefa-problema (*Aufgabe*) enquanto não for assumida e executada por decisão livre; não começa apenas com uma primeira proposição fundamental, mas com um princípio que é ao mesmo tempo real, efetivo, *histórico*”.<sup>287</sup> O início da filosofia é histórico.<sup>288</sup> Seu lugar é o *meio*, e a ligação metafórica com a poesia épica se dá justamente pelo fato de que também ela começa *in media res*, como nos poemas homéricos, nos quais nunca se inicia retrocedendo à causa primeira dos acontecimentos, mas se “arrasta o ouvinte para o meio da ação”.

A união originária entre unidade e totalidade (*hèn kai pân*) não se apresenta na forma de um saber positivo, “fundado para si e explicado” – *o absoluto é sempre um transcendente* –, e por isso a filosofia procede de modo circular, e não linear. A circularidade consiste em uma expansão constante do círculo, em um esforço em direção ao infinito, de modo análogo ao estatuto do círculo na *Doutrina-da-Ciência*. A consciência se relaciona com o absoluto que a transcendente sob a forma de uma reflexão infinita, de uma “dialética de reflexão negativa”<sup>289</sup>, em uma série de sínteses e análises que impedem a sedimentação de um ponto fixo, autoconstituído e independente, que tenha a pretensão de se colocar para além da própria finitude. Ao mesmo tempo, nesse movimento incessante da reflexão, há uma progressão que se orienta pelo absoluto, sem nunca atingi-lo na forma de um saber definitivo, mas que proporciona uma aproximação infinita. Justamente essa é a característica da filosofia:

Nossa filosofia não se inicia, como outras, com uma primeira proposição fundamental, em que a primeira proposição é ao mesmo tempo o núcleo ou o primeiro anel de um cometa, e o restante costuma ser uma longa cauda de poeira, – nós partimos de um gérmen pequeno, mas vivo, em nosso caso o núcleo se encontra no *meio*. A partir desse início pequeno e discreto, da dúvida sobre a coisa, que em parte se manifesta em todo homem reflexivo, – e a probabilidade sempre disponível e preponderante do eu, nossa filosofia se desenvolverá gradualmente e fortalecerá a si mesma em constante progressão, até que ela alcance o ponto supremo do conhecimento humano e aponte a extensão, bem como os limites de todo saber.<sup>290</sup>

<sup>287</sup> SUZUKI, *O Gênio Romântico*, *op. cit.*, p. 129.

<sup>288</sup> SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [V], fr. 1055, p. 408.

<sup>289</sup> FRANK, *Das Problem 'Zeit' in der deutschen Romantik*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>290</sup> “Unsere Philosophie fängt nicht wie andere mit einem ersten Grundsatz an, wo der erste Satz gleichsam der Kern oder erste Ring des Kometen, das übrige ein langer Schweif von Dunst zu sein pflegt, – wir gehen von einem zwar kleinen, aber lebendigen Keime aus, der Kern liegt bei uns in der Mitte. Aus dem unscheinbaren geringen Anfange,

A relação entre finito e infinito é modificada no pensamento de Schlegel. Ganha aqui primazia a noção de “aproximação”, de “progressão” em face do infinito (que não deve ser confundida com algo como o “progresso” iluminista); “a essência da filosofia consiste na “nostalgia do infinito”<sup>291</sup> – está é a tradução que ele dá ao termo grego. O conceito de nostalgia contém em si um paradoxo: significa uma relação íntima e constitutiva com o infinito e, ao mesmo tempo, a impossibilidade de sua posse definitiva pela consciência. A consciência está em constante relação com aquilo que a funda, mas sua fundação não pode ser compreendida por meio da reflexão ou da intuição empírica. Vê-se que o caráter circular da filosofia não tem o seu sentido em uma afirmação da soberania do mundo fenomênico, na abdicação de toda ligação com o absoluto em virtude da impossibilidade de seu conhecimento efetivo. Ao contrário, o sentido da série de alternâncias está justamente na inviabilidade de uma autofundação do finito enquanto tal, de modo que essa série aponta então para aquilo que sustenta e transcende o finito, quase ao modo de uma teologia negativa. A consciência se caracteriza por um estar-sempre-além-de-si-mesma, por uma superação constante de seus estados, em suma, por uma orientação de seu *si* para o infinito. A filosofia não tem seu início em um princípio positivo que se dá à consciência, mas na carência do saber; não é o *saber* que lhe é dado, mas o *sentimento de vazio*. É somente a partir de tal penúria que pode surgir o ímpeto por plenitude, o esforço pelo preenchimento da falta, que se formaliza na aproximação do infinito.

Nos conceitos de *alegoria*, *chiste* e, principalmente, de *ironia*, essa relação com infinito é articulada no pensamento de Schlegel. Nos três conceitos já se apresenta o protagonismo que a arte terá na constelação romântica. Tal protagonismo nasce da capacidade da arte em articular finito e infinito de um modo que escapa à orientação sistemática que parte de um princípio incondicionado.

A *alegoria* é a tendência ao absoluto no interior do próprio finito. Se o problema central é a incognoscibilidade do incondicionado – de Deus, na linguagem da teologia –, a alegoria se

---

dem Zweifel an dem Ding, der sich doch zum Teil bei allen nachdenkenden Menschen äußert, – und der doch immer vorhanden überwiegenden Wahrscheinlichkeit des Ichs wird sich unsere Philosophie nach und nach entwickeln und in steter Progression sich selbst verstärken, bis sie zu dem höchsten Punkte menschlicher Erkenntnis durchdringt und den Umfang so wie die Grenzen alles Wissens zeigt”. SCHLEGEL, Friedrich. Kölner Vorlesungen. In: ANSTETT, Jean-Jacques (org.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band XII*. München: Ferdinand Schöningh, 1964, p. 328.

<sup>291</sup> “Das Wesen der Philosophie besteht in der Sehnsucht nach dem Unendlichen (...)”. SCHLEGEL, Philosophische Lehrjahre, *op. cit.*, XVIII, [V], fr. 1168, p. 418.

apresenta como expressão poética finita de um “algo outro” que está para além do finito. “Toda alegoria quer dizer (*bedeutet*) Deus e não se pode falar de Deus senão de modo alegórico”.<sup>292</sup> Como vimos em Herder, alegoria tem seu sentido tradicional enquanto um *állos agoreúein*, isto é, um falar de algo outro daquilo que é dito nas palavras. Contudo, se há em Schlegel a ressonância deste conceito no sentido usualmente dado pela tradição, seu emprego aqui se dá no contexto de seu próprio pensamento. A alegoria não é para ele o envolvimento de verdades abstratas em imagens – uma forma deficiente de conhecimento –, mas ela mesma é o modo próprio de relação com a verdade. Como afirma Ludovico na *Conversa sobre a poesia*: “toda beleza é alegoria. O supremo, justamente porque ele é inefável, somente pode ser dito de modo alegórico”.<sup>293</sup> O supremo (*das Höchste*) é inefável e Deus só se deixa dizer por meio da alegoria, na medida em que se percebe a impossibilidade de alcançar-se um saber efetivo do absoluto, isto é, que tal saber aparece como a exaltação mística do sistema pautado por um princípio incondicionado.

A consequência disso, em primeiro lugar, é que “todo sistema é apenas aproximação de seu ideal. O ceticismo é eterno. (...) *Toda verdade é relativa, Todo saber é simbólico*”.<sup>294</sup> É no contexto dessa constatação que a alegoria surge como a via do discurso poético para “dizer Deus”, ou dizer aquilo que é inefável. A alegoria tem seu conteúdo significativo não em si mesma, mas em um “algo outro”, que ela não exprime de modo claro e distinto, mas a que apenas alude. Nessa relação com um algo outro, a alegoria realiza a mediação entre a apresentação sensível de suas imagens finitas e a infinitude inefável. Essa capacidade de mediação entre finito e infinito é característica da arte em geral: “A aparência do finito e a alusão ao infinito deságuam uma sobre a outra. Toda obra de arte é uma alusão ao infinito”.<sup>295</sup> A arte possui em si a capacidade alegórica de se referir ao infinito enquanto expõe imagens finitas; por meio dessa referência ela significa (*bedeutet*) aquilo que escapa à atividade filosófica. Alusão (*Anspielung*), significado (*Bedeutung*) e indicação (*Andeutung*) são os termos utilizados por Schlegel para se referir a este traço fundamental da arte. A relação entre finito e infinito, que se encontra a cada

<sup>292</sup> “Jede Allegorie bedeutet Gott und man kann von Gott nicht anders als allegorisch reden”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre, op. cit., XVIII, [V]*, fr. 315, p. 347.

<sup>293</sup> “Alle Schönheit ist Allegorie. Das Höchste kann man eben weil es unaussprechlich ist, nur allegorisch sagen”. SCHLEGEL, Friedrich. *Gespräch über die Poesie*. In: BEHLER, Ernst (org.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band II*. München: Ferdinand Schöningh, 1967, p. 324.

<sup>294</sup> “Jedes System ist nur Approximation seines Ideals. Die Skepsis ist ewig. (...) – *Alle Wahrheit ist relativ Alles Wissen ist symbolisch*”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre, op. cit., XVIII, [V]*, fr. 1149, p. 417.

<sup>295</sup> “Der Schein des Endlichen und die Anspielung aufs Unendliche fließen in einander. – Jedes Kunstwerk ist eine Anspielung aufs Unendliche”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre, op. cit., XVIII, [V]*, fr. 1140, p. 416.

momento em questão no seu pensamento, e que se torna problemática com a crítica da atitude mística dos idealismos absolutos, encontra uma possibilidade de ligação na imagem alegórica, característica da alusão artística ao infinito. Essa posição mediadora foi exposta por Schlegel na *Preleção sobre Filosofia Transcendental* de 1800/1801:

*Por que o infinito saiu de si e se fez finito? – dito com outras palavras: Por que há indivíduos? Ou: por que o jogo da natureza não corre em um instante [im Nu], de modo que absolutamente nada exista? A resposta a essa pergunta somente é possível se nós inserirmos um conceito. Nós temos, a saber, os conceitos de uma substância infinita – e de indivíduos. Se nós quisermos explicar a passagem de um conceito ao outro, então não teremos outra possibilidade, senão inserir entre ambos ainda um conceito, a saber, o conceito de imagem ou exposição [Darstellung], alegoria (eikón). O indivíduo é, portanto, uma imagem de uma substância infinita.<sup>296</sup>*

A explicação da passagem do infinito ao finito – a mediação entre ambos – exige a introdução do conceito de imagem, a exposição alegórica. A arte é sempre alusão ao infinito, e portanto ela ocupa uma posição privilegiada na produção da imagem que permite a ligação entre a substância infinita e os indivíduos. Schlegel encontra-se aqui próximo da descrição da obra de arte feita por Schelling no *Sistema do idealismo transcendental*, segundo a qual a arte apresenta pela via simbólica a ligação entre opostos que escapa à capacidade da reflexão; a produção da arte é, ela mesma, uma exposição finita do infinito.<sup>297</sup> No caso da alegoria schlegeliana, a alusão ao infinito se dá como uma transposição do círculo da finitude na referência ao *todo*. “A essência da arte superior e da forma consiste na *relação com o todo*”. Essa relação, que é compartilhada por toda a arte superior, torna “todas as obras, uma obra; todas as artes, uma arte, todos os poemas, um poema. Pois todos querem o mesmo: o Um que está em toda parte e, ainda, em sua unidade indivisa”. Embora o “sofista” busque negar, mesmo para as manifestações poéticas, a possibilidade dessa relação entre a parte e o todo – ou melhor, da parte *enquanto* todo –, são de

<sup>296</sup> “*Warum ist das Unendliche aus sich herausgegangen und hat sich endlich gemacht? – das heißt mit andren Worten: Warum sind Individua? Oder: Warum läuft das Spiel der Natur nicht in einem Nu ab, so daß also gar nichts existirt? Die Antwort auf diese Frage ist nur möglich, wenn wir einen Begriff einschieben. Wir haben nämlich die Begriffe eine, unendliche Substanz – und Individua. Wenn wir uns den Übergang von dem einen zu dem anderen erklären wollen, so können wir dies nicht anders, als daß wir zwischen beyden noch einen Begriff einschieben, nämlich den Begriff des Bildes oder Darstellung, Allegorie (eikón). Das Individuum ist also ein Bild der einen unendlichen Substanz*”. SCHLEGEL, Friedrich. Vorlesung über Transzendentalphilosophie. In: ANSTETT, Jean-Jacques (org.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band XII*. München: Ferdinand Schöningh, 1964, p. 39.

<sup>297</sup> SCHELLING, Friedrich W. J. von. *System vom transzendentalen Idealismus*. In: SCHELLING, K. F. A. (org.). *Sämtliche Werke. (Ab. I, Band 3)*. Stuttgart: J. G. Cotta Verlag, 1858, p. 620.

fato a alegoria e o símbolo os indicadores de que a arte pode alcançar a relação entre finito e infinito:

Mas ele [o desejo de ser o todo] é alcançável, pois já foi frequentemente alcançado pelo fato de que em toda parte a aparência do finito é posta em relação com a verdade do eterno e justamente por meio disso aquela é dissolvida: através das alegorias e dos símbolos, por meio dos quais se substituiu a ilusão pelo *significado*. Essa é única coisa de real na existência, porque o sentido, o espírito da existência, apenas nasce e remonta àquilo que é superior a toda ilusão e a toda existência.<sup>298</sup>

Vê-se que Schlegel descreve a alegoria e o símbolo com o sentido de uma *substituição*: quando a verdade da infinitude é posta em relação com a efemeridade da finitude, esta última se dissolve na primeira, ela revela sua própria ilusão ao expor o significado, que nada mais é que a “única coisa real na existência”. A “arte superior” consiste justamente nessa relação com o todo, na qual ela, ainda que uma mera parte, um membro (*Glied*) no encadeamento incessante das coisas finitas, faz presente em si o elemento originário. O *állos agoreúein*, na medida em que alude a “algo outro”, é uma transcendência de si, um aniquilamento da própria finitude. Comparando a arte a um rito sacrificial, essa consagração ao infinito se revelará como o “sentido secreto do sacrifício”, que é “o aniquilamento do finito, porque é finito”. A arte tem uma íntima ligação com esse ato de sacrificar a si mesmo em nome do infinito. “Se tornar um artista não significa outra coisa que se consagrar às divindades subterrâneas. É no entusiasmo do aniquilamento que primeiro se revela o sentido da criação divina. Somente no meio da morte se ascende o clarão da vida eterna”.<sup>299</sup> Essa atitude sacrificial, longe de refletir um ímpeto bárbaro de destruição da carne, diz respeito muito mais à exigência simbólica da arte, de que sua expressão não seja expressão da própria *particularidade*, mas do “outro” a que se alude na alegoria. Talvez nisso se compreenda melhor aquela atração quase mística pela morte que foi tão

<sup>298</sup> “Das Wesen der höhern Kunst und Form besteht in der *Beziehung aufs Ganze*. (...) Darum sind alle Werke Ein Werk, alle Künste Eine Kunst, alle Gedichte Ein Gedicht. Denn alle wollen ja dasselbe, das überall Eine und zwar in seiner ungetheilten Einheit. (...) Aber er ist erreichbar, denn er ist schon oft erreicht worden, durch dasselbe, wodurch überall der Schein des Endlichen mit der Wahrheit des Ewigen in Beziehung gesetzt und eben dadurch in sie aufgelöst wird: durch Allegorie, durch Symbole, durch die an die Stelle der Täuschung die *Bedeutung* tritt, das einzige Wirkliche im Dasein, weil nur der Sinn, der Geist des Daseins entspringt und zurückgeht aus dem, was über alle Täuschung und über alles Dasein erhaben ist”. SCHLEGEL, Friedrich. [Abschluss des Lessing-Aussatzes]. In: ARNDT, Andreas; ZOVKO, Jure (org.). *Schriften zur kritischen Philosophie. 1795-1805*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007, p. 140-141.

<sup>299</sup> “(...) Ein Künstler werden heißt nichts anders als sich den unterirdischen Gottheiten weihen. In der Begeisterung des Vernichtens offenbart sich zuerst der Sinn göttlicher Schöpfung. Nur in der Mitte des Todes entzündet sich der Blitz des ewigen Lebens”. SCHLEGEL, Ideen, *op. cit.*, II, fr. 131, p. 269 [161].

cara à arte romântica, e que encontra sua expressão máxima na transfiguração poética da realidade pela noite sagrada nos *Hinos* de Novalis. Nesse sentido, trata-se de uma interpretação quase existencial da alegoria, que se concentra na intenção de dizer o inefável, de tocar o Deus pela palavra. Tudo isso se dá, sem dúvida, no interior da constatação romântica da impossibilidade de apreensão do absoluto pela reflexão, que repercute no modo como será concebida a mediação entre finito e infinito.

A alegoria, portanto, atua como aniquilação da própria finitude enquanto uma referência à infinitude. Como diz Frank, “o artifício da expressão alegórica liberta o finito de sua fixação material e o remete ao infinito. Pode-ser-ia dizer que, na alegoria e enquanto tal, se faz valer a tendência da realidade finita ao não-real (*Unwirkliche*) e infinito”.<sup>300</sup> A libertação da fixidez material do finito no infinito que a transcende e é seu verdadeiro fundamento constitui a essência do ato alegórico na arte. A alegoria trabalha então para a formação da consciência para o infinito, porquanto dissolve e aniquila a sedimentação do finito enquanto tal. Com isso, ela se insere em uma exigência que Schlegel expressa do seguinte modo: “A consciência do infinito deve ser *constituída* – enquanto nós aniquilamos o contrário. – Deve-se constituí-la por meio de um *ato*, e este não é outro senão o aniquilamento daquela ilusão (*Einbildung*) do finito”.<sup>301</sup>

O chiste (*Witz*), por sua vez, perfaz a tendência inversa: não a aniquilação alegórica do finito enquanto finito em referência ao infinito, mas “unificação da plenitude”, ou a “centelha da unidade de unidade e infinitude no finito”.<sup>302</sup> Ele se apresenta como um lampejo da unidade em meio ao devir. O chiste está intrinsecamente ligado à fantasia, enquanto sua manifestação no reino fenomênico. “Chiste é o fenômeno, o relâmpago exterior da fantasia. Daí sua divindade e a

<sup>300</sup> “So erlöst der Kunstgriff des allegorischen Ausdrucks das Endliche aus seiner materiellen Fixiertheit und verweist es ans Unendliche. Man könnte sagen, in der Allegorie und als solche mache sich die Tendenz der endlichen Wirklichkeit aufs Unwirkliche und Unendliche geltend”. FRANK, Manfred. *Allegorie, Witz, Fragment, Ironie*. Friedrich Schlegel und die Idee des zerrissenen Selbst. In: *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2007, p. 126-127.

<sup>301</sup> “Das Bewußtsein des Unendlichen muß constituirt werden – indem wir das Gegentheil annihiliren. – Constituieren muß man sich durch einen Act, und dieser ist kein anderer als die Vernichtung jener Einbildung des Endlichen”. SCHLEGEL, Philosophische Lehrjahre, *op. cit.*, XVIII, [V], fr. 1095, p. 412. Os fragmentos próximos a este mostram que Schlegel compreendia o idealismo (mas certamente não o idealismo absoluto) como algo próximo a esta atitude: “*Constituição do idealismo*; A ilusão do finito deve ser aniquilada e, até isso ocorrer, todo saber ser explicado em estado polêmico”. Em seguida: “A consciência do infinito está ali, apenas a ilusão do finito precisa ser aniquilada, então ela [a consciência do infinito] se mostra. No conflito da ilusão desenvolve-se a verdade”. SCHLEGEL, Philosophische Lehrjahre, *op. cit.*, XVIII, [V], fr. 1107-1108, p. 413.

<sup>302</sup> BEHLER, Ernst. *Einleitung*. In: BEHLER, Ernst (org.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band XVIII*. München: Ferdinand Schöningh, 1963, p. XVIII; FRANK, *Allegorie, Witz, Fragment, Ironie, op. cit.*, p. 127.

semelhança da mística com o chiste”.<sup>303</sup> Ele se caracteriza por essa posição exterior, como uma súbita manifestação fenomênica da energia acumulada da fantasia; enquanto irrupção de um acúmulo, no interior do mundo, ele é “*phantasia phaenomenon*”.<sup>304</sup> O chiste se apresenta então como um ponto de ligação, em meio à finitude, de algo que está para além dela e que nela não pode se manifestar. Por isso ele possui “divindade” e parentesco com a mística. O discurso de Antonio, na *Conversa sobre a poesia*, faz referência à exigência, feita à poesia, de indicação (*Hindeutung*) daquilo que há de superior, do infinito, do “hieróglifo do uno e eterno amor, da plenitude sagrada da vida”. A alusão a este elemento supremo, inefável, que é designado pelo amor e pela plenitude da vida, somente pode ser feita através da fantasia (ou imaginação): “Apenas a fantasia pode compreender o enigma desse amor e expô-lo enquanto enigma; e aquilo que é enigmático é a fonte do fantástico na forma de toda exposição poética”. A fantasia, nesse sentido, possui a capacidade de captar o enigma e apresentá-lo na forma do poético. Entretanto, ela não pode penetrar, enquanto tal, no reino dos fenômenos; seu domínio é outro, e diante desta incomunicabilidade surge o chiste como um resíduo: “A fantasia se esforça com suas próprias forças para se manifestar, mas o divino só pode se comunicar e manifestar indiretamente na esfera da natureza. Por isso, daquilo que originariamente era a fantasia, fica para trás no mundo dos fenômenos apenas o que nós chamamos de chiste”.<sup>305</sup> O chiste é, portanto, um desencadeamento do processo de manifestação da fantasia, como o corpo de fundo, no mundo dos fenômenos, oriundo da tentativa de comunicação poética da unidade suprema e não-exponível pela fantasia. Schlegel descreve esse processo “quimicamente” em um fragmento da *Athenäum*: com a mescla e concentração dos elementos espirituais, a imaginação fica tensa e se “eletriza”, de modo que sua fricção lhe “arranca faíscas fulgurantes e raios luminosos, ou choques estridentes”. Estas descargas elétricas – que nada mais são que a desagregação de elementos espirituais acumulados – são justamente o “achado chistoso” (*witziger Einfall*).<sup>306</sup> Se há uma predisposição constante do mundo para a sedimentação, para a “fixidez material do

<sup>303</sup> “Witz ist die Erscheinung, der äußere Blitz der Fantasie. Daher seine Göttlichkeit, und das Witzähnliche der Mystik”. SCHLEGEL, *Ideen, op. cit., II*, fr. 26, p. 358 [147].

<sup>304</sup> SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre, op. cit., XVIII*, [IV], fr. 1456, p. 314.

<sup>305</sup> “Nur die Fantasie kann das Rätsel dieser Liebe fassen und als Rätsel darstellen; und dieses Rätselhafte ist die Quelle von dem Fantastischen in der Form aller poetischen Darstellung. Die Fantasie strebt aus allen Kräften sich zu äußern, aber das Göttliche kann sich in der Sphäre der Natur nur indirekt mitteilen und äußern. Daher bleibt von dem, was ursprünglich Fantasie war, in der Welt der Erscheinungen nur das zurück was wir Witz nennen”. SCHLEGEL, *Gespräch über die Poesie, op. cit., II*, p. 334.

<sup>306</sup> SCHLEGEL, Friedrich. *Kritische Fragmente (Lyceum)*. In: BEHLER, Ernst (org.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band II*. München: Ferdinand Schöningh, 1967, fr. 34, p. 150 [24].

finito”, o chiste atua como uma transgressão dessa rigidez, ele é a “explosão do espírito solidificado” e, confere, por meio de sua racionalidade espessa e ígnea (como a lava vulcânica), “elasticidade e eletricidade ao estilo sólido”. Ele é uma espécie de totalidade que brilha num único ponto de um achado isolado.<sup>307</sup>

O chiste tem, pois, um princípio positivo: ao contrário da alegoria, que procede pela aniquilação de si para a referência à unidade infinita, nele ocorre uma síntese instantânea e pontual que articula a unidade em meio ao devir constante do mundo. Se a filosofia de Schlegel tem um de seus argumentos fundamentais na impossibilidade de um saber positivo da unidade absoluta, o chiste se apresenta, no interior dessa economia, como a síntese que confere a unificação relativa, como uma “espécie de totalidade” no interior da aproximação do infinito.<sup>308</sup> A progressividade, característica romântica do pensamento que não parte do saber da unidade suprema, faz dele o “princípio e órgão da filosofia universal”, como afirma um fragmento importante da *Athenäum*. Os chistes são “*échappées de vue*” para o infinito, ou seja, um espaço livre e estreito, quase uma fissura, por meio do qual se pode observar o infinito – a visão da infinitude.<sup>309</sup> Disso decorre sua capacidade de quebra da linearidade e da lógica contidas na racionalidade estanque do entendimento.<sup>310</sup> A irrupção do chiste tem também o caráter de interrupção. Justifica-se, assim, o constante paralelo feito por Schlegel entre o chiste e o lampejo, a explosão, o raio e a faísca: metáforas elétricas que indicam a potencialidade de ruptura em um instante que se abre para a infinitude. Na medida em que surge como uma comunicação parcial com a unidade infinita, todo chiste é “divinatório”.<sup>311</sup>

<sup>307</sup> SCHLEGEL, *Kritische Fragmente (Lyceum)*, *op. cit.*, II, fr. 90, 104 e 109, p. 158-160 [34, 36-37].

<sup>308</sup> O chiste é a síntese entre real e ideal, entre o relativo e o absoluto, mas essa síntese não conduz à unidade absoluta enquanto tal, pois o chiste se dá na irrupção do instante: “Todo relativo é real, e todo absoluto é ideal. O chiste surge somente a partir da síntese (a saber, síntese pura) do dicotomizado”. Por realizar essa síntese de opostos, o conteúdo do chiste (*Witzstoff*) “deve ser sempre paradoxal”. Mas, por ser também a síntese do relativo, por dar-se em meio ao devir, o chiste não se encontra, ele mesmo, no “domínio do absoluto” (portanto é unidade relativa, e não absoluta). SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [IV, II, II], fr. 813, 781, 1002, p. 262, 94, 113.

<sup>309</sup> SCHLEGEL, *Athenäums-Fragmente*, *op. cit.*, II, fr. 220, p. 200 [84-85].

<sup>310</sup> SELIGMANN-SILVA, Márcio. Hieróglifo, alegoria e arabesco: Novalis e a poesia como *poiesis*. In: *O local da diferença: Ensaio sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 312.

<sup>311</sup> SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [IV], fr. 693, p. 252. Alegoria e chiste encontram-se marcados por certa unilateralidade em relação à unidade absoluta (*hèn kai pân*) – unidade e totalidade (ou plenitude). “No chiste expõe-se a tendência à unidade sem a tendência à plenitude, na alegoria, expõe-se a tendência à infinitude, desligada da tendência à unidade. Falta um órgão que reúna ambos os aspectos no instante (*im Nu*) ou na unidade de uma consciência”. FRANK, *Allegorie, Witz, Fragment, Ironie*, *op. cit.*, p. 128. A impossibilidade da união de ambos e da constituição positiva da unidade absoluta *para* e *na* consciência é justamente o que se encontra por trás da orientação fragmentária do Primeiro Romantismo, bem como da insuficiência da consciência como

A *ironia* romântica é o pensamento fundamental, no qual a relação nostálgica com o infinito se mostra na forma mais acabada. Se a alegoria é a tendência à infinitude a partir da aniquilação da finitude, e o chiste a tendência à unidade em meio à própria plenitude infinita do devir, os dois são partes abstratas de um todo estrutural, que é descoberto na própria noção de ironia. A ironia surge como a tensão inexorável que se estabelece entre a consciência da finitude, da insuficiência de cada uma das posições finitas, e da presença do infinito, embora seja impossível abarcá-lo pela reflexão da consciência. Entre estes dois extremos, que nunca coincidem entre si, e que tampouco servem de base sólida e definitiva à própria vida da consciência, instaura-se – avesso a todo tipo de estabilidade e fixação – o oscilar infinito da ironia. Como vimos, em Schlegel a relação entre finito e infinito encontra-se diretamente marcada pela recusa da possibilidade de uma dedução sistemática da totalidade. A ironia surge não apenas como uma implicação dessa recusa, como passa a coincidir com a forma de filosofia realizada a partir da crítica dos idealismos absolutos. “A filosofia é a verdadeira pátria da ironia, que se poderia definir como beleza lógica: pois onde quer que se filosofe em conversas faladas ou escritas, e apenas não de todo sistematicamente, se deve obter e exigir ironia”.<sup>312</sup> Este início de fragmento apresenta ressonâncias da crítica de Schlegel à atitude inteiramente sistemática, que, ao derivar a filosofia de modo integral a partir do sistema, anula a posição necessariamente problemática da imersão na vida. É preciso ter aqui em mente aquela oposição às proposições fundamentais, que ele considerava insuficientes para a vida como as instruções estratégicas o são para a imprevisibilidade da guerra. A filosofia deve “começar no meio”, porquanto é “impossível expor a mesma e contá-la parte por parte de tal modo que já o que é primeiro fosse perfeitamente fundado para si e explicado”.<sup>313</sup> Assim, é de outra orientação esta filosofia que se faz “verdadeira pátria da ironia”. Ela diz respeito muito mais à arte do diálogo, das “conversas faladas e escritas”, cuja beleza lógica em muito difere da lógica matemática e austera dos sistemas.

Schlegel localiza uma tal concepção de filosofia nos diálogos platônicos, e inclusive pode-se dizer que sua interpretação de Platão acompanha de modo íntimo o desenvolvimento de seu

---

instância de fundação do conhecimento filosófico. A unidade absoluta nunca aparece como “em si e para si” da consciência.

<sup>312</sup> “Die Philosophie ist die eigentliche Heimat der Ironie, welche man logische Schönheit definieren möchte: denn überall wo in mündlichen oder geschriebenen Gesprächen, und nur nicht ganz systematisch philosophiert wird, soll man Ironie leisten und fordern (...)”. SCHLEGEL, *Kritische Fragmente (Lyceum)*, *op. cit.*, II, fr. 42, p. 152 [26].

<sup>313</sup> SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, Beilage II, fr. 16, p. 518.

próprio pensamento.<sup>314</sup> A filosofia platônica é interpretada por Schlegel como uma *filosofia em devir* (*werdende Philosophie*), que nunca se consuma em um edifício sistemático, mas que se encontra, segundo o espírito dos diálogos, sempre em desenvolvimento, em formação. O nexo fixo de um sistema lhe seria “uma limitação demasiadamente rigorosa e restrita”.<sup>315</sup> De um modo muito similar (e provavelmente inspirador) à descrição que ele traça de seu próprio pensamento nas preleções sobre *Filosofia Transcendental*, os diálogos platônicos também evitam partir de uma proposição que serve de fundamento ao desencadeamento da filosofia: “Platão nunca parte em seus diálogos de um determinado teorema [*Lehrsätze*], geralmente ele inicia com uma afirmação indireta, ou com a oposição a uma proposição admitida, que ele busca ressaltar”. É da própria situação do diálogo, e não de uma tese fundamental, que ocorre então o esforço por atingir a verdade: “Então ele atravessa, membro por membro, toda a série de deduções até a indicação indeterminada daquilo que é, segundo sua visão, o supremo”.<sup>316</sup> Essa indicação daquilo que há de supremo, da totalidade, é interpretada por Schlegel coerentemente com sua noção de alegoria; nos diálogos nunca há uma determinação clara e distinta da totalidade, pois a investigação não é concluída com uma proposição determinada, que encerra em si resultados definitivos, mas com “uma indicação [*Andeutung*] do infinito ou com uma visão [*Aussicht*] do mesmo”. Para ele, a razão disso está na compreensão platônica da natureza do filosofar (que espelha sua própria compreensão), e não em alguma deficiência, ou mesmo na ausência de uma parte esotérica da filosofia platônica: “Este caminho dos diálogos platônicos está totalmente de acordo com o espírito da filosofia; ela segue até os portões do que há de supremo, e se contenta somente em indicar de modo indeterminado o infinito, o divino, aquilo que não se deixa

---

<sup>314</sup> Schlegel pretendia empreender a tradução dos diálogos junto a uma “crítica de Platão”, que resultasse em uma contribuição ao refinamento de sua própria filosofia. É no contexto deste projeto que Schleiermacher assumiu a tarefa de tradução, levando a cabo, mais tarde, sua influente versão dos diálogos em alemão. Cf. a apresentação de Rey Puente em: SCHLEIERMACHER, Friedrich. D. E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Trad. Georg Otte. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002, p. 11-13. Sobre a influência da interpretação de Schlegel na recepção posterior de Platão, ver: KRÄMER, Hans. Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, v. 62, n. 4, 1962, p. 591.

<sup>315</sup> SCHLEGEL, Friedrich. *Philosophie des Plato*. In: ARNDT, Andreas; ZOVKO, Jure (org.). *Schriften zur kritischen Philosophie. 1795-1805*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007, p. 206.

<sup>316</sup> “Plato geht in seinen Dialogen nie von einem bestimmten Lehrsätze aus, meistens fängt er mit einer indirecten Behauptung, oder mit dem Widerspruch gegen einen angenommenen Satz an, den er zu heben sucht. Nun geht es von Glied zu Glied die ganze Reihe von Folgerungen hindurch bis zur unbestimmten Hindeutung auf das, was seiner Meinung nach das Höchste ist”. SCHLEGEL, *Philosophie des Plato*, *op. cit.*, p. 204.

filosoficamente designar ou explicar”.<sup>317</sup> A realidade suprema e infinita, em razão da natureza limitada e sensível do homem, somente pode ser conhecida de modo negativo, indireto, incompleto. Contudo, ainda que seja negada a possibilidade de um sistema, há a via de um conhecimento *imagético-alegórico*.<sup>318</sup>

A interpretação schlegeliana de Platão, embora situada alguns anos depois da publicação dos fragmentos da *Athenäum* (mas antes de sua conversão ao Catolicismo), é importante para a compreensão do conceito de ironia, porquanto o paradigma em jogo é justamente aquele encontrado em Sócrates e, mais precisamente, no Sócrates platônico. Antes de tudo, é preciso observar que a concepção romântica da ironia socrática se diferencia do conceito retórico de ironia, que é como cotidianamente se a compreende. Esta está para aquela como “a pompa do mais cintilante discurso artificial está para uma tragédia antiga em estilo elevado”. Trata-se, na ironia retórica, sobretudo de uma vinculação com a polêmica. Por isso, seu alcance é muito mais restrito e direcionado à desqualificação do argumento do adversário ou a desinflamar seu *pathos* oratório.<sup>319</sup> A ironia inspirada na orientação socrática não se resume à índole polêmica, e se estende, além da filosofia, à poesia, pois diz respeito à relação entre finito e infinito, “uma disposição que tudo supervisiona e se eleva infinitamente acima de todo o condicionado”.<sup>320</sup> Nesse sentido, se a filosofia é a verdadeira pátria da ironia, esta não se resume a um recurso retórico a ser utilizado segundo a conveniência da discussão; ela se liga ao próprio modo de vida, como Schlegel indica em uma cursa passagem dos *Fragmentos de Poesia e Literatura*: “Ironia socrática = sentido artístico da vida”.<sup>321</sup> Isso possui um significado ainda mais patente na relação feita entre ironia e o *daímon*, característico de Sócrates: “Ninguém que não tenha um daímon pode ter *ironia*. Isso é como que a potência da individualidade. (...) Fantasia é talvez o sentimento para a linguagem do daímon. – Ironia é igualmente o experimento universal de amor”.<sup>322</sup> O *daímon* não se encontrava dissociado da própria vida de Sócrates, mas, ao contrário, foi algo que

<sup>317</sup> “Ganz dem Geiste der Philosophie gemäß ist dieser Gang der platonischen Dialogen, sie gehen bis an die Pforte des Höchsten, und begnügen sich, das Unendliche, Göttliche, was philosophisch nicht bezeichnen und erklären läßt, unbestimmt nur anzudeuten”. SCHLEGEL, *Philosophie des Plato*, *op. cit.*, p. 205.

<sup>318</sup> SCHLEGEL, *Philosophie des Plato*, *op. cit.*, p. 203.

<sup>319</sup> SUZUKI, *O Gênio Romântico*, *op. cit.*, p. 168-169.

<sup>320</sup> SCHLEGEL, *Kritische Fragmente (Lyceum)*, *op. cit.*, II, fr. 42, p. 152 [27].

<sup>321</sup> “Sokratische Ironie = Lebenskunstsinn”. SCHLEGEL, Friedrich. *Fragmente zur Poesie und Literatur*. In: EICHNER, Hans (org.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band XVI*. München: Ferdinand Schöningh, 1981, [IV], fr. 206, p. 80.

<sup>322</sup> “*Ironie* kann wohl niemand haben, der keinen Daemon hat. Dieß ist gleichsam die Potenz der Individualität. (...) Fantasia ist vielleicht Sinn für die Sprache des Daemons. – Ironie ist Universelles Experiment Liebe desgleichen”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [IV], fr. 279, p. 217.

o acompanhou desde a infância e durante toda a vida, e que, enquanto uma voz negativa, orientava seu agir.

O conceito romântico de ironia recebe sua primeira e mais clara determinação no fragmento 108 publicado na *Lyceum*, como uma referência à ironia socrática. Segundo Schlegel, a ironia:

Nasce da unificação do sentido artístico da vida e do espírito científico, do encontro de perfeita e acabada filosofia-de-natureza e de perfeita e acabada filosofia-de-arte. Contém e excita um sentimento do conflito insolúvel entre incondicionado e condicionado, da impossibilidade e necessidade de uma comunicação total. É a mais livre de todas as licenças, pois por meio dela se vai além de si mesmo; e, no entanto, é também a mais sujeita à lei, pois é incondicionalmente necessária. É muito bom sinal se os harmoniosamente triviais não sabem de modo algum lidar com essa constante autoparódia, na qual sempre acreditam e da qual novamente sempre desconfiam, até sentir vertigens, tomando justamente o gracejo como seriedade, e a seriedade como gracejo.<sup>323</sup>

De início, vê-se que a ironia aparece no fragmento como uma concretização do ideal romântico de unificação entre arte e filosofia ou, como é dito, do “sentido artístico da vida e do espírito científico”. Esse ideal de uma exigência de totalidade, que só pode ser aproximativamente cumprida pela união de ambas, encontra-se expresso na figura do “filósofo crítico”, como é dito em outro fragmento: “Apenas o filósofo crítico pode conhecer corretamente a si mesmo no todo e por partes. Apenas Ele pode unificar em si mais espírito científico que Fichte e mais sentido artístico que Goethe. – Pode-se dizer do filósofo crítico tudo aquilo que os estoicos afirmavam do sábio”.<sup>324</sup> Como veremos, nessa exigência de totalidade encontra-se formulado um problema central para o pensamento de Schlegel, a saber, o problema da *formação*, a harmonização da relação recíproca entre eu e mundo.<sup>325</sup>

<sup>323</sup> “Sie entspringt aus der Vereinigung von Lebenskunstsinn und wissenschaftlichem Geist, aus dem Zusammentreffen vollendeter Naturphilosophie und vollendeter Kunstphilosophie. Sie enthält und erregt ein Gefühl von dem unauflöselichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung. Sie ist die freieste aller Lizenzen, denn durch sie setzt man sich über sich selbst weg; und doch auch die gesetzlichste, denn sie ist unbedingt notwendig. Es ist ein sehr gutes Zeichen, wenn die harmonisch Platten gar nicht wissen, wie sie diese stete Selbstparodie zu nehmen haben, immer wieder von neuem glauben und mißglauben, bis sie schwindlicht werden, den Scherz grade für Ernst, und den Ernst für Scherz halten”. SCHLEGEL, *Kritische Fragmente (Lyceum)*, *op. cit.*, II, fr. 108, p. 160 [37].

<sup>324</sup> “Nur der kritische Philosoph kann sich selbst im Ganzen und Theilweisen richtig kennen. Nur Er kann mehr Wissenschaftsgeist als Fichte und mehr Kunstsinn als Goethe in sich vereinigen. – Vom kritischen Philosophen läßt sich alles sagen, was die Stoiker vom Weisen behaupten”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [II], fr. 657, p. 84.

<sup>325</sup> ANSTETT, Jean-Jacques. *Einleitung. In: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band XII*. München: Ferdinand Schöningh, 1964, p. XIII.

A ironia caracteriza-se principalmente pela tensão que se exprime no sentimento do conflito insolúvel entre incondicionado e condicionado, entre infinito e finito. Ela tem sem seu sentido próprio no traço fundamental da vida da consciência, que é a situação paradoxal de superação infinita da própria finitude. Como Schlegel afirmará mais tarde nas preleções de Colônia, a consciência descobre no sentimento de si algo de *enigmático*, ela encontra na consciência de seu *si* ao mesmo tempo algo que está para além de seu próprio caráter finito, ela se sente também infinita, e com isso põe-se em constante contradição. “Enquanto nós nos sentimos talvez frequentemente de todo limitados e finitos, ao mesmo tempo somos persuadidos sempre de novo de nossa egoidade infinita”. Essa egoidade infinita, que remonta ao eu absoluto de Fichte, não pode, contudo, ser compreendida em um saber positivo, em um sistema que lhe garanta a transparência do conceito. Por isso, o eu é sempre pedaço (ou fragmento) de si mesmo, há algo que nele (e só nele) se manifesta, mas que nunca é abarcado na reflexão da consciência de si: “Tudo é em nós, mas nosso eu é apenas um pedaço [*ein Stück*] de si mesmo; no fundamento de nosso eu encontra-se o eu-originário [*Ur-Ich*], e o eu mesmo é de certo modo este eu-originário, apenas não de todos os lados”.<sup>326</sup> Há algo de enigmático no eu, que consiste no fato de ele não conter em si apenas uma dimensão finita, mas a abertura para a experiência do infinito, deste eu-originário: “O que é propriamente contraditório em nosso eu é que nós nos sentimos ao mesmo tempo finitos e infinitos”.<sup>327</sup>

Justamente esse conflito ocorre na ironia romântica, enquanto uma constante tensão com a própria finitude na tendência àquilo que está para além dela. Se a ironia é “talvez o sentido para a linguagem do daímon”, deve-se sublinhar que, para Sócrates, essa linguagem se manifestava a ele como uma “espécie de voz”, como o “sinal costumeiro de meu demônio”, o sinal do deus que decerto lhe era interior, mas que não se identificava totalmente com ele próprio, e que por isso orientava seu agir, isto é, surgia “para opor-se-me até mesmo nas menores coisas, sempre que eu

---

<sup>326</sup> “Alles ist in uns, aber unser Ich ist nur ein Stück von uns selbst; unsern Ich liegt das Ur-Ich zum Grunde, es ist in gewisser Rücksicht selbst dieses Ur-Ich, nur nicht von allen Seiten”. SCHLEGEL, *Kölner Vorlesungen*, *op. cit.*, XII, p. 338. Se essa notável afirmação de Schlegel já se encontra de algum modo na *Doutrina-da-Ciência*, deve-se observar que suas consequências não são percebidas inteiramente por Fichte, ao menos nesta época de seu pensamento: “No contexto da *Doutrina-da-Ciência*, Fichte de fato descobriu um processo de manifestação de algum princípio infinito, que difere da relação do eu consigo mesmo no processo dinâmico da consciência, mas que no entanto se manifesta no interior da consciência. Embora essa descoberta contradiga premissas decisivas da *Doutrina-da-Ciência*, ela não é inteiramente absurda”. HENRICH, *Between Kant and Hegel*, *op. cit.*, p. 223.

<sup>327</sup> “Während wir uns vielleicht oft ganz beschränkt und endlich vorkommen, werden wir zugleich immer wieder von unserer unendlichen Ichheit überzeugt. (...) Das eigentlich Widersprechende in unserm Ich ist, daß wir uns zugleich endlich und unendlich fühlen”. SCHLEGEL, *Kölner Vorlesungen*, *op. cit.*, XII, p. 334.

me encontrava na iminência de proceder com desacerto”.<sup>328</sup> Sócrates *ouvía* o próprio *daímon*, isto é, *dava voz* ao deus em si, que em princípio se punha muitas vezes em oposição a ele mesmo. A interpretação da ironia por Schlegel parece se dirigir a esta contradição interna que, em seu vocabulário, assalta constantemente o eu, mas que é também o sentido peculiar para algo que nunca está em identidade com o eu, e que tampouco é abarcado na consciência de si. Por isso, a ironia é negada àquele não possui o *daímon*, certamente não por uma deficiência congênita, mas pela inabilidade em deixar falar o infinito em seu próprio interior.

A tensão irônica entre condicionado e incondicionado certamente provém de uma radicalização daquilo que já estava presente em Fichte, a saber, sua teoria da imaginação. O papel proeminente concedido por Fichte à imaginação na *Doutrina-da-Ciência* foi uma condição central para o surgimento da teoria romântica, principalmente no que diz respeito à ironia.<sup>329</sup> Como buscamos indicar anteriormente<sup>330</sup>, a imaginação assume em Fichte a dimensão de faculdade central do eu, que realiza a mediação entre finito e infinito. A imaginação se dá enquanto uma alternância do eu consigo mesmo, um conflito em que se busca unificar aquilo que não pode ser unificado e que impele o eu a cada vez além de si mesmo, em sua tentativa de captar o infinito no interior da própria finitude. Todo compreender (ou captar) é necessariamente um limitar, mas a limitação contradiz o próprio conceito de infinito, e por isso a cada vez que se concebe o infinito este já se torna finito, o que torna necessário ir além. Nesse processo de oscilação, a imaginação é vista como “aquilo que torna possível a vida e a consciência” e, especificamente, “a consciência como uma série temporal contínua”.<sup>331</sup> Nesse sentido, o tempo somente existe *para* e *na* imaginação, pois é só na passagem para o finito, no conflito oriundo de sua diferença inconciliável com o infinito, que se abre o espaço para o fluxo do tempo, enquanto uma sequência temporal de estados que são próprios à consciência.

A ironia se articula diretamente com a oscilação característica da imaginação fichteana. Schlegel a descreve como uma “alternância posicionante”, como um “jogo de alternância do infinito e do finito”.<sup>332</sup> Ocorre nela este movimento constante de saída de si mesmo, do ir além de

<sup>328</sup> “ἡ γὰρ εἰοθητὴ μοι μαντικὴ ἡ τοῦ δαιμονίου ἐν μὲν τοῖς πρόσθεν χρόνοις πάντι πάνοι πυκνὴ αἰὲν ἐν καὶ πάντι ἐπὶ σμικροῖς ἐναντιουμένῃ, εἴ τι μέλλοιμι μὲν ὀρθῶς πράξειν”. PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Belém: Ed. UFPA, 2001, 31 d e 40 a.

<sup>329</sup> HENRICH, *Between Kant and Hegel*, *op. cit.*, p. 222.

<sup>330</sup> Cf. as páginas 96-99 deste trabalho.

<sup>331</sup> FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794*, *op. cit.*, p. 205.

<sup>332</sup> SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [II, V], fr. 592, 495, p. 77, 361.

si segundo uma orientação ao infinito. Por isso o fragmento da *Lyceum* fala na ironia como “a mais livre de todas as licenças, pois por meio dela se vai além de si mesmo; e, no entanto, é também a mais sujeita à lei, pois é incondicionalmente necessária”. Em outro fragmento, Schlegel a descreve como “alternância constante de autocriação e autoaniquilamento”<sup>333</sup>. A alternância irônica, longe de ser um mero jogo do eu finito consigo mesmo, que submete a realidade a seu próprio arbítrio – a sua “ocasionalidade” –, é a implicação direta da tensão instaurada no interior do próprio eu com aquilo que o transcende, ou, recuperando a formulação presente nas preleções de Colônia, ela é o resultado de o eu ser sempre “um fragmento de si mesmo”, que possui em si o sentimento do infinito, mas que se depara com a impossibilidade de captar sua infinitude “de todos os lados”, e que por isso encontra-se no constante conflito de ser ao mesmo tempo finito e infinito, de se encontrar em um círculo, no qual o eu-originário que lhe fundamenta nunca coincide com a transparência do saber de si da consciência. O filósofo não “detém direitos” sobre a ironia. A recepção do Romantismo que se orienta de algum modo pela crítica de Hegel falha ao considerar a ironia meramente como uma exacerbação do eu individual, e não observar que a ironia é “*epídeixis* do infinito, da universalidade, do sentido para o universo”, isto é, a exibição ou a mostra do infinito na experiência do eu, que se manifesta neste “ir além de si mesmo”, para fora de si.<sup>334</sup>

A *epídeixis* irônica coincide com a exibição ou mesmo a exposição do infinito. Ela encontra seu sentido no interior da relação entre eu e infinitude. Nas preleções de Jena, Schlegel colocará o sentido (ou a tendência) do eu como essa exposição: “A substância infinita tem de ser pensada como a fonte de toda forma; portanto ela tem de ser pensada enquanto consciência, enquanto um espírito. Por meio do conceito de alegoria fica claro *que a forma é infinita*”. O indivíduo é, ele mesmo, uma imagem da substância infinita e isso lhe confere sua própria infinitude: “Os indivíduos estão aí [*sind da*] para expor o todo. O indivíduo é portanto infinito, porque ele deve

<sup>333</sup> “(...) steten Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung”. SCHLEGEL, Athenäums-Fragmente, *op. cit.*, II, fr. 51, p. 172 [54].

<sup>334</sup> “Ironie ist gleichsam die *epideixis* der Unendlichkeit, der Universalität, vom Sinn fürs Weltall”. SCHLEGEL, Philosophische Lehrjahre, *op. cit.*, XVIII, [III], fr. 76, p. 128. O termo *epideixis* possui uma rica história na tradição grega, e encontra-se originalmente vinculado à exibição de algo (publicamente), principalmente da excelência de uma habilidade. No caso da poesia, por exemplo, a *epideixis* coincidia com a performance poética do rapsodo ao cantar a poesia (já que, naquela época, a poesia se dava enquanto experiência oral). Assim, logo ao início do *Íon* de Platão (530 d), Sócrates, ouvindo Íon dizer que ele podia falar (*légein*) sobre Homero melhor do que ninguém, pede a ele uma *epideixis* de sua habilidade (*dêlon gàr hótí ou phthonéseis moi epideixai*). Se no contexto deste fragmento de Schlegel o aspecto público da *epideixis* parece não ser o decisivo (embora a ironia esteja vinculada à urbanidade), é preciso observar que a ironia é, sempre, uma exibição ou performance do infinito.

expor o infinito”.<sup>335</sup> Se esta relação não se apresenta como uma conciliação perfeita, conceitual, o que já se encontra implicitamente no conceito de alegoria, ela demonstra que o eu nunca é somente finitude, mas a constante tendência ao infinito. Isso explica o processo irônico que exige “ir além de si mesmo” ou, dito de outro modo, que a ironia seja autocriação e autoaniquilamento: o eu tem uma essência *ekstática*.<sup>336</sup> O motor de tal processo é a relação paradoxal com infinito, com a presença de um inefável no fundamento do eu finito, e por isso Schlegel poderá dizer que a “ironia é a forma do paradoxo”.<sup>337</sup>

O conflito próprio à ironia tem uma função importante no pensamento romântico, que é a de reconduzir a cada vez o finito ao infinito. Isso se manifesta naquela referência de Schlegel à constante autoparódia, que consiste justamente no ato de pôr em xeque posicionamentos sedimentados, os quais são, ao final, apenas um dos lados do infinito. A ironia possui, portanto, um elemento desestabilizador, que já se encontra implícito na exigência de saída de si. Como coloca Frank, a ironia “corrige sorridente a falsa estima [*Wertschätzung*] de um mundo atomizado, enquanto ela – por enquanto apenas no reino do imaginário – ridiculariza como vão aquilo que se pavoneia como a realidade substancial”.<sup>338</sup> Enquanto “pulso e alternância entre universalidade e individualidade”, a ironia concentra seu potencial crítico na fixidez da individualidade idiossincrática, fechada ao que lhe é diverso. Como veremos, a tarefa da formação não é uma acentuação da particularidade, mas a construção do indivíduo para a totalidade – isto é: que na individualidade se exponha o infinito, que algo de divino se manifeste no humano. Assim, a ironia exprime a união de autolimitação e participação em toda a vida, ela é uma abertura para o labirinto da infinitude: modos de se enunciar o movimento constante de ir além de si mesmo, resultado da situação conflituosa do eu.

No conceito de ironia está contida a definição de filosofia enquanto nostalgia do infinito, na medida em nele se expõe a relação conflituosa entre condicionado e incondicionado enquanto uma tendência constante ao infinito. Essa tendência é sempre uma aproximação, porquanto o saber positivo da unidade originária é inalcançável. Disso derivam-se duas exigências para o pensamento filosófico: “1) A nostalgia do infinito deve ser desenvolvida em todos os homens; 2)

<sup>335</sup> SCHLEGEL, Vorlesung über Transzendentalphilosophie, *op. cit.*, XII, p. 39.

<sup>336</sup> FRANK, *Das Problem 'Zeit' in der deutschen Romantik*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>337</sup> “Ironie ist die Form des Paradoxen”. SCHLEGEL, *Kritische Fragmente (Lyceum)*, *op. cit.*, II, fr. 48, p. 153 [28].

<sup>338</sup> “So korrigiert die Ironie lächelnd die falsche Wertschätzung einer atomisierten Welt, indem sie – vorderhand nur im Reich des Imaginären – das als nichtig verhöhnt, was sich als substantielle Realität aufspreizt”. FRANK, “Unendliche Annäherung” ..., *op. cit.*, p. 948.

*A aparência do finito deve ser aniquilada; e, para fazer isso, todo saber tem de ser posto em um estado revolucionário*".<sup>339</sup> Se essas duas exigências expressam a relação do eu com o infinito, é certo que a filosofia não encontra em si a possibilidade de consumação dessa tarefa. Da incompletude oriunda de seu próprio conceito é que o pensamento romântico deduz a necessidade de uma relação com a poesia. É necessário que a filosofia saia de si mesma, que deixe de ser filosofia e que se torne poesia, para que o ideal romântico de totalidade se aproxime de sua perfeição: para que, enquanto tarefa de formação, o homem possa *ser*.

## 2.2. Modernidade e poesia universal progressiva

O movimento de saída de si é um elemento central no pensamento de Schlegel. No que concerne à filosofia, esse movimento é decisivo para a compreensão de sua crítica a Fichte e da reformulação romântica que culminará na relação complementar entre filosofia e poesia e na consumação de um projeto de formação que busca abarcar a totalidade do homem. Nas preleções de Jena em 1800-1801, quando Schlegel procurou reunir suas reflexões na forma sistemática, o movimento próprio à filosofia foi formulado em três etapas: a primeira consiste na época em que a filosofia constitui a si mesma, isto é, ela segue de modo rigoroso segundo seu método, articula-se portanto enquanto *filosofia teórica*, e “expõe a existência e a consciência como sendo um só”; na segunda etapa, a filosofia sai de si mesma e vai à *vida*, vindo a ser, com isso, *filosofia da vida* (*Lebensphilosophie*). Ela deixa de lado o rigor do método, tornando a orientação da vida o elemento decisivo deste momento. Ao mesmo tempo, ocorre a separação dos diversos conceitos que constituem a própria positividade da vida, como a religião, a moral e a política, e, em seguida, sua unificação na recomposição da harmonia da vida, pois é apenas na “separação que o homem pode se expor como um todo”; na terceira e última etapa, a filosofia retorna a si mesma, vindo a ser *filosofia da filosofia*: o ponto central deste retorno é a união entre teoria e empiria (no sentido específico que Schlegel dará ao termo), bem como a união de todas as *artes e ciências*. O terceiro momento exprime em si não somente a consumação do filosofar enquanto tal, mas também o ideal romântico de unificação entre filosofia e poesia.<sup>340</sup>

<sup>339</sup> “1) *Es soll die Sehnsucht nach dem Unendlichen in allen Menschen entwickelt werden. 2) Der Schein des Endlichen soll vernichtet werden; und um das zu thun, muß alles Wissen in einen revolutionären Zustand gesetzt werden*”. SCHLEGEL, Vorlesung über Transzendentalphilosophie, *op. cit.*, XII, p. 11.

<sup>340</sup> SCHLEGEL, Vorlesung über Transzendentalphilosophie, *op. cit.*, XII, p. 78-79, 91.

O que de início se encontra em jogo no movimento de saída de si da filosofia é a conciliação entre idealismo e realismo segundo um sistema que conserve em si a positividade da vida, ou, conforme afirma Schlegel, evocando as influências que conduzem a seu próprio pensamento: “nosso sistema de filosofia deve ser a junção dos sistemas de Spinoza e de Fichte. Assim, nós podemos nos manter no meio entre ambos”.<sup>341</sup> A filosofia de Fichte, enquanto sistema da *reflexão*, refere-se à *consciência*; a filosofia de Spinoza, enquanto sistema da *especulação*, refere-se ao *infinito*. Schlegel pretende unificar ambos mediante o conceito de *realidade*.

A saída de si da filosofia significa, antes de tudo, a passagem do idealismo ao realismo, ou a imersão do pensamento na plenitude infinita da vida. É este movimento que se encontra expresso em algumas críticas a Fichte, nas quais os românticos sublinham a necessidade de relação entre o filósofo e a vida: “*Fichte* tem infinito sentido para o infinito e, contudo, nenhum sentido para o universo. – Surgirá a partir disso um universo, se o infinito sair de si mesmo”.<sup>342</sup> Se Schlegel afirma aqui o sentido de Fichte para o infinito, nesse momento o conceito de infinito se contrapõe justamente àquilo que será encontrado na filosofia de Spinoza, que é a abertura à vida e ao universo. Enquanto em Fichte vigora uma separação clara entre os escritos críticos, propriamente dedicados à filosofia, e os escritos ditos “populares”, nos quais se abre mão do ponto de vista transcendental para se lidar a partir de um ponto de vista comum (natural) com questões relativas à “vida”, uma tal separação, para os românticos, precisa ser superada, e justamente isso abre o horizonte da constelação de Jena para o domínio de uma filosofia da vida, na qual o rigor do método transcendental cede espaço para a conquista de uma região que nunca é completamente reduzível à arquitetura da razão filosófica. Dito de outro modo, para os românticos, “o idealismo tem de sair de si, eis porque ele busca constantemente o realismo”.<sup>343</sup>

---

<sup>341</sup> “Unser System der Philosophie soll das gemeinschaftliche des Spinozischen und Fichtischen seyn. Wir können uns daher nur an das Mittlere zwischen beyden halten”. SCHLEGEL, Vorlesung über Transzendentalphilosophie, *op. cit.*, XII, p. 32.

<sup>342</sup> “Fichte hat unendlich viel Sinn für das Unendliche und doch keinen Sinn für das Universum. – Es wird ein Universum daraus, wenn das Unendliche aus sich selbst herausgeht”. SCHLEGEL, Philosophische Lehrjahre, *op. cit.*, XVIII, [IV], fr. 1298, p. 302. O contexto dessa crítica a Fichte aponta para o deslocamento, promovido pelo Romantismo, da experiência do absoluto para a arte. Algo similar foi constatado por Benjamin em sua tese de doutorado: “O que deve ser derivado da *doutrina-da-ciência* é e continua sendo a imagem do mundo das ciências positivas. Os primeiros românticos, graças a seu método, dissolvem esta imagem do mundo inteiramente no absoluto, e neste eles procuram um outro conteúdo que não o da ciência”. BENJAMIN, *O conceito de crítica de arte no Romantismo alemão*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>343</sup> “Idealismus muß aus sich selbst herausgehn, daher sucht er stets den Realismus”. SCHLEGEL, Philosophische Lehrjahre, *op. cit.*, XVIII, [V], fr. 451, p. 358. Sobre a relação dos românticos com Fichte, no que concerne à saída de si da filosofia e a necessidade de uma filosofia individual ou da poesia, ver: SUZUKI, *O Gênio Romântico*, *op. cit.*, p. 99-122.

Contudo, a saída de si da filosofia não significa algo como o abandono do idealismo, a capitulação da filosofia transcendental; ao contrário, somente o idealismo é uma filosofia que permite esse movimento, na medida em que pertence à sua essência a saída constante de si mesmo. Mas Schlegel reconhece também a presença de algo que não se deixa deduzir totalmente pelos conceitos da filosofia: “O absolutamente arbitrário, indedutível e puramente empírico, originariamente sentido, não é *de modo algum* algo filosófico, e portanto não pode ser deduzido filosoficamente. Ele é algo *físico* ou *histórico*. Porém, a necessidade de algo assim tem de ser derivada da possibilidade da egoidade”.<sup>344</sup>

Filosofia da vida é a expressão encontrada por Schlegel nas preleções de Jena para designar a saída ao realismo, àquilo que não pode ser deduzido filosoficamente, mas que deve ser abarcado pelo pensamento romântico. Vida aqui não significa em absoluto algo de biológico, relacionado à realidade empírica, sensível, correspondente ao domínio da biologia, da química ou das ciências naturais que se encontravam então em processo de formação. Vida, como afirmará Novalis nos *Estudos sobre Fichte*, diz respeito àquilo que é inefável, que não pode ser conceituado e diante do qual, portanto, a filosofia tem de se deter.<sup>345</sup> A vida é um domínio autônomo em relação à teoria, que não pode ser derivado de seus conceitos por se tratar de algo insondável e que aponta para os limites da especulação. A plenitude da vida é a manifestação do devir, que nunca se reduz à pretensão de identidade através de um fundamento a-histórico. Na filosofia da vida o rigorismo do método cede espaço a uma exposição viva através do estímulo da força e do abalo das opiniões preconcebidas. Uma tal noção ganha importância crescente no pensamento de Schlegel: se ela já aparece nos fragmentos de 1796 a 1801 que constituem os *Anos de aprendizado filosófico*, nas preleções de Jena há uma formulação mais precisa e consistente, que se refere à filosofia da arte e da natureza. Contudo, embora haja uma crítica aos limites da especulação, prevalece então uma relação dialética com o idealismo, que se exprime justamente na exigência de que a filosofia saia de si para o realismo. Não há portanto uma ruptura com o idealismo, mas uma busca por complementaridade e acabamento, na medida em que a busca pela totalidade demanda a integração entre ideal e real. “A idealidade de todo real e a realidade de todo ideal pertencem à filosofia transcendental. A idealidade (realidade) do absoluto

<sup>344</sup> “Das absolut Zufällige, Indeducible und rein Empirische, ursprünglich Gefühlte, ist gar nichts Philosophisches, kann also nicht philosophisch deducirt werden. Es ist etwas Physisches oder Historisches. Die Nothwendigkeit indessen eines solchen muß aus der Möglichkeit der Ichheit abgeleitet werden”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [II], fr. 130, p. 31. Cf. também o fragmento 447 na página 358.

<sup>345</sup> NOVALIS, *Fichte-Studien*, *op. cit.*, II, fr. 3, p. 11.

e a absolutez do ideal e do real pertence à filosofia do absoluto”. Apenas o idealista absoluto é realista absoluto, e vice-versa.<sup>346</sup> Mais tarde, após a conversão ao catolicismo, o pensamento tardio de Schlegel apresentará a vida como a esfera da infinitude positiva na qual a filosofia não pode penetrar e com a qual não pode se comunicar sem destruí-la. Há, principalmente, a crítica à dialética, que no Primeiro Romantismo ainda orientava a passagem do idealismo ao realismo. “A vida, enquanto vida interior e espiritual, é perturbada e destruída por meio do conflito dialético inerente à razão”.<sup>347</sup>

De todo modo, com a abertura do pensamento à vida, os românticos conquistam todo um campo de problemas referentes à relação entre ser e devir, à historicidade das visões de mundo no interior do fluxo contínuo da vida. Se é possível acusar na constelação romântica certa instabilidade conceitual, é certo que tal instabilidade pode ser considerada o reflexo da dificuldade de captar o fenômeno da vida nas suas consequências últimas, de compreender a relação entre devir e historicidade enquanto elementos intrínsecos à realidade humana. Essa “descoberta da vida” assumirá na história do pensamento dos dois séculos posteriores um papel cada vez mais preponderante, consumando-se em formulações como as de Dilthey e Bergson.<sup>348</sup>

Durante esse primeiro momento do pensamento romântico, a filosofia da vida possui uma relação próxima com a noção de genialidade e, sem dúvida, com a faculdade da imaginação. “A filosofia da vida é um produto da filosofia de um filósofo, e da sua vida”.<sup>349</sup> O sentido dessa afirmação é a correção de uma deficiência dos idealismos em geral, que estancam diante da constatação de que *individuum est inefabile*, ou, como Schlegel dirá nos fragmento sobre o espírito da *Doutrina-da-Ciência*, “Fichte deduz meramente entes abstratos [*Abstracta*], e não

<sup>346</sup> “Die Idealität alles Realen und die Realität alles Idealen gehört in die Transzendentalphilosophie. Die Idealität Realität des Absoluten und die Absolutheit des Idealen und Realen gehört in die Absolute Philosophie”. SCHLEGEL, Philosophische Lehrjahre, *op. cit.*, XVIII, [IV, II], fr. 914, 606, p. 105, 80.

<sup>347</sup> “Durch den der Vernunft angeborenen dialektischen Streit (...) wird das Leben, das innre und geistige nämlich, gestört und zerstört”. SCHLEGEL, Friedrich. Philosophie des Lebens. In: BEHLER, Ernst (org.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band X*. München: Ferdinand Schöningh, 1969, p. 165. Sobre este período da filosofia de Schlegel, ver: BEHLER, Ernst. Friedrich Schlegels späte Idealismuskritik und das Thema der ‘Göttlichen Dinge’. In: JAESCHKE, Walter (org.). *Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, p. 174-194.

<sup>348</sup> É notória a influência do Primeiro Romantismo (principalmente Schleiermacher) na elaboração da hermenêutica por Dilthey, na qual o conceito de vida é central. Cf., por exemplo: DILTHEY, Wilhelm. The Rise of Hermeneutics. In: MAKKREEL, Rudolf; RODI, Frithjof (org.). *Hermeneutics and the Study of History*. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 246-250. DILTHEY, *Leben Schleiermachers*, *op. cit.*, p. 313-382. Sobre a presença elementos do Primeiro Romantismo na obra de Bergson, ver: SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 185-335.

<sup>349</sup> “Die Philosophie des Lebens ist ein Produkt aus der Philosophie eines Philosophen, und aus seinem Leben”. SCHLEGEL, Vorlesung über Transzendentalphilosophie, *op. cit.*, XII, p. 78.

indivíduos; portanto, sua construção deixa muito a desejar”.<sup>350</sup> A individualidade não pode ser derivada dos esquemas formais do idealismo, e por esse motivo não é possível que tal filosofia alcance o saber do “homem inteiro”, de sua completude para além da abstração da espécie. Assim, a individualidade surge não como um mero reduto da particularidade isolada, mas como uma dimensão inserida na concretude da vida, que representa um desafio às tentativas de compreensão da totalidade e, principalmente, da relação entre o singular e o universal.<sup>351</sup> Schlegel percebeu de pronto esta dificuldade, e nesse contexto se insere a valorização constante que a formação da individualidade assume em seus escritos: “A individualidade é justamente o que há de original e eterno no homem; a personalidade não importa tanto. Impulsionar, como vocação suprema, a formação e desenvolvimento da individualidade seria um egoísmo divino”.<sup>352</sup> O caráter divino deste egoísmo pode ser visto como resultado da condução do ego fichteano ao realismo, conforme exigido pelo pensamento romântico. Trata-se, portanto, de uma saída da reflexão do eu transcendental para a individualidade concreta dos homens singulares, ou de uma abertura não apenas àquilo que os homens têm em comum uns com os outros, mas àquilo que têm de original e eterno. Esta é a consumação do conhecimento de si na filosofia da vida, pois “o supremo conhecimento de si é o da individualidade, do próprio gênio”.<sup>353</sup> A completude da filosofia exige a relação com a individualidade, de modo que a efetividade do idealismo se dá em uma filosofia individual, como afirmará Novalis em um de seus fragmentos logológicos:

Fora da filosofia da filosofia há ainda certamente filosofias – que poderíamos chamar filosofias individuais. (...) A exposição da filosofia da filosofia terá sempre algo de uma filosofia individual. O poeta igualmente expõe apenas filosofia individual, e todo ser humano, por mais vividamente que de resto possa reconhecer a filosofia, será na prática

---

<sup>350</sup> “Fichte deducirt bloß Abstracta, keine Individuen; also ists mit seiner Construction nicht weit her”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [II], fr. 152, p. 33.

<sup>351</sup> Justamente essa relação encontra-se presente em Dilthey quando ele fala na “conexão da vida” como um conceito central para as ciências humanas ou do espírito: “Toda vida tem um sentido próprio. Esse sentido baseia-se em uma conexão significativa, na qual todo presente rememorável possui um valor próprio; e, contudo, no contexto da lembrança, ele se encontra em uma ligação com o sentido do todo. Esse sentido da existência individual é totalmente singular, indissolúvel para o conhecimento, e, porém, ele representa em sua espécie, tal como uma mônada de Leibniz, o universo histórico”. DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 178.

<sup>352</sup> “Grade die Individualität ist das Ursprüngliche und Ewige im Menschen; an der Personalität ist so viel nicht gelegen. Die Bildung und Entwicklung dieser Individualität als höchsten Beruf zu treiben, wäre ein göttlicher Egoismus”. SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 60, p. 262 [152].

<sup>353</sup> “Die höchste Selbsterkenntniß ist die der Individualität, des eignen Genius”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [V], fr. 327, p. 348.

apenas mais ou menos filósofo individual e, a despeito de todo esforço, nunca poderá sair totalmente do círculo mágico de sua filosofia individual. ><sup>354</sup>

Esta passagem coloca de modo claro a necessidade de que a filosofia da filosofia – isto é, a *Doutrina-da-Ciência*, que Fichte chamou de ciência da ciência<sup>355</sup> – seja constituída também da filosofia individual. A individualidade não se confunde aqui com a idiosincrasia, e tampouco o gênio coincide com aquilo que há de particular no homem. Ao contrário, Schlegel e Novalis veem na formação da individualidade a busca pela totalidade no homem, e isso significa também a saída de si e a comunhão com o outro. Aquele que ainda não tem conhecimento de que, inteiramente fora da própria esfera, há uma grandeza para a qual lhe falta completamente sentido, este é o homem sem gênio – o homem trivial. “Todo homem completo tem um gênio. A verdadeira virtude é genialidade”.<sup>356</sup> Mas essa completude, o inteiro conhecimento de si, é para os românticos sempre algo de *histórico*: em seu conceito insere-se a condição de que a individualidade se *enforme* no interior do mundo que é o seu, pois a plenitude do homem se dá na comunhão do que lhe é próprio com o Outro e, enquanto uma constelação de homens, na apropriação da época que é a sua.

É de extrema importância para a compreensão do caráter ético do pensamento romântico o fato de que a ideia de formação nunca se refere ao eu isolado, a uma individualização do mundo, mas, ao contrário, é sempre formação no interior de uma vida comum e consciente de uma época histórica. “Não há conhecimento de si, a não ser histórico. Não sabe o que é quem não sabe o que são os companheiros, sobretudo o supremo companheiro da aliança, o mestre dos mestres, o gênio da época”.<sup>357</sup> Essa ligação essencial com o outro é aquilo que se encontrará no cerne do conceito romântico de *sinfilosofia*, o filosofar em conjunto. Além disso, o conceito de gênio não

---

<sup>354</sup> “< Außer der Philosophie der Philosophie giebt es allerdings noch Philosophieen – die man Individualphilosophieen nennen könnte. (...) Die Darstellung der Philosophie der Philosophie wird immer etwas von einer Individualphilosophie haben. Der Dichter stellt ebenfalls nur Individualphilosophie dar, und jeder Mensch wird, so lebhaft er übrigens auch die Philosophie der Philosophie anerkennen mag, praktisch nur mehr oder weniger Individualphilosoph seyn, und, trotz allen Bestrebens, nie ganz aus dem Zauberkreise seiner Individualphilosophie heraustreten können. >” NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen. In: MÄHL, Hans-Joachim (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band II)*: Das philosophisch-theoretische Werk. München: Carl Hanser Verlag, 1978, fr. 8, p. 313-314 [110-111].

<sup>355</sup> FICHTE, Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, *op. cit.*, p. 43.

<sup>356</sup> SCHLEGEL, Kritische Fragmente (Lyceum), *op. cit.*, II, fr. 36, p. 150 [25]; “Jeder vollständige Mensch hat einen Genius. Die wahre Tugend ist Genialität”. SCHLEGEL, Ideen, *op. cit.*, II, fr. 36, p. 259 [148].

<sup>357</sup> “Es gibt keine Selbstkenntnis als die historische. Niemand weiß was er ist, wer nicht weiß was seine Genossen sind, vor allen der höchste Genosse des Bundes, der Meister der Meister, der Genius des Zeitalters”. SCHLEGEL, Ideen, *op. cit.*, II, fr. 139, p. 270 [162]. Ver também o fragmento n° 124.

se refere apenas a uma classe de homens, como um privilégio concedido a uma pequena casta; ele diz respeito a um ideal de desenvolvimento, que no entanto não pode ser pura e simplesmente “produzido”. Como afirma Suzuki, há um paradoxo da genialidade em Schlegel, que constrói o conceito sob o par intencionalidade-instinto, como fica claro neste fragmento: “Gênio não é certamente questão de arbítrio, mas de liberdade (...). Deve-se exigir gênio de todo mundo, mas sem contar com ele”.<sup>358</sup>

As noções de filosofia da vida e de filosofia individual articulam-se diretamente com a teoria da poesia no Romantismo. Já o fragmento de Novalis citado acima afirma que o poeta apenas expõe filosofia individual. Do mesmo modo, na primeira série de fragmentos dos *Anos de aprendizado filosófico*, Schlegel indica o romance como a forma por excelência (*das beste Organ*) da filosofia da vida. Nas preleções de Jena, essa relação se confirma: “A filosofia, ao sair de si mesma e se tornar filosofia da vida, põe-se de acordo com a poesia”.<sup>359</sup> Na estrutura do pensamento romântico, o conceito de filosofia coincide com o idealismo, ao passo em que “não há verdadeiro realismo, exceto o da poesia”: o movimento de saída de si da filosofia em uma filosofia da vida conduz à interação com a poesia, em busca da totalidade do ideal-realismo ou real-idealismo. Há, portanto, uma determinação recíproca entre idealismo e realismo: todas as ideias devem se tornar indivíduos e, ao mesmo tempo, todos os indivíduos devem se tornar ideias; toda realidade deve ser ideal, e toda idealidade, real. A exigência desta reciprocidade se identifica com a necessidade da relação correspondente entre filosofia e poesia.<sup>360</sup> Na *Conversa sobre a poesia*, essa visão é apresentada por Ludovico de modo claro: “Eu sei, porém, que eu só posso encontrar o realismo na poesia, pois ele nunca poderá aparecer na forma da filosofia ou até mesmo de um sistema”. A poesia romântica tem sua origem então na relação originária com o idealismo: “E mesmo segundo uma tradição geral é de se esperar que esse novo realismo, visto

<sup>358</sup> “Genie ist zwar nicht Sache der Willkür aber doch der Freiheit (...). Man soll von jedermann Genie fordern, aber ohne es zu erwarten”. SCHLEGEL, *Kritische Fragmente (Lyceum)*, *op. cit.*, II, fr. 16, p. 148 [22]. Cf. a nota de Suzuki a este fragmento em: SCHLEGEL, *O dialeto dos fragmentos*, *op. cit.*, p. 169.

<sup>359</sup> SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [I], fr. 88, p. 12; “Die Philosophie, indem sie aus sich selbst herausgeht, und Philosophie des Lebens wird, kommt mit der Poesie überein”. SCHLEGEL, *Vorlesung über Transzendentalphilosophie*, *op. cit.*, XII, p. 61.

<sup>360</sup> “Alle Philosophie ist Idealismus und es gibt keinen wahren Realismus als den der Poesie”. SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 96, p. 265 [156]; “Alle Ideen sollen Individuen werden und alle Individuen zugleich Ideen seyn. Alle Realität soll idealisch seyn, und alle Idealität real”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [II], fr. 372, p. 56.

que ele possui origem ideal, e, por assim dizer, tem de oscilar em uma base e um solo ideais, aparecerá enquanto poesia, que deve se basear na harmonia do ideal e do real”.<sup>361</sup>

Com isso, ganhamos o solo adequado para a exposição do projeto de uma poesia universal progressiva em sua relação com a vida comum, em torno do qual se orienta a compreensão de mundo romântica. Se a exteriorização do idealismo se apresenta nas mais diversas figuras da *Bildung*, como natureza, história, arte e mitologia, é certo que a princípio a poesia universal progressiva parece conservar certa primazia no Primeiro Romantismo enquanto a forma originária de relação com o mundo. Ela é, como afirma Ernst Behler, “a contrapartida do sistema transcendental da razão do idealismo”, e aponta para o gesto central do pensamento de Schlegel, que é a “historização do transcendental”, isto é, a inserção da história como mediadora entre o espírito humano (a razão) e a natureza, ou a complementaridade do idealismo transcendental pelo realismo da poesia.<sup>362</sup> Na medida em que o próprio conceito de poesia universal contém em si o elemento da progressividade, a concepção romântica de poesia revela sua essência fundada na *historicidade*.

O fragmento 116 da *Athenäum* apresenta a formulação mais trabalhada de tal conceito. Em seu início, ele enuncia a poesia do seguinte modo:

A poesia romântica é uma poesia universal progressiva. Sua destinação não é apenas reunificar todos os gêneros separados da poesia e pôr a poesia em contato com filosofia e retórica. Quer e também deve ora mesclar, ora fundir poesia e prosa, genialidade e crítica, poesia-de-arte e poesia-de-natureza, tornar viva e sociável a poesia, e poéticas a vida e a sociedade, poetizar o chiste, preencher e saturar as formas da arte com toda espécie de sólida matéria para cultivo, e as animar pelas pulsações do humor. Abrange tudo o que seja poético, desde o sistema supremo da arte, que por sua vez contém em si

<sup>361</sup> “Doch weiß ich, daß ichs nur in der Poesie finden kann, denn in Gestalt der Philosophie oder gar eines Systems wird der Realismus nie wieder auftreten können. Und selbst nach einer allgemeinen Tradition ist es zu erwarten, daß dieser neue Realismus, weil er doch idealischen Ursprungs sein, und gleichsam auf idealischem Grund und Boden schweben muß, als Poesie erscheinen wird, die ja auf der Harmonie des Ideellen und Reellen beruhen soll”. SCHLEGEL, Gespräch über die Poesie, *op. cit.*, II, p. 315.

<sup>362</sup> BEHLER, Ernst. Friedrich Schlegels Theorie der Universalpoesie. In: SCHANZE, Helmut (org.). *Friedrich Schlegel und die Kunsttheorie seiner Zeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985, p. 216; Cf. também: ARNDT, Andreas. Fichte und die Frühromantik (F. Schlegel, Schleiermacher). In: STOLZENBERG, Jürgen; RUDOLPH, Oliver-Pierre (org.). *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert (Fichte-Studien Band 35)*. Amsterdam: Rodolpi, 2010, p. 48-50. O autor aponta o caráter radicalmente histórico do pensamento de Schlegel, que na época só encontraria paralelo em Hegel. A expressão “historização do transcendental” advém de um fragmento de Schlegel de 1797: “Toda filosofia transcendental é *ao mesmo tempo* teórica e prática. Não ter notado isso é o principal erro de Kant. – Também na filosofia deve apenas o clássico ser criticado, mas o transcendental deve ser historizado”. SCHLEGEL, Philosophische Lehrjahre, *op. cit.*, XVIII, [II], fr. 756, p. 92.

muitos sistemas, até o suspiro, o beijo que a criança poetizante exala em canção sem artifício.<sup>363</sup>

O que desde já se anuncia neste fragmento é a ideia da poesia universal como programa de formação e como tentativa de fundação da cultura e de reforma cultural.<sup>364</sup> O elemento poético surge não somente como unificador dos diversos gêneros da poesia, mas vai além enquanto articulador de esferas a princípio separadas, como a filosofia e a retórica. De fato, somente nesta primeira parte do fragmento, vários dos conceitos centrais do pensamento romântico concorrem na mediação comum da poesia: desde o seu ponto arquimédico – a imaginação criadora – a poesia se amplia concentricamente em direção às obras do espírito humano, a tudo aquilo que contenha em si a potencialidade do “poético”, para nele despertar, pôr em movimento, vivificar aquilo que se encontra perdido ou sedimentado.

Vê-se que o projeto de poetização progressiva não se resume apenas à “teoria” ou ao “sistema da arte”, ele diz respeito também à relação entre poesia e a vida comum: trata-se de “tornar viva e sociável a poesia, e poéticas a vida e a sociedade”. Como bem colocou Benjamin em sua tese de doutorado, a arte é no Primeiro Romantismo o medium-de-reflexão absoluto, isto é, o absoluto se apresenta como a alternância constante própria à atividade poética. O absoluto pode transfigurar-se em diversas formas, como cultura, harmonia, gênio, ironia, religião, organização ou história, mas sempre aparecerá enquanto o medium-de-reflexão próprio ao elemento poético.<sup>365</sup> Isso esclarece a amplitude que o conceito de poesia universal assume no Primeiro Romantismo, bem como a possibilidade de que ele se manifeste como potencialidade de transfiguração da vida comum. Enquanto programa de formação e reforma cultural, a poesia universal desce aos meandros das relações humanas, e nelas busca despertar pela mediação este elemento algo nebuloso do poético; a descrição lírica do “beijo da criança” feita por Schlegel busca justamente exemplificar a extensão abrangente atingida por tal projeto, e encontraremos

---

<sup>363</sup> “Die romantische Poesie ist eine progressive Universalpoesie. Ihre Bestimmung ist nicht bloß, alle getrennte Gattungen der Poesie wieder zu vereinigen, und die Poesie mit der Philosophie und Rhetorik in Berührung zu setzen. Sie will, und soll auch Poesie und Prosa, Genialität und Kritik, Kunstpoesie und Naturpoesie bald mischen, bald verschmelzen, die Poesie lebendig und gesellig, und das Leben und die Gesellschaft poetisch machen, den Witz poetisieren, und die Formen der Kunst mit gediegnem Bildungsstoff jeder Art anfüllen und sättigen, und durch die Schwingungen des Humors beseelen. Sie umfaßt alles, was nur poetisch ist, vom größten wieder mehre Systeme in sich enthaltenden Systeme der Kunst, bis zu dem Seufzer, dem Kuß, den das dichtende Kind aushaucht in kunstlosen Gesang”. SCHLEGEL, *Athenäums-Fragmente*, *op. cit.*, II, fr. 116, p. 182 [64].

<sup>364</sup> BEHLER, *Friedrich Schlegels Theorie der Universalpoesie*, *op. cit.*, p. 194.

<sup>365</sup> BENJAMIN, *O conceito de crítica de arte no Romantismo alemão*, *op. cit.*, p. 52.

diversas passagens nas quais a descrição romântica da presença da poesia se enraíza na mais íntima das ações humanas, bem como naquilo que há de supremo no homem.<sup>366</sup>

O fragmento continua com a exposição da essência histórica da poesia, bem como de sua relação com o ideal de formação:

Somente ela [a poesia] pode se tornar, como a epopeia, um espelho de todo o mundo circundante, uma imagem da época. E, no entanto, é também a que mais pode oscilar, livre de todo o interesse real e ideal, no meio entre o exposto e aquele que expõe, nas asas da reflexão poética, sempre de novo potenciando e multiplicando essa reflexão, como numa série infinita de espelhos. É capaz da formação mais alta e universal, não apenas de dentro para fora, mas também de fora para dentro, uma vez que organiza todas as partes semelhantemente a tudo aquilo que deve ser um todo em seus produtos, com o que se lhe abre a perspectiva de um classicismo crescendo sem limites.<sup>367</sup>

O pensamento romântico encontra na poesia a expressão por excelência da época histórica, ela é a articuladora da imagem de um tempo. A voz do artista não é somente uma voz entre outras vozes, mas nela se faz presente o mundo circundante em sua unidade histórica. Assim como essa compreensão da arte já se fazia presente em Herder, também para Schlegel a poesia possui um vínculo estreito com a história: o artista não evoca sua mera subjetividade, não exprime sua individualidade na atividade poética, mas nele se articula o nexo entre universalidade e singularidade, nele ganha voz um tempo e uma língua, pois a criação poética é o espelho das convicções e das aspirações do mundo que é o seu.

É fundamental a ressonância de Homero nesta passagem (na qual já se anuncia o projeto primeiro romântico de uma nova mitologia), pois a épica homérica é justamente o reflexo do mundo grego, a exposição de sua própria força de criação. Tal visão acompanha Schlegel desde seus primeiros escritos de filologia, por exemplo o estudo intitulado *Sobre o estudo da poesia grega*: “Os poemas de Homero são a fonte de toda a arte grega, e mesmo o fundamento da cultura [Bildung] grega em geral, a mais perfeita e bela flor da mais sensível época da arte”.<sup>368</sup> Embora

<sup>366</sup> Por exemplo: SCHLEGEL, Gespräch über die Poesie, *op. cit.*, II, p. 285.

<sup>367</sup> “Nur sie kann gleich dem Epos ein Spiegel der ganzen umgebenden Welt, ein Bild des Zeitalters werden. Und doch kann auch sie am meisten zwischen dem Dargestellten und dem Darstellenden, frei von allem realen und idealen Interesse auf den Flügeln der poetischen Reflexion in der Mitte schweben, diese Reflexion immer wieder potenzieren und wie in einer endlosen Reihe von Spiegeln vervielfachen. Sie ist der höchsten und der allseitigsten Bildung fähig; nicht bloß von innen heraus, sondern auch von außen hinein; indem sie jedem, was ein Ganzes in ihren Produkten sein soll, alle Teile ähnlich organisiert, wodurch ihr die Aussicht auf eine grenzenlos wachsende Klassizität eröffnet wird”. SCHLEGEL, Athenäums-Fragmente, *op. cit.*, II, fr. 116, p. 182-183 [64-65].

<sup>368</sup> “Homers Gedichte sind der Quell aller Griechischen Kunst, ja die Grundlage der Griechischen Bildung überhaupt, die vollkommenste und schönste Blüte des sinnlichsten Zeitalters der Kunst”. SCHLEGEL, Friedrich. Über das

não se trate aqui de eliminar as diferenças entre antigos e modernos – muito pelo contrário –, a comparação ressalta a centralidade da atividade poética para a experiência histórica da cultura. Uma tal consideração poderia valer também para a poesia moderna, como no caso de Dante, que situado no limiar de nascimento do mundo moderno compõe de modo exemplar na forma original de um poema toda a cultura de seu tempo e, com isso, deixa conhecer o destino de sua própria época. Schlegel (assim como Schelling) reconheceu em Dante tanto esse espelho do mundo cristão quanto, na constante remissão alegórica da poesia à filosofia e à teologia, o traço anunciador da poesia moderna. “O poema de Dante é uma tentativa de anunciar aos homens aquilo que há de supremo ou de elevar os homens ao infinito e supremo. Ele contém a mais rica teologia e filosofia nas vestes vivas e brilhantes da poesia”.<sup>369</sup> O que se encontra em questão nestas referências a figuras históricas da poesia é a relação nascente entre filosofia da história e filosofia da arte, que de certo modo já se esboçava nos escritos de Herder. A compreensão do fenômeno artístico no interior de uma cultura revela não somente os valores estéticos de um tempo, mas atravessa o nexos histórico em meio ao qual se orienta esse próprio tempo. A análise de Berlin sobre a compreensão herderiana da arte vale aqui também para os românticos: o artista é o homem que dá a conhecer, tanto quanto possível, uma experiência humana total, o mundo completo.

Mas não apenas isso. A poesia universal é *também*, e fundamentalmente, o movimento de constante potenciação característico da reflexão. Essa passagem do fragmento demonstra como o pensamento romântico absorve elementos da filosofia fichteana, dando-lhes um novo sentido no conceito de poesia. Em Fichte, a imaginação assume uma posição central na economia da *Doutrina-da-Ciência*; por meio dessa faculdade, a atividade objetiva do eu finito coloca em relação, a cada momento, finito e infinito, em um jogo conflituoso de posição e projeção do eu, através do qual ele determina o não-eu que se lhe opõe como travo (*Anstoß*). A imaginação oscila no intermédio de determinação e não-determinação, entre finito e infinito. Usando-se de um vocabulário não transcendental, o movimento exposto por Fichte descreve a luta contínua entre homem (enquanto ser racional) e natureza, e nessa luta a transformação do mundo segundo um fim prático supremo. Trata-se, sem dúvida, de uma luta pela liberdade, mas tal luta constitui-se

---

Studium der griechischen Poesie. In: BEHLER, Ernst (org.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band I*. München: Ferdinand Schöningh, 1979, p. 348.

<sup>369</sup> “Dantes Gedicht ist ein Versuch, das Höchste für den Menschen zu verkünden oder den Menschen zum Höchsten, Unendlichen zu erheben. Es enthält die reichste Theologie und Philosophie in dem lebendigen glänzenden Gewande der Dichtkunst”. Citado por Behler em: BEHLER, Friedrich Schlegels Theorie der Universalpoesie, *op. cit.*, p. 195.

enquanto tarefa infinita, isto é, o homem deve sempre aproximar-se, ao infinito, da liberdade absoluta, em si inalcançável. O esforço de realização do ideal é um esforço infinito de um eu finito, ele é inerente à própria condição do eu, ao círculo em meio ao qual este se movimenta. De um ponto de vista transcendental, a condição de possibilidade da atividade objetiva do eu finito é a oscilação imaginativa e, nesse sentido, o idealismo crítico acha nela o elemento fundamental na constituição da realidade.

O movimento de oscilação próprio à faculdade imaginativa encontra ressonância na descrição da poesia universal na passagem citada da *Athenäum*. A poesia é a que mais pode oscilar nas asas da reflexão poética, realizando continuamente a potenciação e a multiplicação dessa reflexão, como em uma refração infinita em meio a uma série de espelhos. Enquanto medium-de-reflexão, a poesia oscila entre os contrários fixados, entre as partes separadas, e os reunifica, mescla e funde; ao mesmo tempo, o movimento oscilatório da poesia é *produtivo*, isto é, não se trata apenas de um eterno e estático jogo entre contrários, porquanto sua mediatidade conduz à potenciação constante daquilo que é atravessado pelo elemento poético. Dito de outro modo, a poesia é capaz de formação, da *mais alta e universal formação*. “A plenitude da formação você encontrará em nossa suprema poesia”, afirmará Schlegel em um dos fragmentos de ideias.<sup>370</sup> Do modo similar, Novalis formulou a autocompreensão do “romântico” em referência a esta capacidade de potenciação da poesia e da filosofia românticas:

O mundo precisa ser romantizado. Assim reencontra-se o sentido originário. Romantizar nada é, senão uma potenciação qualitativa. O si-mesmo inferior é identificado com um si-mesmo melhor nessa operação. Assim como nós mesmos somos uma série potencial qualitativa. Essa operação é ainda totalmente desconhecida. Na medida em que dou ao comum um sentido elevado, ao costumeiro um aspecto misterioso, ao conhecido a dignidade do desconhecido, ao finito um brilho infinito, eu o romantizo – Inversa é a operação para o superior, desconhecido, místico, infinito – através dessa conexão este é logaritmizado – Adquire uma expressão corriqueira. filosofia romântica. *Lingua romana*. Elevação e rebaixamento recíprocos.<sup>371</sup>

<sup>370</sup> “Die Fülle der Bildung wirst du in unsrer höchsten Poesie finden (...)”. SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 57, p. 262 [152].

<sup>371</sup> “Die Welt muß romantisirt werden. So findet man den ursprünglichen Sinn wieder. Romantisiren ist nichts, als eine qualitative Potenzierung. Das niedre Selbst wird mit einem bessern Selbst in dieser Operation identificirt. So wie wir selbst eine solche qualitative Potenzenreihe sind. Diese Operation ist noch ganz unbekannt. Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnißvolles Ansehn, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe so romantisire ich es – Umgekehrt ist die Operation für das Höhere, Unbekannte, Mystische, Unendliche – dies wird durch diese Verknüpfung logarythmisirt – Es bekommt einen geläufigen Ausdruck. romantische Philosophie. *Lingua romana*. Wechselerhöhung und Erniedrigung”. NOVALIS, *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen*, *op. cit.*, II, fr. 105, p. 334 [142].

O romantizar não se confunde com um sentimento que se expressa vagamente, ou com a imaginação solta a errar sem destino; o romantizar corresponde ao ato por meio do qual a sensibilidade do mundo para o infinito é ampliada em uma potenciação qualitativa. Justamente este ato *recobra ao mundo seu sentido originário*, isto é, sua orientação ao absoluto e seu aperfeiçoamento em direção ao todo. Na medida em que se romantiza, o mundo se movimenta. Também o homem é elevado por meio deste ato, também ele se revela como série potencial qualitativa. A poesia consiste na arte da “saúde transcendental”, e o poeta, por sua vez, é o “médico transcendental”: a atividade poética “mescla tudo para seu grande fim dos fins – a *elevação do homem acima de si mesmo*”.<sup>372</sup> Poder-se-ia dizer em relação a esta passagem – certamente usando-se de um vocabulário impróprio – que a poesia combate a *décadence* enquanto um sopro que estimula a vida. Ela promove uma operação na qual eleva e potencia o homem através da ligação com o superior, o enigmático, o desconhecido – o infinito. A enfermidade consiste na sedimentação do finito enquanto finito, na fixação da parte enquanto parte, e a poesia romântica atua justamente pela religação entre finito e infinito, na abertura de sentido para o todo, e tal abertura tem o caráter de potenciação ao colocar em movimento aquilo que a cada vez tende à posição estática.

Formação não somente do homem, mas também do *mundo*. O mundo precisa ser romantizado, também nele a poesia deve atuar, de modo a reestabelecer a mediação com o todo. Nas preleções de Jena, Schlegel destacará a importância do mundo para a reflexão romântica. Na medida em que poesia é o verdadeiro realismo, que ela se consuma na saída de si da filosofia à vida, encontra-se em estreito liame com o conceito de mundo. “O saber é sumamente subjetivo – a poesia é sumamente objetiva”, ele dirá em um fragmento dos *Anos de aprendizado filosófico*. Ou ainda: “O Deus da poesia é a alma do mundo – espírito e palavra através do todo”.<sup>373</sup> É um dos pontos centrais do pensamento de Schlegel, elaborado de modo mais claro em 1800, que o mundo não é perfeito e acabado, mas que, como os homens, também ele se encontra incompleto e em devir. Um dos resultados de sua investigação, ele afirma, é “que o mundo ainda é incompleto,

<sup>372</sup> “< Poësie ist die groß Kunst der Construction der transscendentalen Gesundheit. Der Poët ist also der transscendentale Arzt. Die Poësie schaltet und waltet mit Schmerz und Kitzel – mit Lust und Unlust – Irrthum und Wahrheit – Gesundheit und Krackheit – Sie mischt alles zu ihren großen Zweck der Zwecke – der *Erhebung des Menschen über sich selbst* >”. NOVALIS, Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen, *op.cit.*, II, fr. 42, p. 324 [123].

<sup>373</sup> “Das Wissen ist höchst subjectiv – die Kunst objectiv”. “Der Gott der Poesie ist die Seele der Welt – Geist und Wort durchs Ganze”. SCHLEGEL, Philosophische Lehrjahre, *op. cit.*, XVIII, [IV, V], fr. 1215, 204, p. 296, 339.

a saber, o mundo enquanto a suma [*Inbegriff*] de todos os indivíduos. Se nós não aceitamos o conceito puro do *infinito*, obtemos então o conceito do indivíduo supremo ou do infinito relativo. O indivíduo é um constante devir, e uma vez portanto que o mundo é um indivíduo, ele é incompleto”.<sup>374</sup> Se o mundo fosse completo, como uma mônada perfeita, todo o nosso agir não seria nada, não teria qualquer finalidade; se o mundo é incompleto, então é nossa destinação colaborar para sua perfeição, há um sentido para o agir. Fosse o mundo completo, então o homem o temeria ou o desprezaria. Mas como o mundo é incompleto, o homem é então “o assistente dos deuses”.

Há uma relação originária entre o devir do mundo, sua infinitude relativa e o agir humano; para os românticos, a poesia possui uma posição privilegiada nessa relação, na medida em que se põe em conexão com o mundo, expõe a vida, vivifica o mundo. O jogo da arte é exposição do jogo da vida, da plenitude do mundo: “Todos os jogos sagrados da arte nada mais são que reproduções [*Nachbildungen*] do jogo infinito do mundo, da obra de arte que forma a si mesma eternamente”.<sup>375</sup> Não a reprodução enquanto imitação, *mimesis* segundo o modo como concebeu a tradição, pois o ato de poetizar é ele mesmo criativo em sua ligação essencial com o próprio devir do mundo. No romantizar recobra-se o sentido originário, a poesia possui uma relação com o mundo, não porque o poeta usa da atividade criativa para modulá-lo segundo sua subjetividade, como se o mundo e tudo o que nele ocorre fosse a ele uma mera oportunidade, mas porque há uma aptidão dupla – do mundo e do artista – que permite que essa conexão ocorra. Novalis, em um fragmento paradigmático, expôs o nexos que envolve a ambos na atividade de vivificação: “O mundo tem uma originária aptidão a ser vivificado por mim – Está *a priori* vivificado por mim – É uno comigo. Tenho uma originária tendência e aptidão a vivificar o mundo”.<sup>376</sup> É o mundo que, em seu constante recolhimento, inclina-se à vivificação poética, ao mesmo tempo em que a

---

<sup>374</sup> “Daß die Welt noch unvollendet ist, die Welt nämlich als Inbegriff [aller] Individua. Wenn wie nicht den reinen Begriff des Unendlichen nehmen, so erhalten wir den Begriff des höchsten Individuums oder des relativ Unendlichen. Das Individuum ist ein beständiges Werden, sobald also die Welt ein Individuum ist, ist die vollendet”. SCHLEGEL, Vorlesung über Transzendentalphilosophie, *op. cit.*, XII, p. 61.

<sup>375</sup> “Alle heiligen Spiele der Kunst sind nur ferne Nachbildungen von dem unendlichen Spiele der Welt, dem ewig sich selbst bildenden Kunstwerk”. SCHLEGEL, Gespräch über die Poesie, *op. cit.*, II, p. 324.

<sup>376</sup> “Die Welt hat eine ursprüngliche Fähigkeit durch mich belebt zu werden – Sie ist überhaupt *a priori* von mir belebt – Eins mit mir. Ich habe eine ursprüngliche Tendenz und Fähigkeit die Welt zu beleben”. NOVALIS, Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen, *op. cit.*, II, fr. 125, p. 343 [150]. Neste mesmo fragmento mostra-se a proximidade entre Schlegel e Novalis a respeito do problema do mundo. Assim como Schlegel afirmava nas suas preleções de 1800 que o mundo é incompleto, também para Novalis o mundo somente é mundo porque “não se determina completa e *Totalmente*”. “Ao mundo pertence portanto tudo aquilo o que não se determina absoluta e completamente”. O devir do mundo é o que configura sua aptidão originária à vivificação.

vivificação o acolhe ao modo da apropriação, gerando a partir disso um produto que não se confunde com o mundo ou com o eu, que é algo novo oriundo da mescla de ambos.

A poesia possui, enquanto atividade formativa, criativa, enquanto potenciação, uma relação intrínseca com o movimento, a qual já transparece de algum modo na sua coincidência com a filosofia da vida. O movimento da poesia universal assinala seu caráter “progressivo”, como é exposto na última parte do fragmento da *Athenäum*:

A poesia romântica é, entre as artes, aquilo que o chiste é para a filosofia, e sociedade, relacionamento, amizade e amor são na vida. Os outros gêneros poéticos estão prontos e agora podem ser completamente dissecados. O gênero poético romântico ainda está em devir; sua verdadeira essência é mesmo a de que só pode vir a ser, jamais ser de maneira perfeita e acabada. Não pode ser esgotado por nenhuma teoria, e apenas uma crítica divinatória poderia ousar pretender caracterizar-lhe o ideal. Só ele é infinito, assim como só ele é livre, e reconhece, como sua primeira lei, que o arbítrio do poeta não suporta nenhuma lei sobre si. O gênero poético romântico é o único que é mais do que gênero e é, por assim dizer, a própria poesia: pois, num certo sentido, toda poesia é ou deve ser romântica.<sup>377</sup>

A poesia romântica jamais é de maneira perfeita e acabada, e isso significa: sua essência é o próprio movimento de vir a ser. Assim como o mundo é uma infinitude relativa, que se desdobra como o jogo da vida que nunca se deixa determinar completa e totalmente, assim também a natureza da poesia é o devir que não se esgota por uma teoria, mas que se movimenta constantemente em sua progressividade.

Mas em que consiste, mais precisamente, a progressividade do Romantismo? É certo que a progressividade é algo que atravessa os conceitos principais do pensamento romântico, como os de filosofia (enquanto nostalgia e aproximação do infinito), ironia e, claro, o conceito de poesia. Por outro lado, a crítica feita aos românticos, de Hegel a Carl Schmitt, também diz respeito de algum modo à progressividade, que é então identificada como manifestação da “consciência infeliz”, do “ocasionalismo subjetivado”, enfim, do traço insólito e proteico da constelação de Jena.

---

<sup>377</sup> “Die romantische Poesie ist unter den Künsten was der Witz der Philosophie, und die Gesellschaft, Umgang, Freundschaft und Liebe im Leben ist. Andre Dichtarten sind fertig, und können nun vollständig zergliedert werden. Die romantische Dichtart ist noch im Werden; ja das ist ihr eigentliches Wesen, daß sie ewig nur werden, nie vollendet sein kann. Sie kann durch keine Theorie erschöpft werden, und nur eine divinatorische Kritik dürfte es wagen, ihr Ideal charakterisieren zu wollen. Sie allein ist unendlich, wie sie allein frei ist, und das als ihr erstes Gesetz anerkennt, daß die Willkür des Dichters kein Gesetz über sich leide. Die romantische Dichtart ist die einzige, die mehr als Art, und gleichsam die Dichtkunst selbst ist: denn in einem gewissen Sinn ist oder soll alle Poesie romantisch sein”. SCHLEGEL, *Athenäums-Fragmente*, *op. cit.*, II, fr. 116, p. 183 [65].

Em face das críticas feitas à época aos fragmentos publicados na *Athenäum*, Schlegel buscou defender-se em um ensaio importante publicado na edição de 1800 da revista, intitulado *Sobre a incompreensibilidade*. Esse ensaio abre um caminho de explicação não somente para a origem estrutural da progressividade no pensamento do Primeiro Romantismo, mas para a coincidência entre a progressividade é o caráter próprio da época moderna, cujo diagnóstico orienta a cada momento o desenvolvimento do pensamento romântico.

Os ataques de então diziam respeito principalmente à suposta “incompreensibilidade” dos textos publicados na *Athenäum*. Frente a essa acusação, a estratégia argumentativa de Schlegel consiste em contrapor a ela a natureza estrutural da incompreensão, que deriva não de uma opção pela obscuridade e pela imprecisão, e portanto de uma atitude que diz respeito ao uso da linguagem, mas de um questionamento a respeito da própria possibilidade de comunicação das ideias. A compreensão torna-se aqui um problema hermenêutico. Esse problema já se encontrava no horizonte de preocupações de Schlegel nos fragmentos publicados na *Lyceum*, por exemplo naquele da dedicado à ironia, e que a definia como “um sentimento do conflito insolúvel entre incondicionado e condicionado, *da impossibilidade e necessidade de uma comunicação total*” [grifo nosso].<sup>378</sup> Como vimos, a ironia é consequência não de uma escolha ou mesmo da submissão das coisas ao “eu romântico”, e sim da impossibilidade de um saber positivo e sistemático da unidade originária. Isso, no entanto, não implica um abandono da relação com o infinito, mas justamente a assunção desta situação paradoxal, da impossibilidade e necessidade de uma comunicação total.

Schlegel comenta no ensaio dois fragmentos da *Athenäum* aos quais já aludimos anteriormente, para atestar a presença da ironia no texto romântico. Um deles é o fragmento sobre as “maiores tendências da época”: Revolução Francesa, a *Doutrina-da-Ciência* de Fichte e o *Wilhelm Meister* de Goethe. Importa-nos aqui o sentido dado à palavra “tendência”, que ele busca esclarecer. O fragmento não se refere ao termo “tendência”, como se o que estivesse em questão fosse uma “tentativa provisória”, isto é, como se a própria *Doutrina-da-Ciência* fosse uma tentativa de levar a cabo a *Crítica da Razão Pura* de Kant, e que, por sua vez, coubesse a ele mesmo levar a termo o pensamento de Fichte. Não se trata de um encadeamento eterno da linearidade da tradição, no qual Schlegel deveria “apoiar-se nos ombros de Fichte, como este se apoiou nos ombros de Reinhold, Reinhold nos ombros de Kant, este nos ombros de Leibniz, e

---

<sup>378</sup> SCHLEGEL, *Kritische Fragmente (Lyceum)*, *op. cit.*, II, fr. 108, p. 160 [37].

assim sucessivamente ao infinito, até os ombros originários”.<sup>379</sup> A palavra “tendência” diz respeito muito mais ao fato de que *tendência é o próprio caráter da época*, que ela não é um apontamento ou uma passagem ao lugar para o qual se deve seguir, mas que a tendência é o lugar no interior do qual se orienta o horizonte da própria época. “A palavra significa no dialeto dos fragmentos que tudo é apenas tendência, a época é a época das tendências”.<sup>380</sup> A noção de “tendência” alude não somente à ironia romântica enquanto um conflito insolúvel e, portanto, enquanto movimento, mas além disso para a aproximação infinita que caracteriza a filosofia e a progressividade da poesia. O pensamento romântico não encara a progressividade como uma passagem *para algo*; não se trata de um “ainda não” ou de um “enquanto ainda” característicos de um tempo de transição a caminho, e sim, como afirma Behler, “da verdadeira circunstância para nós, do modo de existir humano, da compreensão de sentido que nos é adequada”.<sup>381</sup> Este elemento estrutural do Romantismo encontra-se presente na noção de tendência e também em uma decisiva caracterização que Schlegel dá do filósofo e da filosofia: “Pode-se somente vir a ser, não ser filósofo. Tão logo se acredita sê-lo, se deixa de o vir a ser”.<sup>382</sup>

No que concerne à compreensão, a ironia romântica se reflete na inevitabilidade da incompreensão em meio à própria atividade compreensiva. Frente à exigência, oriunda da Ilustração, de uma compreensão total e uma absoluta clareza a respeito daquilo que deve ser compreendido, isto é, de um esclarecimento completo do homem e do mundo, Schlegel realiza um elogio da incompreensibilidade por meio do qual dá voz a elementos centrais para a constituição posterior da hermenêutica: “Mas é então a incompreensibilidade algo inteiramente condenável e ruim?”, ele pergunta, dirigindo-se aos possíveis críticos. Talvez de modo irônico (ironia da ironia), mas sem dúvida afirmando algo que se encontra em consonância com as obras do Primeiro Romantismo, Schlegel afirma que um tal ponto de incompreensibilidade é fundamental para o bem de família e nações: que muitas vezes Estados e sistemas são obras tão

<sup>379</sup> “Oder als wollte ich (...) mich auf Fichte’s Schultern stellen, wie dieser auf Reinholds Schultern, Reinhold auf Kants Schultern, dieser auf Leibnizens Schultern steht, und so ins unendliche fort bis zur ursprünglichen Schultern”. SCHLEGEL, Friedrich. Ueber die Unverständlichkeit. In: ARNDT, Andreas; ZOVKO, Jure (org.). *Schriften zur kritischen Philosophie. 1795-1805*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007, p. 108.

<sup>380</sup> “Das Wort bedeute in dem Dialekt der Fragmente, alles sey nur noch Tendenz, das Zeitalter sey das Zeitalter der Tendenzen”. SCHLEGEL, Ueber die Unverständlichkeit, *op. cit.*, p. 109.

<sup>381</sup> “Wie hier deutlich wird, bezeichnet die Wendungen ‘solange noch’ oder ‘noch nicht’ keine Übergangszeit (...), sondern den wahren Sachverhalt für uns, die menschliche Daseinsweise, das uns angemessene Sinnverständnis”. BEHLER, Ernst. *Unendliche Perfektibilität: Europäische Romantik und Französische Revolution*. München: Ferdinand Schöningh, 1989, p. 286.

<sup>382</sup> “Man kann nur Philosoph werden, nicht es sein. Sobald man es zu sein glaubt, hört man auf es zu werden”. SCHLEGEL, Athenäums-Fragmente, *op. cit.*, II, fr. 54, p. 173 [55].

artificiais que não se pode neles admirar a sabedoria do criador, que mesmo aquilo que é mais precioso no homem, sua felicidade interior, depende de um ponto que deve ser deixado na obscuridade, mas que “em compensação transporta e preserva o todo”. Este ponto fundamental perderia em um instante sua força, caso se quisesse esclarecê-lo, resolvê-lo através do entendimento. “Basta uma porção inacreditavelmente pequena, se ela for conservada fiel e puramente de modo inviolável, e se a nenhum entendimento iníquo for permitido aproximar-se das fronteiras sagradas”. Schlegel exige que se conserve este ponto de refúgio do sagrado, que não deve ser ameaçado pelo entendimento, pois dele depende aquilo que há de mais precioso no homem e no mundo. Esta era uma intuição fundamental de seu pensamento, que talvez tenha se confirmado somente no mundo que o sucedeu: o verdadeiro risco não estava na incompreensibilidade, mas na pretensão de um total e irrestrito esclarecimento de tudo pelo entendimento. “Em verdade, vos seria algo de apavorante, se o mundo inteiro, como vós exigis, um dia fosse a sério completamente compreensível. E não será ele próprio, este mundo infinito, formado pelo entendimento a partir da incompreensibilidade ou do caos?”<sup>383</sup>

A ironia perpassa estruturalmente o problema da compreensão, levando Schlegel não somente a afirmar o caráter de tendência (enquanto tendência) da época, quanto a defender a legitimidade da incompreensão enquanto tal. Pode-se se dizer que a ironia é o princípio estimulante da teoria romântica, que “tendência” e “incompreensão” são modos de articulação do movimento irônico, e que ao mesmo tempo constituem dimensões fundamentais da progressividade da poesia. É a ironia, com sua oscilação entre autocriação e autoaniquilação, que torna a poesia romântica poesia universal progressiva<sup>384</sup>, que a põe em um processo de constante devir, em suma, que faz de sua “verdadeira essência a de que só pode vir a ser, jamais ser de maneira perfeita e acabada”. A ironia contém em si um componente revolucionário.

Para Schlegel, ironia, devir e poesia se encontram em um estreito vínculo. Assim como a ironia, também a poesia realiza a mediação entre aquilo que se encontra separado, também ela, enquanto medium-de-reflexão absoluto, articula a cada vez finito e infinito, e contribui

---

<sup>383</sup> “Eine unglaublich kleine Portion ist zureichend, wenn sie nur unverbrüchlich treu und rein bewahrt wird, und kein frevelnder Verstand es wagen darf, sich der heiligen Gränze zu nähern. (...) Wahrlich, es würde euch bange werden, wenn die ganze Welt, wie ihr es fodert, einmal im Ernst durchaus verständlich würde. Und ist sie selbst diese unendliche Welt nicht durch den Verstand aus der Unverständlichkeit oder dem Chaos gebildet?” SCHLEGEL, *Ueber die Unverständlichkeit*, *op. cit.*, p. 113.

<sup>384</sup> BEHLER, *Unendliche Perfektibilität*, *op. cit.*, p. 291-292.

fundamentalmente para o desenvolvimento da nostalgia do infinito. A poesia reflete nessa articulação o devir, pois ele mesmo é, antes de tudo, o *infinito que vem a ser*:

Faz-se uma tentativa e se afasta da oposição entre finito e infinito o conceito do ser eterno, imutável e tenaz. Caso se coloque em seu lugar o conceito oposto de vida eterna e devir, então suprime-se todas as dificuldades e mostra-se que não apenas é possível uma conexão entre finito e infinito, mas também que ambos são um e o mesmo e diferentes apenas segundo o grau e a medida.

Um infinito em devir é ao mesmo tempo finito, na medida em que ele ainda não alcançou sua perfeição suprema, assim como o finito em devir, apesar de sua limitação externa, contém uma infinita plenitude interior e diversidade, na medida em que há nele, eficiente e viva, uma eterna atividade de movimento, alternante, cambiante, transformadora.<sup>385</sup>

Aquilo que Schlegel exprimiu nessa passagem de um curso de 1805 contém o próprio espírito da poesia romântica em sua dimensão ontológica, ainda que ao tempo dos fragmentos da *Athenäum* sua formulação ainda não houvesse atingido tal grau de elaboração. A progressividade da poesia articula infinito e finito, põe-se em conexão com o absoluto, não enquanto um absoluto transcendente, o ser originário, eterno e imutável, inteiramente apartado da finitude, mas enquanto infinito em devir ou infinito relativo, que é ao mesmo tempo o finito em devir que contém em si a infinita plenitude interior na forma de uma atividade eficiente e viva. A progressividade da poesia é a manifestação por excelência, na arte, do infinito em devir: como um ponto arquimédico de mediação com o absoluto, o ponto deixado na obscuridade que “em compensação transporta e preserva o todo”, a poesia carrega em si a potência de transfiguração do mundo e da cultura, a capacidade de recobrar na fixação finita das coisas e dos homens a ligação com o superior, o enigmático, o desconhecido, em suma, com o infinito. Como Schlegel dirá em uma passagem dos *Anos de aprendizado filosófico*: “O progressivo talvez se relacione com o absoluto e o relativo”, isto é, com o finito e infinito. Ou ainda Novalis, em um fragmento:

---

<sup>385</sup> “Man mache den Versuch und entferne aus dem Gegensatze des Endlichen und Unendlichen den Begriff des ewigen, unveränderlichen, beharrlichen *Seins*, und setze an dessen Stelle den entgegengesetzten Begriff des ewigen Lebens und Werdens, so fällt alle Schwierigkeit weg, und es zeigt sich, daß nicht nur eine Verbindung zwischen dem Endlichen und Unendlichen möglich, sondern daß beide eigentlich eins und dasselbe und nur dem Grade und dem Maße nach verschieden seien. Ein werdendes Unendlich ist, insofern es noch nicht seine höchste Vollendung erreicht hat, zugleich doch auch endlich, so wie das werdende Endliche, insoweit in ihm eine ewig bewegliche, wechselnde, sich verändernde, verwandelnde Tätigkeit wirksam und lebendig ist, trotz seiner äußern Beschränkung doch eine unendliche, innere Fülle und Mannigfaltigkeit enthält”. SCHLEGEL, Friedrich. Propädeutik und Logik. In: ANSTETT, Jean-Jacques (org.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band XIII*. München: Ferdinand Schöningh, 1964, p. 277.

“O indivíduo vive no todo e o todo no indivíduo. Através da poesia nasce a suprema simpatia e coatividade, a mais íntima *comunidade* de finito e infinito”.<sup>386</sup>

Essa relação, que constitui a finalidade principal da formação, não só se constitui como um elemento central do pensamento poético romântico, quanto se encontra no cerne de seu próprio conceito de Modernidade. Não é outro o sentido daquele notável fragmento da *Athenäum*, que Benjamin em sua tese apontava como característico do messianismo romântico: “O desejo revolucionário de realizar o reino de Deus é o ponto elástico da formação progressiva e o início da história moderna. Nela, o que não tem referência alguma ao reino de Deus é apenas acessório”.<sup>387</sup> A noção de “reino de Deus” se coloca na história moderna como um ponto de constante tensão com aquilo que se encontra constituído, instaurando nessa luta pela sua *realização* o princípio de movimento que guarda a própria historicidade do homem. Trata-se de uma ideal absoluto que, enquanto tal, permanece inalcançável, em relação ao qual há uma aproximação infinita, assim como a conciliação entre finito e infinito somente poderia dar-se no conceito de vida eterna ou devir. “O reino de Deus é o único *ontos on*, mas isso também completamente a sério; nós não podemos conhecê-lo, porém podemos sempre nos aproximar mais dessa ciência”.<sup>388</sup> Também nesse fragmento ressoa a concepção de filosofia enquanto nostalgia do infinito (nostalgia do *ontos on*) e a própria progressividade da poesia decorrente dessa incognoscibilidade fundamental. A tônica do fragmento da *Athenäum* deve ser situada no ímpeto de *realização*, na contenda irônica que se estabelece entre incondicionado e condicionado, e que constitui o “ponto elástico da formação progressiva”. Caso o reino de Deus fosse perfeitamente realizado, caso houvesse a posse efetiva da unidade originária, isso significaria o fim de toda tensão e, com isso, a supressão da própria historicidade: “Na era de ouro e no reino

---

<sup>386</sup> “*Progreßiv* bezieht sich vielleicht auf Absolut und Relativ”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [IV], fr. 551, p. 239; “Das Individuum lebt im Ganzen und das Ganzen im Individuum, Durch Poësie entsteht die höchste Sympathie und Coactivität, die innigste *Gemeinschaft* des Endlichen und Unendlichen”. NOVALIS, *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen*, *op.cit.*, II, fr. 31, p. 322 [121].

<sup>387</sup> SCHLEGEL, *Athenäums-Fragmente*, *op. cit.*, II, fr. 222, p. 201 [85]. Ou ainda, em *Ideias*: “Somente pela referência ao infinito surgem conteúdo e utilidade; aquilo que não se refere a ele é pura e simplesmente vazio e inútil”. SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 3, p. 256 [145].

<sup>388</sup> “Das Reich Gottes ist das einzige *ontos on*, das aber auch im vollem Ernst; wir können es nicht erkennen, aber doch uns dieser Wissenschaft immer mehr nähern”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [IV], fr. 1241, p. 298. Esse fragmento encontra-se em uma relação direta com a interpretação platônica de Schlegel, e para ele vale tudo aquilo que já foi colocado sobre a implicação poética (presente na noção de alegoria) da incognoscibilidade da unidade originária. Tal relação fica clara em um fragmento da mesma época: “As ideias de Platão são *ontos onta* práticos, por conseguinte coisa em si e reinos de Deus em unidade [*in Eins*]”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [IV], fr. 1244, p. 298.

de Deus não há nenhum conflito. Mas a toda humanidade histórica deve poder ser oposto um – [negativo], ou deve-se dividir em + e – [positivo e negativo]”.<sup>389</sup>

A progressividade da poesia romântica não se confunde com a ideia ilustrada de progresso, exceto pela proximidade dos nomes que as designam. A temporalidade que orienta cada uma dessas concepções chegaria quase à oposição, caso fosse possível uma comparação neste âmbito. Enquanto, como vimos na crítica de Herder, a noção de progresso pressupõe um tempo vazio, a ausência de historicidade em razão da eleição de um fim discernido do presente ou mesmo de um futuro previsível como o próprio sentido da história, a tensão presente na noção romântica de progressividade expõe cada momento como o entrelaçamento entre finito e infinito no jogo do mundo. Cada instante é, por isso, ele mesmo expressão potencial do infinito, cada qual conserva sua legitimidade própria a partir de sua relação com o “reino de Deus”. O próprio Benjamin já havia notado essa diferença no processo de progressividade romântico: “A infinidade temporal que se encontra neste processo possui um caráter igualmente medial e qualitativo. Portanto, a progressividade não é de modo algum aquilo que se entende pela expressão moderna ‘progresso’, não é uma certa relação apenas relativa dos graus de cultura em si”. Ao contrário, enquanto processo de realização, enquanto “desejo revolucionário de realizar o reino de Deus”, há uma diferença fundamental em relação a um simples processo em devir, pois o devir pensado por Schlegel é resultado da conciliação entre finito e infinito: “Ela [a progressividade] é, assim como a vida inteira da humanidade, um processo de realização infinito e não um simples processo em devir”.<sup>390</sup> A poesia possui para os românticos, portanto, uma temporalidade própria, que não

<sup>389</sup> “Im goldnen Zeitalter und im Reich Gottes ist kein Streit. Der ganzen Historischen Menschheit muß aber ein – entgegengesetzt werden können, oder es muß sich doch in + und – trennen”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [II], fr. 588, p. 77.

<sup>390</sup> BENJAMIN, *O conceito de crítica de arte no Romantismo alemão*, *op. cit.*, p. 98-99. Não há espaço aqui para aprofundar a relação do Romantismo com a noção de messianismo na obra de Benjamin, embora em uma nota a esta passagem este afirme que o caráter medial e qualitativo da infinidade temporal da progressividade seja “uma consequência do messianismo romântico”. Importante, nesse contexto, é salientar que tanto a progressividade da poesia romântica quanto a referência de Schlegel ao “reino de Deus” têm um caráter inteiramente antidogmático: o que se encontra em jogo, como já aludimos ao tratarmos do conceito de ironia, é muito mais o princípio de tensão com a finitude, que por várias vezes põe em questão posicionamentos previamente constituídos: “realizar o reino de Deus” é, antes de tudo, um “desejo revolucionário”, e tal realização encontra-se na posição paradoxal da consciência de sua própria impossibilidade. De modo similar, tomando aqui uma distinção feita por Gagnebin, o que se encontra em questão no messianismo exposto por Benjamin não é a dimensão do religioso e da religião (o *religar*), enquanto um conjunto de doutrinas e práticas que se relacionam principalmente à aceitação do sofrimento e da morte por meio do reconhecimento de um sentido transcendente, mas antes de tudo a dimensão do teológico. O discurso teológico é muito diferente de uma construção especulativa dogmática, pois é um discurso profundamente paradoxal: ele pretende-se um saber “sobre” Deus, desde sempre consciente de que o objeto visado lhe escapa, por situar-se muito além de qualquer objetividade. Justamente por reconhecer a incompreensibilidade estrutural do discurso, o elemento

somente se distingue da orientação científica do tempo do progresso, mas que também guarda em sua progressividade a condição da historicidade, ao expressar o conflito insolúvel entre finito e infinito. Ela abre um campo de interpretação da Modernidade no qual aquilo que não é tocado por esta tensão, aquilo que “não tem referência alguma ao reino de Deus”, é apenas acessório, vazio, sem utilidade. “Todo o moderno exige efetiva universalidade de cada um; esse é o espírito da cultura progressiva”, dirá Schlegel em um fragmento.<sup>391</sup> Como veremos a seguir, essa leitura se encontra no cerne do projeto romântico de uma nova mitologia, bem como em seu ideal de formação.

### 2.3. Nova mitologia e a busca pelo centro da humanidade

A filosofia como aproximação do infinito e o ideal de poesia universal progressiva constituem o cerne do pensamento de Friedrich Schlegel durante o período do Primeiro Romantismo. Os conceitos de mitologia e formação, assim como a crítica política e social feita na *Athenäum* aos elementos ilustrados e burgueses (ou filisteus) do mundo moderno, devem ser antes de tudo compreendidos em sua ligação com este núcleo essencial de seu pensamento. Assim, se nossa interpretação deverá se focar principalmente no sentido político do Romantismo, em sua articulação de um modo de vida em conexão com uma validade objetiva correspondente no interior da vida comum, certamente tal interpretação se orientará pelo fato de que a poesia ocupa a posição central na compreensão romântica de mundo; uma tal posição, como foi visto, não é resultado de uma simples “escolha”, e sim da passagem necessária do idealismo ao realismo, da conquista da vida mediante saída de si da filosofia à poesia.

A questão da mitologia tem de ser compreendida no interior do horizonte em meio ao qual se orienta o pensamento romântico no limiar entre os séculos XVIII e XIX. Aqui, principalmente, se faz valer a importância da pesquisa em constelação, na medida em que as fontes textuais do Primeiro Romantismo abrem-se plenamente à interpretação tão somente quando relacionadas a

---

teológico carrega consigo um potencial radicalmente questionador (e nisso se assemelha muito à ironia romântica): “Nesse sentido, no pensamento de Benjamin, o paradigma teológico não funciona como aquilo que propiciaria uma resposta (religiosa) às perguntas dos homens; antes seria, pelo contrário, o que abala os edifícios, tão bem construídos, dos sistemas lógicos, especulativos ou políticos. Aí também, o caráter destruidor benjaminiano está agindo para preservar a possibilidade da salvação”. GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 13, n. 37, 1999, p. 201.

<sup>391</sup> “Alle Modernen fordern wirklich Universalität von Jedermann; das ist Geist der progrossiven Bildung”. SCHLEGEL, Philosophische Lehrjahre, *op. cit.*, XVIII, [II], fr. 627, p. 82.

outros textos da época, nos quais a possibilidade e o sentido de uma revitalização do conceito de mitologia foram elaborados. Por esse motivo, buscaremos demonstrar como a noção de mitologia ressurge com um significado para o presente nos escritos de Herder, e como isso se dá em virtude do sentido histórico que perpassa sua obra. A interpretação do sentido de uma nova mitologia na constelação romântica deverá não apenas conservar aquilo que já foi verificado em Herder, mas também formular-se com base nas reflexões contemporâneas de Schelling, Hölderlin e Hegel, que no escrito de 1796 posteriormente intitulado *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão* formularam expressamente o projeto de uma nova mitologia; para além deste texto de juventude, o conceito de mitologia continuará a manter sua centralidade na obra filosófica e poética do círculo formado em Tübingen, especialmente nas obras de Schelling e Hölderlin, razão pela qual aprofundaremos nossa compreensão de tal conceito a partir da referência a elas.

Em Herder, vimos como já no ensaio da década de 1760 o uso da mitologia é deslocado do antigo preconceito iluminista, que colocava o mito meramente como erro e superstição dos antigos, para a possibilidade de um uso que fosse adequado à própria finalidade heurística, educadora da *Aufklärung*, e que tal possibilidade estava associada à capacidade de criação poética da literatura nacional de seu tempo. Não se tratava, portanto, de algo como um retorno aos mitos dos gregos e dos povos do passado, mas de uma criação oriunda da imaginação da arte de sua época. “Estudamos a mitologia dos antigos para virmos a ser nós mesmos inventores”.<sup>392</sup> Nesse sentido, a mitologia antiga deveria ser apropriada e repoetizada em consonância com a nova época e com seus valores, pressupondo uma relação criativa com o passado. Herder aludia nesse ensaio ao “sonho” de um artista que tivesse a capacidade de formular uma “mitologia política”, e, ainda que não houvesse então de sua parte um maior aprofundamento do significado e do limite deste uso, ficou claro que o cerne dessa relação entre mitologia e política seria um modo de articulação, por meio da poesia, da visão de mundo de sua época, de modo a provê-la da força de ligação que a mitologia possuía no mundo antigo. No ensaio da década de 1790, Herder desenvolve o tema com maiores implicações. A poesia e a mitologia deixam de se resumir apenas à finalidade heurística da cultura ilustrada, e passam a ter uma função fundamental no modo como se forma a compreensão humana do mundo. “Nossa razão se forma apenas por meio de ficções. Agora e sempre buscamos e criamos a nós mesmos uma unidade na multiplicidade e a

---

<sup>392</sup> HERDER, Vom neuern Gebrauche der Mythologie, *op. cit.*, p. 84, 87.

compomos em uma forma; *surgem a partir disso os conceitos, ideias e ideais*”, dirá um dos personagens do diálogo, que insiste na necessidade de uma mitologia formada a partir de elementos nacionais, “derivada de seu próprio modo de pensar e de sua própria linguagem”. A poesia assume assim uma posição central no modo de ser que é próprio ao homem: “sem a poesia não podemos nem ao menos ser”, e a “alegria de nossa existência” é o poetar da alma, auxiliado pelo entendimento e ordenado pela razão.<sup>393</sup> O problema principal do diálogo – expresso inclusive em seu título – dizia respeito à viabilidade, a partir das forças formadoras da poesia, de um rejuvenescimento da cultura, da apropriação criativa do passado com vistas a vivificar o presente; Iduna é justamente a deusa nórdica da juventude e da imortalidade, e o uso que Herder faz de tal mito demonstra sua preocupação com a vitalidade da cultura em suas raízes nacionais, com a articulação da vida comum em torno ao imaginário simbólico proporcionado pela poesia.

O conjunto de problemas relacionados à recuperação do conceito de mitologia por Herder não somente é herdado por Schlegel e pelos românticos, como assume em razão do influxo revolucionário uma amplitude antes inexistente. Apesar do conjunto de críticas dirigidas à Revolução, principalmente após o período do Terror, o evento teve um significado decisivo para os projetos estéticos, filosóficos e políticos de toda essa geração. Seja como evento político, seja como “alegoria do sistema do idealismo transcendental”, como Schlegel se refere a ela no ensaio sobre a incompreensibilidade, a Revolução consumou-se na abertura do horizonte da época para a possibilidade de um projeto moderno radicalmente diverso de estruturação da vida comum.

Schlegel já havia lidado com a questão do mito, sobretudo nos seus primeiros escritos de filologia clássica. No ensaio *Sobre o estudo da poesia grega*, ele investiga as várias manifestações da arte grega, descrevendo os gêneros e os autores clássicos, filiando-se à tradição alemã que desde Winckelmann via na recuperação e imitação dos antigos um projeto estético (e político) de formação do próprio presente. Encontrava-se em questão para ele não somente a análise histórica da cultura grega, mas também sua relação com a cultura moderna, e pode-se dizer que uma tal relação conduziu-o desde então à preocupação com o caráter específico da Modernidade. Schlegel vê o mito como o fundamento da cultura grega, que entrelaçado com a poesia determinava o próprio modo de ser do mundo antigo: “a poesia e o mito eram o germen e

---

<sup>393</sup> HERDER, Iduna oder der Apfel der Verjüngung, *op. cit.*, p. 560.

a fonte de toda a cultura antiga; a epopeia era a própria florescência do mítico”.<sup>394</sup> Para além de uma cisão segundo o progresso do *mýthos* ao *lógos*, a poesia grega se constituía como o substrato a partir do qual a ciência e a filosofia vieram a florescer, e nisso ela conservava aquele papel de “mestra da humanidade” que permaneceria central nos anos posteriores para o ideal de formação proposto pelos românticos. “A fonte de toda formação e também de toda doutrina e ciência dos gregos era o mito. A poesia foi a mais antiga e, antes da origem da oratória, a única mestra do povo”. A primazia da poesia era oriunda de sua posição mediadora entre o humano e o divino, e nesse sentido o poeta incorporava em si uma função religiosa na estruturação do mundo grego: “O modo de pensar mítico, de que a poesia em sentido próprio era um dom e uma revelação dos deuses, que o poeta era um sacerdote sagrado e porta-voz dos mesmos, isso permaneceu uma crença popular grega para todas as épocas”.<sup>395</sup> A filosofia encontrava-se associada à poesia, e era natural que o filósofo se introduzisse ao mesmo tempo como músico e poeta. O exemplo do pensamento platônico, principalmente seu uso dos mitos, é paradigmático neste caso, e já notamos anteriormente como a figura de Platão é fundamental enquanto modelo para o próprio Schlegel. Certamente pensando em tal uso, ele constata que em geral a exposição popular (isto é, exotérica) da filosofia grega possuía um colorido inteiramente mítico.

Mas em que consiste mais precisamente a noção de mito que orienta a arte e o pensamento no mundo grego? O mito era não somente a imagem dos próprios anseios humanos, mas também o elemento de ligação, o vínculo que unia *pólis* grega em torno à própria poesia:

O mito grego é – como a mais fiel reprodução no mais claro espelho – a mais determinada e terna linguagem figurada [*Bildersprache*] para todos os eternos desejos do ânimo humano, com todas as suas contradições tão maravilhosas quanto necessárias; um pequeno e perfeito mundo dos mais belos pressentimentos da ingênua razão poética. *Poesia, canto, dança e vida social – a alegria festiva era o vínculo propício da comunidade, que ligava homens e deuses.* E de fato também o sentido de seu mito [*Sage*], seus rituais e especialmente de suas festas, o objeto de seu culto, era o genuinamente divino: a mais pura humanidade. Os gregos adoraram em lindas imagens a livre plenitude, a força independente e a união da lei.<sup>396</sup> [grifos nossos]

<sup>394</sup> “Poesie und der Mythus war der Keim und Quell der ganzen antiken Bildung; die Epopöe war die eigentliche Blüte der mythischen”. SCHLEGEL, Über das Studium der griechischen Poesie, *op. cit.*, I, p. 348.

<sup>395</sup> “Der Quell aller Bildung und auch aller Lehre und Wissenschaft der Griechen war der Mythus. Poesie war die älteste, und vor dem Ursprunge der Beredsamkeit, die einzige Lehrerin des Volks. Die mythische Denkart, daß Poesie im eigentlichen Sinne eine Gabe und Offenbarung der Götter, der Dichter ein heiliger Priester und Sprecher derselben sei blieb für alle Zeiten Griechischer Volksglaube”. SCHLEGEL, Über das Studium der griechischen Poesie, *op. cit.*, I, p. 351.

<sup>396</sup> “Der Griechische Mythus ist – wie der treuste Abdruck im hellsten Spiegel – die bestimmteste und zarteste Bildersprache für alle ewigen Wünsche des menschlichen Gemüts mit allen seinen so wunderbaren als notwendigen

Fica claro nessa passagem fundamental que para Schlegel o mito envolve em si tanto o aspecto de imagem ou espelho – de imaginário – dos homens que habitam o domínio da *pólis*, quanto a dimensão de ligação, vinculadora da vida comum. Por um lado, encontra-se no mito o reflexo das paixões e dos anseios do homem, como um mundo paralelo e entrelaçado à esfera das coisas humanas, como um acontecimento da razão poética que se constitui enquanto um conjunto de imagens, um arcabouço de símbolos em virtude dos quais se ilumina um mundo; por outro lado, o mito é próprio nexos ordenador da vida comunitária, ele instaura um conjunto de rituais, festas e cultos que plasmam a própria comunhão entre o humano e o divino. “A alegria festiva era o vínculo propício da comunidade, que ligava homens e deuses”: vê-se aqui que sua leitura do mito grego não o reduzia a um conjunto de saberes eruditos, ou à mera superstição de povos de outrora, porquanto o mito é visto aí como o próprio acontecimento em meio ao qual se tece a relação entre o genuinamente divino e o puramente humano, e nessa união surge o conjunto de práticas compartilhadas que orienta a própria vida comum. Portanto, não apenas uma narrativa escrita, mas “poesia, canto, dança e vida social”. De fato, se tomado no horizonte próprio da vida grega, verifica-se que uma das características inerentes ao mito é ser sempre compartilhado, algo que se dá na vida pública, que constitui a própria linguagem comum da *pólis*, seu conjunto de tradições herdadas e a cada vez renovadas e revivificadas, e que jamais pertence pura e simplesmente ao “universo privado” do poeta. É justamente por ser algo que diz respeito à cidade como um todo que a poesia podia assumir a função descrita por Schlegel de mestra do povo e de dom e revelação dos deuses, ao mesmo tempo em que o poeta era o sacerdote sagrado e porta-voz dos próprios deuses, aquele que realiza a mediação entre as coisas humanas e divinas.<sup>397</sup>

Embora haja no ensaio *Sobre o estudo da poesia grega* uma evidente admiração de Schlegel pela arte antiga, assim como uma preocupação com as condições da cultura e da poesia

---

Widersprüchen; eine kleine vollendete Welt der schönsten Ahndungen der kindlich dichtenden Vernunft. Dichtung, Gesang, Tanz und Geselligkeit – festliche Freude war das holde Band der Gemeinschaft, welches Menschen und Götter verknüpfte. Und in der Tat war auch der Sinn ihrer Sage, Gebräuche und besonders ihrer Feste, der Gegenstand ihrer Verehrung das echte Göttliche: die reinste Menschheit. In lieblichen Bildern haben die Griechen freie Fülle, selbständige Kraft, und gesetzmäßige Eintracht angebetet”. SCHLEGEL, *Über das Studium der griechischen Poesie*, *op. cit.*, I, p. 277.

<sup>397</sup> E isso não significa para Schlegel apenas uma projeção da subjetividade humana que cria um mundo de deuses. Cf. o fragmento 162 da *Athenäum*: “O mundo homérico dos deuses é uma simples variação do mundo homérico dos homens; o hesiódico, ao qual falta a oposição heroica, se desdobra em várias gerações opostas de deuses. Na antiga observação aristotélica, segundo a qual se conhecem os homens por seus deuses, não se encontra apenas a subjetividade, por si mesma evidente, de toda teologia, mas também a duplicidade mais incompreensível, inata e espiritual do homem”. SCHLEGEL, *Athenäums-Fragmente*, *op. cit.*, II, fr. 162, p. 183 [73].

modernas em face da Antiguidade, essa referência não se confunde com a intenção, tantas vezes atribuída ao Romantismo pela recepção, de uma mera recuperação ou de um retorno ao mundo antigo. Ao contrário, já neste texto publicado em 1797, e também nos fragmentos da *Athenäum*, prevalece uma interpretação antinômica da relação entre Antiguidade e Modernidade que é decisiva tanto para sua formulação do caráter próprio da consciência moderna, quanto, no interior desta, para o significado e a necessidade do projeto de uma nova mitologia. Se a Antiguidade permanece um referencial essencial para a formação moderna, a presença do ideal de aproximação infinita torna impossível a admissão de um conceito como o de “clássico absoluto”, que deveria no limite admitir a perfeição e a validade incondicionada dos ideais gregos. A relação com Antiguidade se dá pela via, própria aos modernos, da capacidade de *criação*, e isso fica claro em um dos fragmentos sobre teoria da tradução da *Athenäum*: “para poder traduzir perfeitamente os antigos para o moderno, o tradutor teria de dominar tanto este último que, se necessário, poderia fazer todo o moderno, mas ao mesmo tempo entender tanto o antigo que, se necessário, não poderia apenas imitá-lo, mas também criá-lo de novo”.<sup>398</sup> Há uma radicalização do modelo de imitação dos antigos, herdado do projeto estético classicista de Winckelmann, por meio da capacidade de autocriação dos modernos, isto é, a tradução do antigo ao moderno pressupõe do tradutor a possibilidade tanto de criação do moderno (“fazer todo o moderno”) quanto de recriação do antigo (“criá-lo de novo”).<sup>399</sup>

---

<sup>398</sup> “Um aus den Alten ins Moderne vollkommen übersetzen zu können, müßte der Übersetzer desselben so mächtig sein, daß er allenfalls alles Moderne machen könnte; zugleich aber das Antike so verstehn, daß ers nicht bloß nachmachen, sondern allenfalls wiederschaffen könnte”. SCHLEGEL, Athenäums-Fragmente, *op. cit.*, II, fr. 393, p. 239 [126].

<sup>399</sup> O projeto de Winckelmann encontra-se expresso naquela exigência que foi decisiva tanto para a arte quanto para o pensamento alemão moderno: “O único caminho para nós nos tornarmos grandes e, se isso for possível, inimitáveis, é a imitação dos antigos (...)”. WINCKELMANN, Johann J. Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerey und Bildhauerkunst. In: VOßKAMP, Wilhelm (org.) *Theorie der Klassik*. Stuttgart: Reclam, 2009, p. 26. A interpretação dessa passagem a princípio paradoxal (pois o caminho para se tornar grande e inimitável é a imitação do inimitável) pressupõe que a imitação não seja confundida com a cópia, como afirma Süssekind: “Não se trata da reprodução da arte grega, mas do aprendizado de sua grandeza exemplar e do ideal de perfeição que constitui a sua meta. O caminho da arte antiga é definido com aquele que ‘leva ao belo universal e suas imagens ideais’, para além da mera semelhança com a natureza. Ao seguir essa via, a arte reúne as notas dispersas das belezas particulares e é capaz de criar uma beleza superior, de dar forma não mais ao belo corpo humano, mas à divindade”. SÜSSEKIND, Pedro. A Grécia de Winckelmann. *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 49, n. 117, 2008, p. 73. Se o fragmento da *Athenäum* apresenta um deslocamento da exigência de Winckelmann para a dimensão da criação (oriundo de diversas influências, como a noção kantiana de gênio e a de atividade da filosofia de Fichte), isso não significa tanto uma ruptura absoluta com aquele projeto estético, mas muito mais um aprofundamento da noção de imitação (*Nachahmung*), através de uma ligação incondicionada entre antigos e modernos no espírito (e não na letra), como Schlegel expõe na *Conversa sobre a poesia*. Cf. SCHLEGEL, Gespräch über die Poesie, *op. cit.*, II, p. 348.

Isso é consequência direta daquilo que Schlegel interpreta como sendo a essência da Modernidade: “A essência dos modernos consiste na *criação a partir do nada* – um tal princípio encontra-se na Cristandade – um similar na Revolução e na filosofia de Fichte – e igualmente na nova poesia. Apenas esta pode trazer de volta o espírito da Antiguidade”.<sup>400</sup> Se isso leva, por um lado, a uma suspensão da consciência clássica de perfeição, por outro lado o classicismo tem uma função fundamental para Schlegel, que é a de corrigir os “erros do homem progressivo”. Confusão, falta de jeito, inconsequência, falta de caráter e até mesmo vilania são os desvios do homem moderno, que a distinção e a nobreza oriundas da formação clássica podem corrigir. “Sem o elemento clássico, o homem progressivo torna-se regressivo”, isto é, prevalece a necessidade de uma ação recíproca entre o clássico e o moderno como modo de garantir a progressividade da formação do homem. Mesmo o clássico jamais é algo constituído e fechado em sua perfeição, mas é ele também objeto de aproximação nessa ação recíproca. É dessa carência caracteristicamente moderna que decorre a dedução da filologia e a necessidade do estudo dos antigos.<sup>401</sup> A relação com a Antiguidade situa-se no interior da teoria da formação de Schlegel, isto é, para ele a referência aos antigos se orienta não por uma alienação de si à perfeição clássica, mas antes de tudo pela conquista daquilo que é próprio ao homem moderno, como ele expressa em um fragmento da *Athenäum*: “Cada qual ainda encontrou nos antigos aquilo que precisava ou desejava; sobretudo a si mesmo”.<sup>402</sup> Trata-se, assim, fundamentalmente da união entre antigos e modernos sobre o solo da Modernidade.

Que os românticos falem não em um retorno ou em um redescobrimento da mitologia, e sim em uma *nova* mitologia, é prova de que também aqui não se verifica uma relação regressiva com a Antiguidade clássica. O diálogo *Conversa sobre a poesia* é, sobretudo, um texto que apresenta a teoria romântica da poesia enquanto poesia *moderna*, prevalecendo nele uma plena

---

<sup>400</sup> “Das Wesen der Modernen besteht in der *Schöpfung aus Nichts* – Ein solches Princip lag im Christentum – ein ähnliches in der Revolution, in Fichte’s Philosophie – und desgleichen in der neuen Poesie. Nur diese kann den Geist des Altherthums zurückbringen”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [IV], fr. 1471, p. 315.

<sup>401</sup> SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [II], fr. 66, 71, p. 24. Sobre a ação recíproca entre o antigo e o moderno como concepção de pensamento histórico em Schlegel, cf. BEHLER, *Unendliche Perfektibilität*, *op. cit.*, p. 265-280.

<sup>402</sup> “Jeder hat noch in den Alten gefunden, was er brauchte, oder wünschte; vorzüglich sich selbst”. SCHLEGEL, *Athenäums-Fragmente*, *op. cit.*, II, fr. 151, p. 189 [71]. Ver ainda o fragmento 149, no qual Schlegel afirma ter sido Winckelmann aquele a perceber a “diferença absoluta entre antigo e moderno” e exige, para a constituição da ciência, “o ponto de vista e as condições da identidade absoluta que existiu, existe ou existirá entre antigo e moderno”.

consciência da novidade da época histórica. O *Discurso sobre a mitologia* encontra-se no interior deste diálogo como uma das exposições principais, feita pelo personagem Ludovico.

O discurso se inicia com o questionamento de Ludovico, que situa a poesia frente a seus anseios e limites particulares na época moderna:

Com a mesma seriedade com que vós venerais a arte, meus amigos, quero vos convidar a perguntar a vós mesmos: deve a força do entusiasmo também na poesia se estilhaçar continuamente no particular e, quando ela houver lutado até o esgotamento contra o elemento adverso, deve ela ao final emudecer-se na solidão? Deve aquilo que é sumamente sagrado permanecer sempre sem nome e sem forma, abandonado à escuridão do acaso?<sup>403</sup>

As perguntas põem em xeque a possibilidade de que a poesia consume sua própria finalidade: nomear e dar forma ao sagrado. Ludovico constata a falta de um ponto de apoio para a criação do poeta, “um solo materno, um céu, um vento vivo”. O poeta moderno tem de mobilizar todas suas forças, ele precisa mergulhar no próprio interior para a partir daí viabilizar sua criação. Do mesmo modo que a “essência dos modernos”, também neste caso cada obra nova é como uma criação a partir do nada. Esse desenraizamento conduz a poesia, ainda que ela lute e se esforce a cada vez, a uma situação final de penúria que se expressa na imagem terrível do emudecimento e da escuridão do acaso. Poder-se-ia pensar aqui naqueles versos de Hölderlin, tão penetrantes quanto dolorosos:

Mas amigo! Chegamos muito tarde. Sim, vivem os deuses,  
Mas sobre a face acima num outro mundo.  
Lá, atuam sem fim e pouco parecem notar  
Se vivemos, tanto assim olham por nós os celestes.  
Pois nem sempre um frágil vaso é capaz de acolhê-los.  
Em certos tempos apenas, suporta o homem a plenitude divina.  
Logo é a vida sonhá-los. Mas ajuda a errância,  
Como um cochilo que a miséria e a noite tornam profundo,  
Até que heróis assaz crescidos no berço de bronze,  
Corações vigorosos, como outrora, aos celestes sejam símiles.  
Logo vêm, trovejantes. Entanto por vezes parece-me  
Melhor dormir, para não ter nenhum companheiro,  
Para aguardar, e o que fazer e dizer entrementes,

<sup>403</sup> “Bei dem Ernst, mit dem Ihr die Kunst verehrt, meine Freunde, will ich Euch auffordern, Euch selbst zu fragen: Soll die Kraft der Begeisterung auch in der Poesie sich immerfort einzeln versplittern und wenn sie sich müde gekämpft hat gegen das widrige Element, endlich einsam verstummen? Soll das höchste Heilige immer namenlos und formlos bleiben, im Dunkel dem Zufall überlassen?” SCHLEGEL, Gespräch über die Poesie, *op. cit.*, II, p. 311-312.

Isso não sei. Para que poetas num tempo de indigência?<sup>404</sup>

O tempo de indigência é o tempo da noite dos deuses: no interior desta época, nós homens somos aqueles que chegamos muito tarde e que vislumbramos a plenitude somente como um passado ou como o sonho. Sim, vivem os deuses, mas o verdadeiramente trágico desta geração é que eles são por completo indiferentes à vida deste tempo de agora, que este é o instante da penúria, o avesso do fulgor do tempo de outrora. O poeta é um ser errante, que já não é capaz de acolher a plenitude divina, que emudece ao buscar dizer o nome de Deus. Consciente da posição essencial da poesia entre as coisas humanas e divinas, a pergunta de Hölderlin atinge o cerne da situação da poesia no interior do caráter próprio de nossa época: para que poetas num tempo de indigência?

O argumento de Ludovico seguirá por uma via similar, na medida em que a nova mitologia pretende de algum modo recriar o “centro” de que carece o homem moderno, frente àquela “alegria festiva” que ligava homens e deuses no mundo antigo. Uma tal carência se manifesta antes de tudo na poesia:

Vou direto ao ponto. Afirmando que falta a nossa poesia um centro [*einem Mittelpunkt*], assim como a mitologia o foi para os antigos, e tudo aquilo de essencial em que a arte poética moderna é inferior à antiga pode ser resumido nestas palavras: não temos uma mitologia. Mas eu acrescento que nós estamos perto de possuir uma, ou, melhor dito: é chegado o tempo em que devemos colaborar seriamente para produzi-la.<sup>405</sup>

A ausência deste centro, que como um substrato ou um núcleo suporta toda a vida comum, leva o poeta a ter de lutar constantemente pela criação a partir do nada, e torna a poesia moderna inferior à antiga, na medida em que ela carece da unidade compartilhada que se dava na mitologia de outrora. O projeto de uma nova mitologia surge da necessidade de restituição deste centro,

---

<sup>404</sup> Aber Freund! wir kommen zu spät. Zwar leben die Götter, / Aber über dem Haupt droben in anderer Welt. / Endlos wirken sie da und scheinens wenig zu achten, / Ob wir leben, so sehr schonen die Himmlischen uns. / Denn nicht immer vermag ein schwaches Gefäß sie zu fassen, / Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch. / Traum von ihnen ist drauf das Leben. Aber das Irrsal / Hilft, wie Schlummer und stark machet die Not und die Nacht, / Bis daß Helden genug in der ehernen Wiege gewachsen, / Herzen an Kraft, wie sonst, ähnlich den Himmlischen sind. / Donnernd kommen sie drauf. Indessen dünket mir öfters / Besser zu schlafen, wie so ohne Genossen zu sein, / So zu harren und was zu tun indes und zu sagen, / Weiß ich nicht und wozu Dichter in dürftiger Zeit? HÖLDERLIN, Friedrich. Brot und Wein. In: *Sämtliche Gedichte und Hyperion*. Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 2001, p. 289-290.

<sup>405</sup> “Ich gehe gleich zum Ziel. Es fehlt, behaupte ich, unsrer Poesie an einem Mittelpunkt, wie es die Mythologie für die der Alten war, und alles Wesentliche, worin die moderne Dichtkunst der antiken nachsteht, läßt sich in die Worte zusammenfassen: Wir haben keine Mythologie. Aber setze ich hinzu, wir sind nahe daran eine zu erhalten, oder vielmehr es wird Zeit, daß wir ernsthaft dazu mitwirken sollen, eine hervorzubringen”. SCHLEGEL, Gespräch über die Poesie, *op. cit.*, II, p. 312.

enquanto um elemento de “mediação universal” que agregue em sua unidade as diversas manifestações da poesia.

Contudo, tanto Hölderlin quanto Schlegel sabem que os deuses encontram-se no exílio. Se a mitologia antiga era o solo ancestral sobre o qual a ciência e a vida comum da Grécia puderam florescer, se ela era “a primeira floração da fantasia juvenil, diretamente unida e formada com o mais vivo e mais próximo do mundo dos sentidos”, a época moderna não pode recorrer àquele corpo de mitos. A mitologia antiga era sobretudo algo de imemorial, oriundo do passado remoto da fantasia juvenil, e continuamente recriado pelas gerações de poetas: a poesia grega não se confundia com sua mitologia, mas também a pressupunha. Na Modernidade, o caminho inverso deve ser tomado, pois é do próprio Espírito que a nova mitologia tem de surgir:

A nova mitologia tem de, ao contrário, emergir da profundidade mais profunda do Espírito; ela tem de ser a mais artificial [*künstlichste*] das obras de arte, pois ela deve abranger todas as outras, um novo leito e um vaso para a antiga e eterna fonte originária da poesia e ao mesmo tempo o poema infinito que oculta em si o gérmen de todos os outros poemas.<sup>406</sup>

O elemento de mediação universal que o Primeiro Romantismo perseguia na mitologia deveria consumir-se neste poema dos poemas, que não se afastaria em essência da poesia antiga, mas propiciaria, certamente pela via própria aos modernos, o acesso perene à fonte originária do poético enquanto tal. O que ela proporciona ao acolher em si esta fonte originária como um vaso é, antes de tudo, a totalidade do poético que poderia ser recriado a cada vez em um novo poema, porquanto a mitologia consiste justamente na obra de arte que envolve todas as outras. De certo modo, a nova mitologia se apresenta como a consumação do ideal de poesia universal progressiva expresso no fragmento 116 da *Athenäum*: deve-se pensar sobretudo no fato de que para Schlegel somente esta poesia pode se tornar, *como a epopeia*, um espelho de todo o mundo circundante, de que apenas ela pode vir a ser uma imagem da época e, ao mesmo tempo, ser capaz da formação mais alta e universal. A radicalização da progressividade da poesia seria o acesso à fonte originária do poético na forma da nova mitologia.

---

<sup>406</sup> “Die neue Mythologie muß im Gegenteil aus der tiefsten Tiefe des Geistes herausgebildet werden; es muß das künstlichste aller Kunstwerke sein, denn es soll alle andern umfassen, ein neues Bette und Gefäß für den alten ewigen Urquell der Poesie und selbst das unendliche Gedicht, welches die Keime aller andern Gedichte verhüllt”. SCHLEGEL, Gespräch über die Poesie, *op. cit.*, II, p. 312.

A poesia antiga possuía, enquanto una e inseparável com a mitologia, a unidade que os românticos almejam no mundo moderno: “Todos os poemas da Antiguidade unem-se um com o outro, até que de extensões e elos sempre maiores forme-se o todo; todos se tocam entre si, e por toda parte é apenas um e o mesmo Espírito expresso diversamente”, e não seria um absurdo dizer que a poesia antiga foi “um poema único, indivisível e completo”.<sup>407</sup> Os antigos tinham em sua poesia a mais elevada beleza e a mais elevada ordem, que paradoxalmente consistia em um caos: mas este caos de deuses e mitos que era a mitologia aguardava apenas “o contato do amor” para se desdobrar em um mundo harmônico. A primazia do caos era justamente o que permitia a mobilização de sua força nas várias obras da poesia que o convertiam em harmonia, sem no entanto esgotá-lo. “Somente é um caos aquela confusão da qual pode surgir um mundo”, dirá Schlegel em *Ideias*, e a inesgotabilidade do caos nos mitos era a condição para a recriação constante do mundo antigo na mobilização da poesia.<sup>408</sup> O “caos” é acima de tudo um modo de designar o movimento da vida que se encontra no cerne da poesia; a mitologia antiga é a expressão fundamental disso: “O cerne, o centro da poesia deve ser encontrado na mitologia e nos mistérios dos antigos. Saturem o sentimento da vida com a ideia do infinito, e entenderão os antigos e a poesia”.<sup>409</sup> Mesmo que esta visão algo idealizada da poesia antiga seja irrecuperável para modernos – a arte surge sempre em um solo próprio –, seu ideal permanece presente no *Discurso sobre a mitologia* na forma daquela fonte originária do poético, que para Ludovico poderia ser restituída seguindo-se uma via própria a sua época.

Embora Ludovico reconheça o caráter de projeto da nova mitologia – ele apela à colaboração dos interlocutores *para* produzir uma –, seu discurso não permanece como uma mera exortação, mas distingue nas tendências da época o campo de possibilidade para a realização do projeto. A indicação decisiva para isso, “o grande fenômeno de nossos dias”, como ele coloca, é o surgimento do idealismo. “Do mesmo modo [que a mitologia], este surgiu como que do nada, e

<sup>407</sup> “Alle Gedichte des Altertums schließen sich eines an das andre, bis sich aus immer größern Massen und Gliedern das Ganze bildet; alles greift in einander, und überall ist ein und derselbe Geist nur anders ausgedrückt. Und so ist es wahrlich kein leeres Bild, zu sagen: die alte Poesie sei ein einziges, unteilbares, vollendetes Gedicht”. SCHLEGEL, Gespräch über die Poesie, *op. cit.*, II, p. 313. Ecoa nessa passagem a herança da interpretação dos gregos por Winckelmann que, segundo Schlegel, “lia todos os antigos como um único autor, via tudo no todo e concentrava toda a sua força nos gregos”. SCHLEGEL, Athenäums-Fragmente, *op. cit.*, II, fr. 149, p. 188 [71].

<sup>408</sup> “Nur diejenige Verworrenheit ist ein Chaos, aus der eine Welt entspringen kann”. SCHLEGEL, Ideen, *op. cit.*, II, fr. 71, p. 263 [153].

<sup>409</sup> “Der Kern, das Zentrum der Poesie ist in der Mythologie zu finden, und in den Mysterien der Alten. Sättigt das Gefühl des Lebens mit der Idee des Unendlichen, und ihr werdet die Alten verstehen und die Poesie”. SCHLEGEL, Ideen, *op. cit.*, II, fr. 85, p. 264 [154-155].

agora também constitui no mundo do Espírito um ponto fixo, a partir do qual a força do homem pode se estender para todos os lados com um crescente desenvolvimento, segura de nunca perder a si mesma e o caminho de volta”.<sup>410</sup> Mais uma vez, o surgimento do idealismo aparece aos românticos como o evento definidor da época, o indício de sua secreta coerência e íntima unidade, que tem na Revolução Francesa sua “alegoria”. Assim como a poesia é para os românticos a saída de si intrinsecamente necessária à filosofia, o êxtase do idealismo no devir e no terreno insondável da vida, a mitologia deve ser a concretização dessa passagem do idealismo ao mundo enquanto uma integração entre idealismo e realismo; ela só é possível na Modernidade sobre bases idealistas, porquanto encontra-se presente na essência do idealismo tanto o elemento de criação que permite a restituição do mito, quanto o movimento necessário de saída de si e de retorno a si mesmo. “Por isso é preciso e certo que se eleve de seu seio um realismo novo e também ilimitado; e que portanto o idealismo venha a ser não somente um exemplo em seu modo de surgimento para a nova mitologia, mas ele mesmo de um modo indireto a fonte da mesma”.<sup>411</sup>

No *Discurso sobre a mitologia*, o movimento de saída de si do idealismo se dá como uma passagem ao mundo pela reconquista da natureza. Se, por um lado, a nova mitologia deverá elaborar-se “como se através de si mesma” e “das mais íntimas profundezas do Espírito”, se ela é sobretudo a mais artificial de todas as obras de arte, por outro lado o projeto de Ludovico aponta fundamentalmente para a constituição de uma visão mitológica da *natureza*. A natureza que aqui se expressa, claro está, não é a natureza reduzida às leis da física, mas, ao contrário, a natureza transfigurada pela poesia: “a natureza é inteiramente mitológica e não mais física”. Ou ainda: “Minhas ideias sobre a natureza são justamente a mitologia. A força da natureza é objeto da mitologia”. E no *Discurso*: “E o que é aquela bela mitologia senão uma expressão hieroglífica da natureza circundante nesta transfiguração de fantasia e amor?”.<sup>412</sup> Repete-se aqui aquele esquema elaborado com maior clareza nas preleções sobre filosofia transcendental de Schlegel, segundo o

<sup>410</sup> “Dieser ist auf eben die Weise gleichsam wie aus Nichts entstanden, und es ist nun auch in der Geisterwelt ein fester Punkt konstituiert, von wo aus die Kraft des Menschen sich nach allen Seiten mit steigender Entwicklung ausbreiten kann, sicher sich selbst und die Rückkehr nie zu verlieren”. SCHLEGEL, Gespräch über die Poesie, *op. cit.*, II, p. 313-314.

<sup>411</sup> “Deswegen muß und wird sich aus seinem Schoß ein neuer ebenso grenzenloser Realismus erheben; und der Idealismus also nicht bloß in seiner Entstehungsart ein Beispiel für die neue Mythologie, sondern selbst auf indirekte Art Quelle derselben werden”. SCHLEGEL, Gespräch über die Poesie, *op. cit.*, II, p. 315.

<sup>412</sup> “Die Natur ist durchaus mythologisch und nicht mehr physikalisch”. “(Meine Ideen über die Natur sind eben Mythologie). Die Kraft der Natur ist Gegenstand der Mythologie (...)”. SCHLEGEL, Philosophische Lehrjahre, *op. cit.*, XVIII, [III, V], fr. 392, 452, p. 156, 358. “Und was ist jede schöne Mythologie anders als ein hieroglyphischer Ausdruck der umgebenden Natur in dieser Verklärung von Fantasie und Liebe?” SCHLEGEL, Gespräch über die Poesie, *op. cit.*, II, p. 318.

qual deveria haver uma junção das filosofias de Fichte e Spinoza, e pode-se pensar a natureza como uma tentativa de introduzir como complemento do idealismo transcendental o *deus sive natura* da *Ética* de Spinoza. “Na verdade, mal consigo compreender como se pode ser um poeta sem venerar Spinoza, amá-lo e tornar-se inteiramente um dos seus”, defenderá Ludovico em seu discurso.<sup>413</sup> A passagem do Espírito à natureza expressa antes de tudo o ideal de reconciliação entre homem e natureza, de superação da cisão do homem com o mundo, que conduz em Schlegel ao conceito de formação. Esse ímpeto de reconciliação com a natureza mobilizou não apenas a constelação de Jena, mas também – de modo decisivo – o pensamento de Schelling, cuja filosofia da natureza pode ser apontada como uma das influências principais do *Discurso sobre a mitologia*.<sup>414</sup>

Que em Schelling a filosofia da natureza se articula diretamente com a interpretação da época a partir do surgimento e das exigências depositadas no idealismo, isso fica claro, por exemplo, em um importante apêndice às suas *Ideias para uma filosofia da natureza*, publicado em 1803, e que nos proporciona uma compreensão mais profunda das questões envolvidas na nova mitologia. Neste texto, ele alude às “exigências mais altas” que a filosofia deve cumprir para abrir os olhos da humanidade, “que já viveu por tempo suficiente, seja na crença ou na descrença, indigna e insatisfatoriamente”. Palavras que expressam o compromisso da filosofia com uma reforma daquilo que era então considerado insuficiente nos ideais do Esclarecimento, e que apontam para uma reconquista da natureza partindo do idealismo e, com isso, para uma transfiguração das relações humanas segundo um novo conceito de realidade. “O caráter de todo o tempo moderno é idealista, o espírito dominante é o retorno à interioridade. O mundo ideal move-se poderosamente para a luz, mas o que ainda o retém é que a natureza se retirou como

---

<sup>413</sup> “In der Tat, ich begreife kaum, wie man ein Dichter sein kann, ohne den Spinoza zu verehren, zu lieben und ganz der seinige zu werden”. SCHLEGEL, Gespräch über die Poesie, *op. cit.*, II, p. 317.

<sup>414</sup> Sobre o sentido da natureza em Schelling, ver o artigo de Wieland: “A natureza da qual aqui se fala não é nenhuma área de estudo entre outras áreas de estudo, que o homem alça a objeto da reflexão, mas ela é aquilo que precede toda reflexão e toda consciência de si. Ela é aquilo a partir do que o homem, por meio daquela cisão, que é ao mesmo tempo vir a ser da consciência e objetivação, se ex-pôs [*herausgesetzt hat* – pôs para fora]. Assim, a filosofia da natureza mostra-se em Schelling com uma dupla face: por um lado, ela tem de penetrar o mundo natural como ele se apresenta no plano da reflexão, portanto da oposição entre sujeito e objeto. Mas ela também tem de ter em vista que se trata apenas de um estado de transição no que toca à natureza assim compreendida, porque ela está condicionada pela subjetividade. Por isso, ela tem também de buscar fazer justiça à natureza, na medida em que esta precede aquela cisão. A filosofia da natureza, a partir deste fundamento, empreende a tarefa de pensar a natureza enquanto absoluto”. WIELAND, Wolfgang. Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur. In: FRANK, Manfred; KURZ, Gerhard. *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1975, p. 260.

mistério”.<sup>415</sup> Assim, este mundo ideal que caracteriza a época moderna, que é despertado pelas filosofias de Kant e Fichte, este mundo somente poderá fazer valer sua força frente à humanidade se também a natureza for atravessada por ele e deixar de ser vista segundo a visão do senso comum, que dela retira todo o mistério e a transforma em mera forma finita. Sem a retomada da objetividade pela liberdade manifesta no idealismo, ou, como Schelling expressa de modo assaz místico, sem enunciar no mistério da natureza os segredos do mundo ideal, o idealismo permanecerá apenas como interioridade, e a ligação entre finito e infinito não poderá efetivamente ganhar o mundo. Nessa necessidade de ligação do espírito com a natureza, de reconciliação do homem com o mundo, de conquista de um novo conceito de realidade, não mais reduzido à finitude dos fenômenos, pode-se vislumbrar a importância do projeto de uma nova mitologia: “As divindades ainda desconhecidas, que o mundo ideal prepara, não podem entrar em cena como tais antes de poderem tomar posse da natureza”.<sup>416</sup>

O que se encontra em jogo na busca por um centro para o homem, e que se constitui no *Discurso* sob a forma da mitologia, é não apenas um conceito de realidade renovado a partir do idealismo, mas – a partir disso – um ponto de apoio para o desenvolvimento livre das potencialidades da imaginação. Enquanto é relegada à poesia a tarefa de ter a cada vez de criar a obra a partir do nada, corre-se o risco constante de que seu esforço recaia no emudecimento e no abandono à escuridão do acaso. “A poesia ainda é pura e simplesmente vazia – os antigos tinham um núcleo, a saber, mitologia e caos”.<sup>417</sup> Na medida em que a nova mitologia é instaurada como este núcleo, a atividade poética ganha um ponto seguro a partir do qual pode progredir em seu desígnio de mediar finito e infinito em meio à vida comum. Por isso, como afirma Schlegel em um fragmento, ela é a finalidade positiva da cultura: “Mitologia, isto é, vida, é certamente a finalidade *positiva* de toda cultura. – Liberdade das forças constitutivas enquanto condição principal da formação – Tudo tem de se constituir e pode se constituir, se possui a força para tal e outro não o impede”.<sup>418</sup> Vê-se que nessa passagem a mitologia é igualada ao conceito de vida, ao

---

<sup>415</sup> SCHELLING, Friedrich W. J. von. Exposição da idéia universal da filosofia em geral e da filosofia-da-natureza como parte integrante da primeira. In: *Obras Escolhidas (Os Pensadores)*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 55.

<sup>416</sup> SCHELLING, Exposição da idéia universal da filosofia em geral e da filosofia-da-natureza como parte integrante da primeira, *op. cit.*, p. 55.

<sup>417</sup> “Die Poesie ist noch schlechthin leer – die alte hatte einen Kern, nämlich die Mythologie und Chaos”. SCHLEGEL, Philosophische Lehrjahre, *op. cit.*, XVIII, [V], fr. 179, p. 337.

<sup>418</sup> “Mythologie, d.h. Leben ist allerdings der positive Zweck aller Cultur”. SCHLEGEL, Philosophische Lehrjahre, *op. cit.*, XVIII, [V], fr. 1273, p. 300.

mesmo tempo em que é elevada à posição de catalisadora das forças constitutivas da formação. De modo similar, dirá Ludovico: “A mitologia tem uma grande vantagem. Aquilo que de costume foge eternamente da consciência é nela vislumbrado física e espiritualmente e fixado, como a alma no corpo circundante, através do qual ela cintila aos nossos olhos e fala aos nossos ouvidos”.<sup>419</sup> A mitologia expõe em seu corpo de mitos aquilo que há de supremo, ela é como uma alegoria infinita, que serve de base à poesia, na medida em que nunca é um sistema fechado, mas encontra-se em eterno devir: tudo nela é relação e metamorfose, tudo é constantemente formado e reformado, e este formar e transformar são seu caráter próprio, “sua vida interna e seu método”. A poesia realiza a mediação do indescritível, do indizível, do absoluto, e enquanto coloca-se como mitologia abre espaço para uma *nova linguagem* – a linguagem poética que guardará em si o gérmen de todos os futuros poemas. “Surgirá uma nova mitologia, e isso nada mais significa que: surgirá *uma nova linguagem*”.<sup>420</sup>

Mas qual o sentido deste “centro” para o pensamento romântico? Qual o significado da mitologia para a época moderna? Por qual razão os românticos recorrem justamente a ela, para além de sua admiração pela alegria e unidade espiritual do mundo antigo?

O projeto de uma nova mitologia encontra-se diretamente vinculado à interpretação das potencialidades revolucionárias da época moderna. Sua finalidade é antes de tudo uma transformação radical da vida e da cultura. Que o Primeiro Romantismo fale constantemente em *nova* mitologia, *nova* linguagem, *novo* tempo, em um rejuvenescimento da época, isso é índice tanto de sua intenção crítica em relação ao momento histórico no interior do qual ele se situa, quanto da primazia que uma temporalidade voltada ao futuro terá em seu campo de pensamento. Este *novum* constantemente anunciado pelo Romantismo deve então ser compreendido em sua contradição polêmica com aquilo que é visto como passado ou que se reduz fixamente ao presente. Ao mesmo tempo e intrinsecamente ligado a isso, a busca por um “centro” situado no futuro implica a falta desta centralidade no presente, tanto para o homem quanto para sua vida comum, e isso significa: a necessidade da crítica radical à forma mecânica de Estado, que exclui de cada uma de suas partes a finalidade ética do todo, e à figura do filisteu, o homem formado (ou deformado) enquanto fragmento de um mecanismo e cujo sentido último da vida está voltado não

<sup>419</sup> “Einen großen Vorzug hat die Mythologie. Was sonst das Bewußtsein ewig flieht, ist hier dennoch sinnlich geistig zu schauen, und festgehalten, wie die Seele in dem umgebenden Leibe, durch den sie in unser Auge schimmert, zu unserm Ohre spricht”. SCHLEGEL, Gespräch über die Poesie, *op. cit.*, II, p. 318.

<sup>420</sup> “Es wird eine neue Mythologie entstehn, heißt nichts als es wird *eine neue Sprache* entstehn”. SCHLEGEL, Philosophische Lehrjahre, *op. cit.*, XVIII, [V], fr. 888, p. 394.

para a consumação de suas potencialidades, mas alienado na finitude cotidiana. No entanto, a temporalidade do novo não recai entre os românticos no impulso desvairado para o progresso. Como vimos, não se trata em absoluto de uma interpretação do tempo segundo a sucessão temporal de momentos, na qual se deve constantemente passar ao momento posterior, e sim a mediação entre finito e infinito que guarda em si a possibilidade do novo. Para usarmos de uma diferenciação da língua grega que se perdeu nas línguas modernas, pode-se dizer que aquilo que se encontra em jogo para os românticos não é o *néos*, mas o *kainós*: não o futuro enquanto o “novo” e “juvenil”, que se refere ao presente, como o próximo momento que se segue na linha constante de uma sucessão quantitativa, mas o futuro em sua diferença qualitativa, enquanto novidade absoluta, que se encontra em oposição radical àquilo que foi até então.

Ao se relacionar com o idealismo, a nova mitologia expressa na língua da poesia algo que diz respeito ao próprio homem. Como afirma Ludovico, esse “algo” que se busca é o centro do homem, e disso depende o projeto de rejuvenescimento da época, sem o qual não há outro destino para ela senão o declínio:

O idealismo, que do ponto de vista prático nada mais é que o Espírito daquela Revolução – suas grandes máximas, que nós devemos exercer e expandir a partir de nossa própria força e liberdade – é, contudo, do ponto de vista teórico, não importa o quão grande ele aqui se mostre, apenas uma parte, um ramo, um modo de expressão do fenômeno de todos os fenômenos: a humanidade lutando, com todas as suas forças, para achar seu centro. A ela cabe, na atual situação, se rejuvenescer ou entrar em declínio. O que é o mais provável e o que não se poderia esperar de uma tal época de rejuvenescimento? A Antiguidade encanecida tornar-se-á de novo viva, e o mais distante futuro da cultura já se anuncia em presságios.<sup>421</sup>

O projeto de rejuvenescimento da humanidade, que também se colocava para Herder, por exemplo, ao recorrer à figura mitológica de Iduna, assume para Ludovico/Schlegel uma dimensão decisiva: a luta da humanidade na busca por seu centro terá como consequência sua renovação ou seu declínio. A nova mitologia se relaciona diretamente com esta tarefa, na medida em que ela é justamente este centro – a finalidade positiva da cultura – que permite a vivificação da

---

<sup>421</sup> “Der Idealismus, in praktischer Ansicht nichts anders als der Geist jener Revolution, die großen Maximen derselben, die wir aus eigener Kraft und Freiheit ausüben und ausbreiten sollen, ist in theoretischer Ansicht, so groß er sich auch hier zeigt, doch nur ein Teil, ein Zweig, eine Äußerungsart von dem Phänomene aller Phänomene, daß die Menschheit aus allen Kräften ringt, ihr Zentrum zu finden. Sie muß wie die Sachen stehn, untergehn oder sich verjüngen. Was ist wahrscheinlicher, und was läßt sich nicht von einem solchen Zeitalter der Verjüngung hoffen? – Das graue Altertum wird wieder lebendig werden, und die fernste Zukunft der Bildung sich schon in Vorbedeutungen melden”. SCHLEGEL, Gespräch über die Poesie, *op. cit.*, II, p. 314.

Antiguidade, sua ligação com a Modernidade não pela letra, mas pelo espírito, de modo que a progressividade dos modernos não se torne “regressiva”. O novo realismo manifesta na mitologia a saída de si do idealismo, oriunda da impossibilidade da filosofia de alcançar um saber positivo do absoluto. Se o fundamento originário não pode ser compreendido a partir do sistema filosófico, ele pode contudo ser exposto pela arte, ou como mais tarde dirá Schlegel: “a impossibilidade de alcançar positivamente aquilo que há de supremo por meio da reflexão conduz à alegoria, isto é, à mitologia e às belas artes”. Ou ainda, como ele coloca na *Conversa sobre a poesia*: “toda beleza é alegoria. O supremo, justamente porque ele é inefável, somente pode ser dito de modo alegórico”.<sup>422</sup> Na medida em que, para os românticos, o fundamento somente pode ser acessado pela arte – e certamente nunca de modo fechado e definitivo, mas em um constante formar e reformar – ele é este centro da humanidade que encontra na nova mitologia sua forma. A mitologia deve ser para os modernos aquilo que ela foi para os antigos, mas por esta via inteiramente diversa e própria à época que é o idealismo, e isso significa não apenas um centro para a poesia, mas aquela comunhão que Schlegel vislumbra no mito grego: “Poesia, canto, dança e vida social – a alegria festiva era o vínculo propício da comunidade, que ligava homens e deuses”.

De fato, o mito nunca é algo “privado”, mas por sua natureza transcende a esfera individual na relação comum que é a vida da cidade. Entre os gregos, as narrativas míticas orientavam desde o início a *paideía*, sendo assimiladas já no berço por uma tradição oral exercida sobretudo pelas mulheres, e em seguida eram apresentadas aos homens pela voz dos poetas, que colocam em cena o mundo dos deuses revestindo-o de uma forma assimilável por todos. Como afirma Vernant, a atividade literária, provinda de uma tradição antiquíssima da poesia oral, tinha um lugar central na vida social e espiritual da Grécia. “Não se trata, para os ouvintes, de um simples divertimento pessoal, de um luxo reservado a uma elite erudita, mas de uma verdadeira instituição que serve de memória social, de instrumento de conservação e comunicação do saber, cujo papel é decisivo”. É da comunicação do mito pelos poetas que depende a própria coesão e identidade da *pólis*, a circunscrição do domínio do humano frente ao divino, bem como o seu sentido. Enquanto a cidade permaneceu viva, a poesia exerceu a função de espelho que refletia no grupo humano sua

---

<sup>422</sup> “Die Unmöglichkeit, das *Höchste* durch Reflexion positiv zu erreichen führt zur Allegorie, d.h. zur (*Mythologie und*) *bildenden Kunst*”. SCHLEGEL, Friedrich. Philosophische Lehrjahre. In: BEHLER, Ernst (org.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band XIX*. München: Ferdinand Schöningh, 1971, fr. 227, p. 25. “Alle Schönheit ist Allegorie. Das Höchste kann man eben weil es unaussprechlich ist, nur allegorisch sagen”. SCHLEGEL, Gespräch über die Poesie, *op. cit.*, II, p. 324.

própria imagem, e isso, segundo Vernant, permitiu-lhe “apreender-se em sua dependência em relação ao sagrado, definir-se ante os Imortais, compreender-se naquilo que assegura a uma comunidade de seres percíveis sua coesão, sua duração, sua permanência através do fluxo das gerações sucessivas”.<sup>423</sup> Não apenas a epopeia, mas também a tragédia possuía essa posição central na cidade, na medida em que transmitia e reconfigurava constantemente a tradição viva: pensemos no modo como Ésquilo, nas *Eumênides*, restaura a harmonia entre os deuses ctônicos e os deuses olímpicos, rearticula a ligação entre os homens mortais e as divindades, e confere o sentido de fundação ao tribunal do Areópago.

O mito não tem simplesmente uma natureza *designativa*, mas muito mais uma natureza *simbólica*. Enquanto modo de expressão simbólico, ele se relaciona diretamente à imaginação e à constituição do imaginário compartilhado: ele não se situa simplesmente na esfera dos atos de consciência caracterizados pelo *saber* (a questão não é simplesmente *conhecer* o mito), e sim na esfera do *acreditar*, isto é, para além de sua mera compreensão “teórica”, o mito trata sempre de um modo de justificação da “ação” – ele abre um campo de *projeção de sentido*.<sup>424</sup> Assim, na relação feita entre poesia e mito, aquilo que transparece é a natureza ritual (e simbólica) da mitologia: nunca se trata da distância cognitiva entre a palavra que designa e o substrato designado, mas o símbolo apresentado no mito é, *ele mesmo*, a ideia que se encontra em questão no discurso mítico. Justamente por isso a narrativa mítica poderá orientar a ação humana e fundamentar a vida comum, pois o mito diz respeito sempre ao projeto de sentido no interior do qual se dá a compreensão de mundo do homem. O mito tem, com isso, uma função de justificação da vida:

Os mitos são, além disso, formas narrativas, nas quais são dadas interpretações de rituais sociais, sem que essa formulação queira manter uma sequência temporal irreversível entre rito e mito. Em geral, as narrativas míticas são organizadas de modo triádico, visto que relatam a luta do homem em meio a um estado perdido de culpa e de reabertura à unidade com o divino (o numinoso, o mana), através de um tipo de *metánoia*. Todos eles geram a aparência de ordem e fornecem uma justificação teleológica da vida, assim como dos indivíduos e das sociedades, na medida em que proveem gratificações institucionalizadas para necessidades culturalmente reconhecidas.<sup>425</sup>

<sup>423</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. Trad. Joana Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 16-17.

<sup>424</sup> FRANK, Manfred. Die Dichtung als “Neue Mythologie”. In: BOHRER, Karl Heinz (org.). *Mythos und Moderne: Begriff und Bild einer Rekonstruktion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1983, p. 18.

<sup>425</sup> “Mythen sind ferner narrative Formen, in denen Deutungen von gesellschaftlichen Ritualen gegeben werden, ohne daß diese Formulierung eine unumkehrbare Zeitfolge zwischen Ritus und Mythos behaupten möchte. Im allgemeinen sind die mythischen Erzählungen triadisch organisiert, da sie den Kampf des Menschen zwischen einem

Embora o *Discurso sobre a mitologia* se apresente em um contexto estritamente poetológico (enquanto parte da *Conversa sobre a poesia*, sua questão central é a essência da poesia moderna), e a compreensão do mito enquanto discurso de fundação se dê nele apenas de modo metarreflexivo, a questão da mitologia surge nessa época associada ao projeto político, social e ético que, neste ponto de inflexão da Modernidade, encontrava-se em profunda crise. É preciso ter em mente a reação de Schiller ao evento do Terror revolucionário de 1793, sua interpretação de que as causas da decadência da Revolução em violência estavam intimamente associadas à “ilustração do entendimento”, à unilateralidade da formação do homem segundo princípios que sufocavam seus sentimentos, e que a educação estética possuía precisamente a capacidade de recuperar no homem sua destinação à totalidade. “Para resolver na experiência o problema político é necessário caminhar através do estético, pois é pela beleza que se vai à liberdade”, dirá Schiller no ensaio de 1795.<sup>426</sup> Os românticos dão voz a este mesmo horizonte ao tratarem a mitologia no interior da luta que a humanidade empreende, com todas as suas forças, para encontrar seu centro, e da qual depende decisivamente seu rejuvenescimento ou sua entrada em declínio. Que o programa de uma nova mitologia contém em si um projeto político – no sentido de um projeto de transfiguração das relações humanas e de decisão acerca de um modo de vida –, no qual a poesia detém uma posição central, isso ganha sua clareza no outro escrito dessa mesma época em que também se elaborou a noção de nova mitologia: o fragmento denominado *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*.

---

schuldhaft wirkten und durch eine Arte metánoia wiedereröffneten Zustand der Einigkeit mit dem Göttlichen (dem Numinosen, dem Mana) berichten. (...) Alle erzeugen den Schein einer Ordnung und liefern teleologische Rechtfertigungen des Lebens sowohl der Individuen wie der Gesellschaften, indem sie institutionalisierte Gratifikationen für kulturell anerkannte Bedürfnisse bereitstellen”. FRANK, *Die Dichtung als “Neue Mythologie”*, *op. cit.*, p. 20. Um dos elementos fundamentais do mito é o nexo que ele proporciona entre passado e presente, de modo a reconfigurar a possibilidade de futuro. Ulrich Gaiier descreve cinco modos exemplares como os mitos gregos elaboram a ligação entre o presente e um passado sagrado: “Tipo A: Vínculo de um objeto ou estado presente com sua origem na ação de um Deus. Função: mito aitiológico [relacionado à causa (*aitía*) de existência]. Exemplo: fonte na Acrópole de Atenas; mito de Prometeu / Tipo B: Narrativa das ações dos deuses. Função: diferenciação da representação dos deuses; instrução do sistema de conexões ‘prováveis’ entre os deuses enquanto ponto de referência da escolha apropriada. Exemplo: Teogonia de Hesíodo / Tipo C: Vínculo de um homem do presente ou do passado com sua origem divina (corresponde ao tipo A, apenas relacionado aos homens). Função: explicação da habilidade de um homem ou de um clã. Exemplo: Alceste, Sêmele / Tipo D: Vínculo de um homem do presente ou do passado com sua tradição familiar: narrativa dos feitos dos pais. Função: justificação da posição na sociedade aristocrática. Exemplo: mitos dos Átridas / Tipo E: Narrativas das ações de heróis anteriores. Função: Exposição de ações exemplares; introdução do sistema de relações ‘prováveis’ no estrangeiro sagrado-interessante. Exemplo: Odisseia, mito de Orfeu”. GAIER, Ulrich. Hölderlin und der Mythos. In: FUHRMANN, Manfred (org.). *Terror und Spiel: Probleme der Mythenrezeption (Poetik und Hermeneutik IV)*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1971, p. 303-304.

<sup>426</sup> SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, *op. cit.*, p. 573 (24).

O texto, de autoria disputada<sup>427</sup>, estabelece o programa de uma filosofia fundada na ética que, segundo o autor, “não será outra senão um sistema completo de todas as Ideias ou, o que é o mesmo, de todos os postulados práticos”. A primeira ideia de que parte essa nova ética é a representação do eu (“de mim mesmo”) como um ser absolutamente livre. A partir da ideia deste ser livre, consciente de si, o autor deriva *o mundo* – e desde já se vê a similaridade com o modo de articulação do *Discurso sobre a mitologia* – a partir do nada: o mundo é “a única e cogitável criação a partir do nada”. De início, percebe-se a proximidade dessa relação entre eu e mundo com os escritos de Fichte (a referência a Kant se dá no contexto da interpretação fichteana, “segundo o espírito” do sistema crítico). A pergunta feita pelo autor e que dá o fio condutor ao fragmento diz respeito à harmonia do homem com o mundo: “Como tem de ser o mundo para um ser moral?”, isto é, de que modo deve se constituir o mundo para que ele corresponda à ideia de liberdade? Também para Fichte a questão se colocava em termos análogos, na medida em que o homem deveria transformar as coisas externas a ele para torná-las concordantes com a exigência da razão prática e, nesse sentido, satisfazer a necessidade de concordância do eu racional consigo mesmo: “a completa concordância do homem consigo mesmo, e – para que ela possa concordar consigo mesmo – a concordância de todas as coisas externas a ele com seus conceitos práticos necessários delas, – com os conceitos que determinam como elas *devem* ser, – esta é a meta final e suprema do homem”, diz uma passagem acerca da destinação do homem.<sup>428</sup> O autor do *Programa de sistema* interpreta isso como a exigência, seguramente oriunda de uma disposição revolucionária, de criação do mundo segundo a ideia, e com isso surge o projeto de uma nova física da natureza – que possa “satisfazer um espírito criador” –, assim como a crítica política, social e religiosa, que pretende abolir toda obra humana que não esteja animada pela ideia, de

---

<sup>427</sup> Como se sabe, o fragmento descoberto em 1917 por Franz Rosenzweig foi redigido por Hegel, embora a maioria dos comentadores o atribua a Schelling (Rosenzweig, Hoffmeister, Schulz, Tilliette, Fuhrmans), não faltando quem o atribua a Hölderlin (Böhm), a Schelling e Hölderlin (Cassirer, Hartmann, Glockner) ou mesmo ao próprio Hegel (Pöggeler). Além de essa questão nos parece estéril por natureza (de um modo geral, a atribuição da autoria contribui mais para revelar as predisposições afetivas dos comentadores do que para estabelecer uma boa interpretação), vale o comentário de Torres Filho – de quem seguimos a tradução do texto – sobre o contexto inerente ao fragmento: “basta ler o texto para suspeitar que a questão está mal colocada e que se trata de um desses escritos cuja autoria, por definição, é coletiva ou nenhuma – sensíveis a tendências e idéias que estão ‘no ar’, informadas – e que não é difícil, *a posteriori*, inserir naquilo que se formulou *depois*”. SCHELLING, Friedrich W. J. von. O “Programa Sistemático”. In: *Obras Escolhidas (Os Pensadores)*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 41. Para uma história exaustiva da recepção do texto, ver: HANSEN, Frank-Peter. “Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus”: Rezeptionsgeschichte und Interpretation. Berlin: Walter de Gruyter, 1989, p. 19-343.

<sup>428</sup> FICHTE, Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, *op. cit.*, p. 299.

modo a garantir a “absoluta liberdade de todos os espíritos, que carregam em si o mundo intelectual e não têm o direito de buscar nem Deus nem imortalidade *fora de si*”.<sup>429</sup>

O projeto de uma nova mitologia surge então no fragmento, ligado àquela ideia que tudo unifica, a ideia de *beleza*. “O ato supremo da Razão, aquele em que ela engloba todas as Ideias, é um ato estético, e *verdade e bondade só estão irmanadas na beleza*. O filósofo tem de possuir tanta força estética quanto o poeta”.<sup>430</sup> O projeto de criação do mundo a partir do nada, de transfiguração da natureza e da obra humana segundo a ideia, consuma-se na beleza, porquanto a força de unificação surge apenas do senso estético. Embora não haja indícios de que Schlegel tenha conhecido o *Programa de sistema* – sabemos apenas de sua relação próxima com Schelling no período em que o *Discurso sobre a mitologia* foi escrito –, ambos falam do mesmo horizonte: a revolução manifesta no idealismo, a luta da humanidade na busca por seu centro e, aqui, a capacidade de unificação do senso estético: trata-se da orientação radicalmente diversa da existência humana, na qual a poesia ocupa um papel essencial. Aquele outro projeto, do qual tratamos no último capítulo, em que a beleza é elevada à posição de primazia na formação do homem – a educação estética de Schiller – encontra-se em uma direção similar, embora ali ainda haja a tentativa de solucionar a aporia kantiana da separação entre natureza e liberdade por meio da mediação do belo, enquanto para os românticos e para o autor do *Programa de sistema* é a arte que ocupa a posição decisiva, não tanto enquanto mediadora, mas como o modo por excelência de acesso ao absoluto – seja enquanto exposição alegórica ou, no presente caso, do ato estético enquanto supremo ato da razão, que funda verdade e bem na ideia da beleza. A poesia recupera então o lugar fundamental na existência singular e comum, ela vem a ser novamente, como renunciara Hamann, a língua mãe do gênero humano, ou, como afirma o autor do fragmento, ela se torna de novo *mestra da humanidade*: “A poesia adquire com isso uma dignidade superior, torna-se outra vez no fim o que era no começo – *mestra da humanidade* –; pois não há mais filosofia, não há mais história, a arte poética sobreviverá a todas as outras ciências e artes”.<sup>431</sup>

<sup>429</sup> SCHELLING, O “Programa Sistemático”, *op. cit.*, p. 42. Trataremos com maior cuidado a crítica ao Estado na próxima seção deste capítulo.

<sup>430</sup> SCHELLING, O “Programa Sistemático”, *op. cit.*, p. 42. Influência de Hölderlin (“senso estético” em carta)

<sup>431</sup> SCHELLING, O “Programa Sistemático”, *op. cit.*, p. 43. É notável a proximidade desta passagem com o programa desenvolvido mais tarde por Schelling no *Sistema do idealismo transcendental*. Embora a filosofia alcance aquilo que há de supremo, ela traz consigo neste ponto apenas o homem *fragmentado*. Somente a arte conduz o homem em sua *totalidade* ao que há de supremo. Por isso, Schelling poderá dizer: “Se então apenas a arte pode ter sucesso em tornar objetivo e com validade universal aquilo que o filósofo é capaz de expor apenas subjetivamente, então é de se esperar, concluindo a partir disso, que, assim como na infância da ciência a filosofia nasceu da poesia e

A força de unificação de todas as ideias presente na ideia de beleza e sua consumação na poesia como condutora do gênero humano conduz necessariamente à *unificação da vida comum em torno à primazia do poético*. E isso significa: a ideia deve conquistar a vida, ela não deve simplesmente permanecer restrita à esfera da filosofia, mas transfigurar as relações humanas e ganhar a comunhão com o povo. Somente assim haverá um centro ou, dito de outro modo, apenas por essa via a ideia de beleza levará a cabo sua força estética de unificação. Enquanto houver a separação entre filosofia e povo, entre ilustrados e não-ilustrados, enquanto a poesia não se transformar efetivamente em mestra da humanidade, é a própria liberdade do homem que restará prejudicada. Para o autor do *Programa de sistema*, que nesse ponto é ao mesmo tempo crítico da parcialidade da formação ilustrada, mas leva às últimas consequências o ideal de autonomia do Esclarecimento, cabe à filosofia a tarefa de criação estética que permitirá a restauração da unidade, e justamente por isso o filósofo deve ter tanta força estética quanto o poeta. Pois a unificação exigida pelo autor do fragmento só pode se dar por meio de uma mitologia da razão. Herder já havia constatado que a criação de uma nova mitologia dependia da união do espírito filosófico com o espírito poético e até mesmo vislumbrado a possibilidade de uma mitologia política, mas no caso do *Programa de sistema* o sentido político da mitologia tem um claro conteúdo revolucionário, ele vai radicalmente ao encontro da liberdade:

Ao mesmo tempo, ouvimos tantas vezes dizerem que a grande massa precisa ter uma *religião sensível*. Não só a grande massa, o filósofo também precisa dela. Monoteísmo da razão e do coração, politeísmo da imaginação e da arte, é disso que precisamos. Falarei aqui pela primeira vez de uma Idéia que, ao que sei, ainda não ocorreu a nenhum espírito humano – temos de ter uma nova mitologia, mas essa mitologia tem de estar a serviço das Idéias, tem de se tornar mitologia da *Razão*. Enquanto não tornarmos as Idéias mitológicas, isto é, estéticas, elas não terão nenhum interesse para o *povo*; e vice-versa, enquanto a mitologia não for racional, o filósofo terá de envergonhar-se dela. Assim, ilustrados e não-ilustrados precisam, enfim, estender-se as mãos, a mitologia terá de tornar-se filosófica e o povo racional, e a filosofia terá de tornar-se mitológica, para tornar sensíveis os filósofos. Então reinará eterna unidade entre nós.<sup>432</sup>

O projeto da nova mitologia nada tem de regressivo, ele não propõe o retorno a quaisquer dos mitos do passado, e tampouco que se abdique da razão em nome da superstição ou de algum

---

foi por ela nutrida, e com a filosofia todas aquelas ciências que por meio dela fora conduzidas à perfeição, a filosofia em sua consumação [*Vollendung*], assim como os rios singulares, deságuas de volta no oceano universal da poesia”. O *medium* para esse retorno, segundo Schelling, é a nova mitologia. SCHELLING, *System vom transzendentalen Idealismus*, *op. cit.*, I, 3, p. 629.

<sup>432</sup> SCHELLING, O “Programa Sistemático”, *op. cit.*, p. 43.

princípio dogmático. O ponto central para o Primeiro Romantismo e também para o autor do *Programa de sistema* nunca foi a supressão da razão nas sombras da irracionalidade, mas a recuperação dos direitos da imaginação e da arte poética frente à unilateralidade dominadora do entendimento na tradição ilustrada moderna. Se isso já transparece na relação íntima da nova mitologia com o fenômeno moderno do idealismo no *Discurso*, fica tanto mais claro no *Programa*, na medida em que seu autor busca aliar o monoteísmo da razão e do coração com o politeísmo da imaginação e da arte ou, dito de outro modo, formular o programa de uma mitologia *da razão*, que ponha em obra na vida a força da ideia. Somente por essa via pode-se conceber uma religião sensível que não tenha como finalidade a subordinação do homem a preconceitos e à pseudofé, mas que trabalhe enquanto princípio de unificação da vida comum por meio da liberdade.

O fragmento busca dar uma resposta ao fenômeno inteiramente moderno de desagregação da vida comum, que Max Scheler diagnosticou como a passagem da comunidade, da vida ética, à sociedade atomizada e legitimada unicamente pelo contrato entre indivíduos. Scheler afirmava na passagem de seu escrito sobre o ressentimento, a que aludimos na introdução deste trabalho: “Sempre que a unidade da vida comunitária torna-se incapaz de prevalecer e de formar os indivíduos em seu corpo como um órgão vivo, surge a “sociedade” enquanto uma unidade baseada meramente no contrato”.<sup>433</sup> Na sociedade, dissolve-se a noção de pertença do homem ao todo da vida comum, decompõe-se o liame de valores que integra cada membro em um organismo vivo, e sua legitimação passa a resumir-se na soma dos valores investidos nos indivíduos, que toma a forma de um “contrato”. Se este “contrato” ainda entra em crise, passa-se a ter a “massa” desorganizada, que vem a se relacionar “apenas por um estímulo sensorial momentâneo e por contágio”.

Frente a este fenômeno que então se constituía, o autor do *Programa* constata a necessidade de uma religião sensível, que reestabeleça o centro perdido da vida ética a partir de uma orientação pela mitologia da razão. O que se encontra em jogo na nova mitologia é, portanto, a restauração da legitimidade da vida comum, que tende à dissolução no interior do desenvolvimento da época moderna. Os românticos têm plena ciência daquilo que posteriormente foi chamado de hipótese da secularização: isso se manifesta não apenas na rejeição das religiões positivas, quanto na expressão poética da “noite dos deuses”, constantemente presente nos versos

---

<sup>433</sup> SCHELER, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, *op. cit.*, p. 140.

de Hölderlin.<sup>434</sup> No quinto dos *Hinos à noite*, Novalis também diz algo próximo: “Os deuses sumiram com seu séquito – sozinha e sem vida ficou a natureza”. A nova mitologia surge então da força criativa da fantasia, ela é oriunda da “força estética” exigida dos filósofos pelo autor do *Programa de sistema* ou, como diz Schlegel, ela é a mais artificial das obras de arte, que deve “emergir da profundidade mais profunda do Espírito”. O que interessa no programa da nova mitologia é constituir por meio da força poética de criação um fundamento transcendente às individualidades, que tenha a capacidade de agregação para recuperar a unidade da vida comum. Nesse sentido, deve dar-se ênfase tanto à necessidade da mitologia para a ideia, quanto à exigência de que a mitologia seja racional. Como coloca Frank, é preciso conservar na interpretação da nova mitologia essa dupla dimensão. Por um lado, fala-se “de uma mitologia, porque o caráter de comunidade do conhecimento, do sentimento e da ação para uma sociedade é aqui garantido e vinculado sob as condições do mito sobre sistemas de interpretação e de valores”. Por outro, o autor do *Programa de sistema* expõe “uma mitologia racional ou pós-mitológica, porque não é o conteúdo de uma fábula referida ao sagrado que fundamenta a união dos membros da sociedade, mas a inviolabilidade do compromisso é derivada da forma pura da intersubjetividade sem violência e da comunicação – portanto da razão”.<sup>435</sup>

A notável passagem do *Programa de sistema* põe em relevo, além disso, o abismo entre a cultura teórica e a “grande massa”, bem como possibilidade de reunificação destes extremos separados a partir da força estética da poesia. Não se trata apenas da formação da “grande massa” em “povo racional”, o que por si só demonstra a ligação do programa com o projeto do Esclarecimento.<sup>436</sup> A mitologia também age de modo transformador sobre a filosofia, ela terá de

<sup>434</sup> Durante o período do Primeiro Romantismo, Schlegel rejeita as religiões positivas de modo enfático e messiânico, por exemplo em um fragmento de *Ideias*: “A única oposição significativa à religião dos homens e artistas, que aflora por toda parte, só pode ser esperada dos poucos autênticos cristãos que ainda existem. Mas mesmo estes cairão de joelhos e adorarão, quando efetivamente surgir o sol da manhã”. SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 92, p. 264-265 [155]. Ainda: SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [V], fr. 347, 922, p. 349, 397. A “noite dos deuses” é cantada por Hölderlin na estrofe acima citada de *Pão e vinho*. Hölderlin e Novalis encontram-se ligados a uma interpretação do poema *Os deuses da grécia*, de Schiller.

<sup>435</sup> “Von einer Mythologie darum, weil die Gemeinschaftlichkeit des Erkennens, Fühlens, und Handelns für eine Gesellschaft hier wie unter Bedingungen des Mythos über symbolische Deutungs- und Wertssysteme verbürgt und verbindlich gemacht wird; von einer nach-mythologischen oder von einer vernünftigen Mythologie aber darum, weil nicht der Inhalt aufs Heilige sich berufenden Fabel die Eintracht der Gesellschaftsmitglieder fundiert, sondern die Unverbrüchlichkeit der Übereinkunft aus der reinen Form gewaltloser Intersubjektivität und Kommunikation – also aus Vernunft – abgeleitet ist”. FRANK, *Der kommende Gott*, *op. cit.*, p. 168-169.

<sup>436</sup> Para além de uma contraposição absoluta entre Ilustração e Romantismo, a pesquisa contemporânea tem demonstrado como os românticos em seu ideal de formação levam a cabo radicalmente o projeto de Esclarecimento. Certamente isso pressupõe a crítica romântica a vários elementos da Ilustração, como a primazia do entendimento na formação do homem. Por outro lado, considerar o Romantismo como um movimento “contra” a Ilustração

tornar os filósofos sensíveis, pois somente assim reinará a unidade, suprimindo-se a separação entre ilustrados e não-ilustrados. Nessa exigência de que o filósofo torne-se sensível, ecoa uma crítica à separação, ainda vigente em Fichte, entre os escritos propriamente críticos e os assim chamados escritos populares, ou a separação entre o ponto de vista transcendental e o ponto de vista do “homem comum”. Algo próximo da passagem do idealismo ao realismo, da constituição de uma filosofia da vida delineada pelo Primeiro Romantismo, mas aqui com um evidente sentido político, porquanto o encontro entre o “povo racional” e o “filósofo sensível” na unidade da mitologia tem um evidente conteúdo democrático. Aquilo que a mitologia da razão proporcionará é, como afirma o autor do fragmento, “uma *igual* cultura de *todas* as forças, em cada um assim como em todos os indivíduos. Nenhuma força mais será reprimida”.<sup>437</sup> A recomposição da vida comum coincide com a abertura de um espaço no interior do qual todo homem pode realizar suas potencialidades: que cada um possa se tornar aquilo que é.

Embora não se trate aqui de defender que a autoria do texto do *Programa de sistema* pertença a Schelling, é notável a permanência de vários de seus temas em seu pensamento, principalmente o tema da mitologia, que o acompanha até as obras do período final. Para a finalidade desta seção, em especial, é de se observar como para ele a possibilidade da nova mitologia no mundo moderno – de uma simbólica universal, como ele dirá – está associada à reconstituição da vida comum, do “centro” de que Ludovico falava no *Discurso sobre a mitologia*. O problema que mobiliza Schelling diz respeito à relação entre forma e matéria na constituição da arte e, no interior do horizonte moderno, a “fome por matéria” que coincide com a ausência da mitologia enquanto elemento da criação artística.

Nas preleções de Würzburg de 1804, publicadas nas obras completas com o título de *Sistema da filosofia total e da filosofia da natureza em especial*, Schelling afirma que a matéria da arte é todo possível objeto que apenas por meio da arte não se dá separado da forma, pois na

---

significaria retirar daquele sua positividade própria: neste caso, ele seria definido apenas negativamente como algo que se opõe à Ilustração, e não teria um solo próprio, uma constituição própria, seu sentido último estaria vinculado apenas a esta oposição. Por tudo aquilo que já foi exposto neste trabalho acerca do pensamento de Schlegel, vê-se que uma tal compreensão seria absurda. O Romantismo não somente possui elementos próprios – a centralidade da imaginação, a primazia da arte e da poesia na relação com o absoluto, a filosofia da vida – que não necessariamente se contrapõem à Ilustração, como tais elementos são fundamentais para os caminhos que a filosofia haveria de seguir a partir de então. Sobre a relação dos românticos com a *Aufklärung*, ver principalmente: PETER, Klaus. *Stadien der Aufklärung. Moral und Politik bei Lessing, Novalis und Friedrich Schlegel*. Wiesbaden: Athenaion, 1980. Cf. ainda: BEISER, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, *op. cit.*, p. 255.

<sup>437</sup> SCHELLING, O “Programa Sistemático”, *op. cit.*, p. 43.

arte “forma e matéria são um, assim como no organismo”.<sup>438</sup> A arte necessita de uma matéria que já tenha cessado de ser meramente elementar, bruta, que já seja ela mesma orgânica. Uma tal exigência feita para a constituição da verdadeira arte e da verdadeira poesia, que Schelling irá identificar entre os gregos, é cumprida somente através da *matéria simbólica* e, para além disso, por meio de uma *simbólica universal*. A situação da arte moderna encontra-se determinada pela ausência de uma tal matéria universal, ou pela inexistência da mitologia. Isso a conduz inevitavelmente a dois caminhos: “Onde falta uma simbólica universal, a poesia terá de necessariamente inclinar-se para os dois extremos; segundo um dos extremos, ela terá de se sujeitar à bruteza da matéria, e segundo o outro, em que ela se esforça para ser ela mesma ideal, exporá as ideias mesmas e imediatamente enquanto tais, mas não através das coisas existentes”.<sup>439</sup> Nestes extremos se dão igualmente os dois polos da moderna arte poética: fica claro desde já que a arte romântica, situada no limite da inexistência da simbólica universal, se encontra no segundo polo.

Schelling busca então analisar a razão da carência de um verdadeiro simbolismo no mundo moderno, e nesse ponto entra em questão a ausência do “centro”, da unidade que o autor do *Programa de sistema* esperava estabelecer através da nova mitologia, e que agora será identificada na inexistência de uma “vida pública” e na primazia da “vida privada”.

Assim como no texto sobre a filosofia da natureza mencionado anteriormente, também aqui a mitologia ou o simbolismo tem como condição de possibilidade a retomada da natureza, pois somente assim poderá haver verdadeiramente objetividade, sem que a arte venha a ser pura e simplesmente ideal. “Uma verdadeira matéria simbólica encontra-se apenas na mitologia, mas a mitologia mesma é possível somente por meio da relação de suas configurações com a natureza”.<sup>440</sup> Schelling observa que os deuses da antiga mitologia não eram meramente indivíduos ou seres históricos, como as pessoas da poesia moderna, mas *eternos seres naturais*, isto é, eles possuíam seu fundamento eterno na natureza, eram simultaneamente indivíduo e

---

<sup>438</sup> SCHELLING, Friedrich W. J. von. *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*. In: SCHELLING, K. F. A. (org.). *Sämtliche Werke*. (Ab. I, Band 6). Stuttgart: J. G. Cotta Verlag, 1860, p. 570-571.

<sup>439</sup> “Wo es an einer allgemeinen Symbolik fehlt, wird sich die Poesie nothwendig zu den zwei Extremen hinneigen müssen; nach dem einen wird sie der Rohheit des Stoffes unterliegen, nach dem andern, wo sie sich selbst bestrebt ideal zu seyn, wird sie die Ideen selbst und unmittelbar als solche, nicht aber durch existierende Dinge darstellen”. SCHELLING, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, op. cit., p. 571.

<sup>440</sup> “Ein wahrer symbolischer Stoff ist nur in der Mythologie, die Mythologie selbst aber ursprünglich nur durch die Beziehung ihrer Gestaltungen auf die Natur möglich”. SCHELLING, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, op. cit., p. 572.

gênero, e ao mesmo tempo intervinham na história e agiam sobre ela. Diferentemente dos modernos, que intuem o universo somente enquanto história, como reino moral, os deuses gregos eram antes de tudo seres naturais, e apenas a partir disso é que eles puderam se tornar seres históricos, verdadeiramente independentes e poéticos. O princípio da mitologia era então realista ou finito, mas os gregos souberam enraizar seus deuses na história, e assim foi alcançada a plenitude de que carece o mundo moderno. Neste, embora haja a presença constante da história, não há nenhuma relação com a natureza, e justamente isso impede a constituição da simbólica universal.<sup>441</sup>

No entanto, para que se instaure uma tal visão da natureza, não basta apenas uma vontade individual, é preciso uma totalidade ética de que carece o mundo moderno:

O renascimento da visão simbólica da natureza seria, contudo, o primeiro passo para a restauração de uma verdadeira mitologia. Mas como esta deverá se formar, se primeiramente uma totalidade ética, um povo não houver se constituído a si mesmo enquanto indivíduo? Pois a mitologia não é assunto do indivíduo ou de um gênero, mas apenas de um gênero que foi apanhado e animado por Um impulso artístico. Portanto, a possibilidade de uma mitologia mesma aponta para algo superior, para a reunificação [o tornar-se novamente um] da humanidade, seja no todo ou no singular. Até então, apenas uma mitologia parcial é possível, oriunda da matéria do tempo, como em Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe, mas não uma mitologia universal, simbólica em geral.<sup>442</sup>

A ausência de uma verdadeira vida pública tem como consequência para Schelling a impossibilidade de restauração da mitologia e, então, o declínio ou desaparecimento dos diversos gêneros em meio à preponderância da vida privada. A situação da arte em geral tem uma correspondência direta com a situação político-espiritual de um povo, pois a matéria que permite que a poesia se constitua enquanto “verdadeira e universal” – a matéria simbólica enquanto mitologia – depende exatamente de uma unidade compartilhada da vida comum. Isso não

<sup>441</sup> SCHELLING, *Filosofia da Arte*, op. cit., p. 106-107.

<sup>442</sup> “Die Wiedergeburt einer symbolischen Ansicht der Natur wäre aber der erste Schritt zur Wiederherstellung einer wahren Mythologie. Aber, wie soll diese sich bilden, wenn nicht zuvörderst eine sittliche Totalität, ein Volk sich selbst wieder als Individuum constituirt hat? denn die Mythologie ist nicht Sache des Individuums oder eines Geschlechts, sondern nur eines Geschlechts, das von Einem Kunsttrieb ergriffen und beseelt ist. Also weist uns die Möglichkeit einer Mythologie selbst auf etwas Höheres hinaus, auf das Wiedereinswerden der Menschheit, es sey im Ganzen oder im Einzelnen. So lange ist nur partielle Mythologie möglich, die aus dem Stoff der Zeit, wie bei Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe, aber keine universelle, allgemein symbolische.” SCHELLING, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, op. cit., p. 572. Cf. também o ensaio *A Divina Comédia e a Filosofia*, em que Schelling desenvolve mais profundamente o conceito de “mitologia parcial”, a partir da análise do poema de Dante, que ele considera “profético, exemplar, para toda a poesia moderna”: SCHELLING, Friedrich W. J. von. *A Divina Comédia e a Filosofia*. In: *Obras Escolhidas (Os Pensadores)*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 70.

significa necessariamente a ausência de um Estado entre os modernos, ou mesmo de uma centralização da ordem por meio de uma autoridade formalmente constituída (Estado e ordem podem persistir, mesmo no esfacelamento da vida comum), mas diz respeito à divisão entre “ilustrados” e “não-ilustrados”, à ausência de um centro que congregue em si o “povo” e o “filósofo”, como afirmava o autor do *Programa da sistema*, ou, dito de outro modo, ao predomínio dos valores investidos nos indivíduos sobre a unidade do sistema de representação comum que encontra sua expressão no mito. A mitologia somente pode nascer da totalidade de uma nação, que se comporta ao mesmo tempo como identidade ou como indivíduo.

Schelling pode então analisar como a decomposição da vida comum repercute sobre as artes em geral. Em primeiro lugar, na perda da vida pública para a poesia lírica e a épica: “Onde toda a vida pública se decompõe na particularidade e no abatimento da vida privada, a poesia também se degenera em maior ou menor medida nessa esfera indiferente”. Em seguida, na perda do sagrado para a tragédia: “Na poesia dramática, funda-se a tragédia no direito público, na virtude, na religião, no heroísmo, em suma: no sagrado da nação. Uma nação que não possui o sagrado, ou que teve sua sacralidade roubada, também não pode ter uma verdadeira tragédia”. E, ainda, na perda da liberdade pública para a comédia: “Onde, como em nossos Estados, a liberdade pública afundou-se na escravidão da vida privada, também a comédia somente pode se degenerar”.<sup>443</sup>

Essa relação da arte com a unidade da vida pública leva-o a constatar a impossibilidade de que a mitologia seja simplesmente “produzida” por um ato de vontade individual, por uma “escolha” oriunda da subjetividade que decide pura e simplesmente criar uma simbólica universal. Não somente para Schelling, mas também para Schlegel e para o autor do *Programa de sistema*, este permanece como um ponto limite, que em certa medida coincide com a própria fronteira da Modernidade. O surgimento da nova mitologia adquire um tom messiânico, como se a partir disso se iniciasse uma nova era: “Só então esperar-nos-á uma *igual* cultura de *todas* as forças, em cada um assim como em todos os indivíduos. Nenhuma força mais será reprimida.

---

<sup>443</sup> “Wo alles öffentliche Leben in die Einzelheit und Mattheit des Privatlebens zerfällt, sinkt mehr oder weniger auch die Poesie herab in diese gleichgültige Sphäre”. “In der dramatischen Poesie gründet sich die Tragödie auf das öffentliche Recht, auf die Tugend, die Religion, den Heroismus, mit Einem Wort auf das Heilige der Nation. Eine Nation, die nicht Heiliges hat, oder der ihre Heiligthümer geraubt werden, kann auch keine wahre Tragödie haben”. “Wo, wie in unseren Staaten, die öffentliche Freiheit in der Sklaverei des Privatlebens untergeht, kann die Komödie auch nur dazu herabsinken”. SCHELLING, *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, op. cit., p. 572-573.

Então reinará universal liberdade e igualdade dos espíritos! Será preciso que um espírito superior, enviado dos céus, funde entre nós essa nova religião; ela será a última obra, a obra máxima da humanidade”.<sup>444</sup> No *Discurso sobre a mitologia*, faz-se referência à era de ouro que se anuncia:

Parece-me que aquele que tenha compreendido a época, isto é, este grande processo de rejuvenescimento universal, os princípios da revolução eterna, este teria de poder ter êxito em apanhar os polos da humanidade, e conhecer e saber o feito dos primeiros homens, bem como o caráter do tempo de ouro que ainda virá. Então cessaria o falatório, o homem se tornaria atento àquilo que ele é, compreenderia a terra e o sol. Isso é o que eu entendo por nova mitologia.<sup>445</sup>

A nova mitologia recebe um tom que de modo impróprio – se aqui tomarmos o sentido corrente desta palavra – poderia ser chamado de “utópico”. No entanto, o sentido deste tom quase quiliástico decorre da própria estrutura interna do pensamento romântico. Retornaremos ainda a esse problema da era de ouro no próximo capítulo, ao analisar o escrito *Cristandade ou Europa* de Novalis.

#### 2.4. A crítica política e social do Romantismo

Se o ideal romântico de poesia universal progressiva se manifesta também como o ímpeto de tornar “poéticas a vida e a sociedade”, como Schlegel afirma no fragmento 116 da *Athenäum*, é certo que tal ideal implica diretamente a crítica daquilo que de algum modo resiste ou se opõe à poesia. Já a referência constante de Schelling à decomposição da poesia na particularidade e no abatimento da vida privada ou à perda da comédia na escravidão desse mesmo privatismo dão indícios do alvo da crítica política e social dos românticos. Essa crítica diz respeito fundamentalmente ao predomínio de uma forma de vida para a qual a arte vem a ser somente um aspecto secundário, um mero adereço que esgota seu sentido em sua utilidade: a arte como entretenimento ou luxo, que se resume aos momentos de breve suspensão da vida cotidiana. A forma de vida que se contrapõe à centralidade do poético foi um constante alvo de crítica dos

<sup>444</sup> SCHELLING, O “Programa Sistemático”, *op. cit.*, p. 43.

<sup>445</sup> “Mich dünkt wer das Zeitalter, das heißt jenen großen Prozeß allgemeiner Verjüngung, jene Prinzipien der ewigen Revolution verstünde, dem müßte es gelingen können, die Pole der Menschheit zu ergreifen und das Tun der ersten Menschen, wie den Charakter der goldnen Zeit die noch kommen wird, zu erkennen und zu wissen. Dann würde das Geschwätz aufhören, und der Mensch inne werden, was er ist, und würde die Erde verstehn und die Sonne. Dieses ist es, was ich mit der neuen Mythologie meine”. SCHLEGEL, Gespräch über die Poesie, *op. cit.*, II, p. 322.

românticos, e nessa crítica encontra-se em jogo não somente uma preocupação com a garantia de um espaço autêntico para a atividade poética, mas o diagnóstico decisivo da situação da Modernidade. Fragmentação, mecanicismo, esfacelamento da vida comum, utilitarismo e desencantamento do mundo: todos estes são elementos presentes na compreensão romântica da época, os quais anunciam tendências críticas à Modernidade que se aprofundariam posteriormente, a ponto de recentemente se indicar o caráter anticapitalista do movimento romântico.<sup>446</sup>

A crítica romântica se articula fundamentalmente em dois campos, a partir dos quais ela exerceu sua influência sobre a recepção das décadas seguintes: a crítica à psicologia e ao modo de vida do filisteu, em primeiro lugar, e a crítica ao Estado mecânico, que coincide de certo modo com a estrutura de vida compartilhada oriunda do filisteísmo. Nossa interpretação deverá acompanhar o desenvolvimento da crítica nesses dois campos, e ao mesmo tempo indicar suas bases e motivações na própria constituição do pensamento do Romantismo, demonstrando que ela se encontra intimamente ligada ao projeto político da constelação romântica.

O filisteu é um fenômeno propriamente moderno, e ainda que o termo já não possua um uso comum em nossos dias, ele corresponde em larga medida àquilo que passou a ser descrito como o “pequeno-burguês”, embora neste caso predomine antes de tudo o aspecto econômico, enquanto no termo filisteu o acento se dá no aspecto cultural.<sup>447</sup> O traço fundamental do filisteu está em sua

---

<sup>446</sup> Cf. LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Romanticism Against the Tide of Modernity*. Trad. Catherine Porter. Durham: Duke University Press, 2001, p. 29-43. Segundo os autores, o termo “Romantismo anticapitalista” aparece pela primeira vez em um ensaio de Lukács sobre Dostoiévski, embora Lukács tenha sempre considerado o movimento romântico como um movimento conservador e, inclusive, visto nele o gérmen do nacional-socialismo, o que, de fato, já se mostra contraditório com a influência romântica na formação de figuras como Walter Benjamin e Ernst Bloch.

<sup>447</sup> O termo “filisteu” tem origens bíblicas no Antigo Testamento. Os filisteus foram o povo inimigo que dominou os israelitas até sua derrota por Davi (cf. 2 Sam 5: 17-25). No século XVII, o termo é incorporado na linguagem estudantil, para designar os moradores das cidades universitárias que não eram estudantes. Entretanto, o termo adquire ainda um novo significado com os românticos, que tem sentido no interior de sua crítica social e conteúdo ético-cultural. Segundo Balme, comentador das obras de Novalis, tal significado se inspira principalmente no uso feito por Goethe em *Os sofrimentos do jovem Werther*. Na carta de 26 de maio, Werther anuncia sua decisão de cingir-se à natureza, pois “somente ela é infinitamente rica, e somente ela forma o grande artista”. A regra, ao contrário, “destrói o verdadeiro sentimento da natureza e sua verdadeira expressão”. Werther faz então a seguinte analogia: “Acontece com essas coisas o mesmo que com o amor. Um jovem se afeiçoa inteiramente a uma mulher, passa junto a ela todas as horas de seu dia, consome todas as suas forças, todas as suas faculdades, para expressar a cada instante que ele se dedica a ela totalmente. Aparece então um filisteu, um homem que se encontra no serviço público, e diz ao moço: ‘Meu caro senhor, amar é algo humano, mas é preciso amar humanamente. Divida bem o seu tempo, dedicando uma parte ao trabalho, e a outra, as horas vagas apenas, à mulher amada. Calcule as suas posses, e só gaste o que sobrar. Não vou lhe censurar que dê a ela um presente, mas não em demasia. No dia do aniversário, por exemplo, etc.’ Se o nosso jovem seguir esses conselhos, tornar-se-á um sujeito útil, e eu mesmo faria empenho junto a um príncipe para que lhe confiasse um emprego público. Mas então, adeus amor, e se é artista, adeus arte”.

orientação exclusiva pelo cotidiano. “Filisteus vivem apenas uma vida cotidiana”, dirá Novalis no fragmento de *Pólen* no qual o tema do filisteu é desenvolvido do modo mais claro no Primeiro Romantismo. A relação com o cotidiano evidencia tanto a forma particular de vida do filisteu, quanto sua ligação íntima com um modo específico de articulação do presente. O sentido de sua existência se esgota nas atividades cotidianas que se repetem continuamente, e tais atividades se dão em meio a um presente costumeiro, que nada mais é senão a sucessão amorfa e ordinária de momentos. Se há para ele algo como uma pausa nessa sucessão, um momento poético na existência, tal interrupção é ela mesma ordenada segundo o bem e a utilidade de sua vida cotidiana: é uma interrupção que em nada altera sua forma de vida, mas apenas um breve repouso no círculo interminável de suas tarefas diárias. Novalis apresenta a seguinte descrição no fragmento:

Nossa vida cotidiana consiste em puros arranjos conservadores, que sempre se repetem. Esse círculo de hábitos é apenas meio para um meio capital, nossa existência terrestre em geral – que é mesclada de múltiplas maneiras de existir. Filisteus vivem apenas uma vida cotidiana. O meio capital lhes parece ser seu único fim. Eles fazem tudo, em vista da vida terrestre, ao que parece, e tem necessariamente de parecer, segundo suas próprias declarações. Poesia entremesclam eles apenas por *necessidade*, uma vez que agora estão acostumados a uma certa interrupção de seu curso diário. Em regra essa interrupção sucede a cada sete dias – e poderia ser chamada febre poética septã. Aos domingos o trabalho repousa – eles vivem um pouquinho melhor do que de costume e essa embriaguez dominical termina com um sono um pouco mais profundo, que nos outros dias; por isso também às segundas tudo tem uma marcha ainda mais rápida. Suas *parties de plaisir* têm de ser convencionais, costumeiras, conformes à moda – mas até seu divertimento eles elaboram, como tudo, laboriosa e formalmente. O supremo grau de sua existência poética ele alcança numa viagem, casamento, batizado, e na igreja. Aqui seus mais ousados desejos são satisfeitos, e frequentemente excedidos.<sup>448</sup>

---

GOETHE, J. W. von. Die Leiden des jungen Werthers. In: VOBKAMP, Wilhelm *et al.* (org.). *Werke. Vierter Band*. Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 2007, p. 16-17. NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Kommentar von H. J. Balmes. In: BALMES, Hans Jürgen (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band III)*: Kommentar. München: Carl Hanser Verlag, 1978, p. 361.

<sup>448</sup> “Unser Alltagsleben besteht aus lauter erhaltenden, immer wiederkehrenden Verrichtungen. Dieser Zirkel von Gewohnheiten ist nur Mittel zu einem Hauptmittel, unserm irdischen Daseyn überhaupt, das aus mannichfaltigen Arten zu existiren gemischt ist. Philister leben nur ein Alltagsleben. Das Hauptmittel scheint ihr einziger Zweck zu seyn. Sie thun das alles, um des irdischen Lebens willen; wie es scheint und nach ihren eignen Äußerungen scheinen muß. Poesie mischen sie nur zur *Nothdurft* unter, weil sie nun einmal an eine gewisse Unterbrechung ihres täglichen Laufs gewöhnt sind. In der Regel erfolgt diese Unterbrechung alle sieben Tage, und könnte ein poetisches Septanfieber heißen. Sonntags ruht die Arbeit, sie leben ein bißchen besser als gewöhnlich und dieser Sonntagsrausch endigt sich mit einem etwas tiefern Schläfe als sonst; daher auch Montags alles noch einen raschern Gang hat. Ihre *parties de plaisir* müssen konventionell, gewöhnlich, modisch seyn, aber auch ihr Vergnügen verarbeiten sie, wie alles, mühsam und förmlich. Den höchsten Grad seines poetischen Daseyns erreicht der Philister bey einer Reise, Hochzeit, Kindtaufe, und in der Kirche. Hier werden seine kühnsten Wünsche befriedigt, und oft übertroffen”. NOVALIS, *Blüthenstaub, op. cit., II*, fr. 77, p. 261-263 [78-80].

O filisteu é aquele que lida com a poesia apenas segundo suas necessidades, ele não se entrega a ela como uma determinação essencial de sua existência. A categoria que rege sua vida é a da *utilidade*, de modo que se a presença do poético tem nela algum lugar, isso se dá tão somente como modo de repouso da orientação cotidiana, como a breve interrupção que se encontra entre dois momentos similares, como uma febre poética que retorna a cada sete dias. O elemento poético é a região onde por um breve período ele encontra os *meios* de seu descanso e diversão. Tudo no filisteu é cuidadosamente regrado, tudo é empregado “laboriosa e formalmente”, mesmo as interrupções poéticas de seu dia a dia. Entretanto, o filisteu não é o inimigo furioso da arte (e quem o poderia ser?) que pretende bani-la do mundo, mas muito mais aquele que a profana por meio de seu utilitarismo.<sup>449</sup> E justamente por isso ele é, ainda que sem dolo, seu opositor por excelência, pois a indignação da arte não é outra senão a perda de sua potencialidade em fomentar um modo de vida, ou ser relegada àquela esfera neutralizada dos momentos de lazer em que cessa por pouco tempo o movimento frenético da “seriedade da vida”. Devemos notar, além disso, que nesse fragmento Novalis percebe no filisteu não apenas a característica submissão de todas as esferas da existência ao domínio da utilidade, mas também a aceleração do tempo cada vez mais presente na vida cotidiana: a “embriaguez dominical” é sempre sucedida por “uma marcha ainda mais rápida”; e em outro fragmento é dito de modo lacônico: “Cada coisa tem seu *tempo*. Excesso de pressa”.<sup>450</sup>

O fragmento conclui então com uma “tipologia” do filisteu:

*Sua assim chamada religião atua meramente como um opiáceo [um derivado do ópio], estimulando, entontecendo, aquietando dores por fraqueza. Suas preces matinais e vespertinas lhes são, como jejum e ceia, necessárias. Não podem mais largar disso. O filisteu rústico representa-se as alegrias do céu sob a imagem de uma quermesse, uma festa de casamento, uma viagem ou um baile: o sublimado faz do céu uma igreja suntuosa com bela música, muita pompa, com cadeiras para o povo comum *par terre* e capelas e coros elevados para os mais nobres.*

Os piores entre eles são os filisteus revolucionários, a que pertence também a escória das cabeças que buscam êxito, a raça cobiçosa.

*Grosseiro egoísmo é o resultado da limitação mesquinha. A sensação presente é a mais vívida, a mais alta sensação de um lamuriendo. Acima desta ele não conhece nada superior. Não é nenhuma surpresa que o entendimento amestrado *par force* pelas*

<sup>449</sup> Cf. a análise de Schneider em: SCHNEIDER, Karl Ludwig. *Künstlerliebe und Philistertum im Werk E. T. A. Hoffmanns*. In: STEFFEN, Hans (org.). *Die Deutsche Romantik: Poetik, Formen und Motive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, p. 200-219.

<sup>450</sup> “Jedes Ding hat seine *Zeit*. Übereilung”. NOVALIS, *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen*, *op.cit.*, II, fr. 178, p. 351 [157].

relações externas seja apenas o ardiloso escravo de tal embotado senhor e só atende e cuida dos por seu prazeres.<sup>451</sup> [grifos nossos]

A referência de Novalis à situação da religião no interior do filisteísmo segue em direção idêntica à questão da poesia. A religião é o ópio do filisteu, o sucedâneo de seu equilíbrio psicológico e espiritual, que se dá não como uma entrega ou uma abertura ao elemento próprio da religião, mas como a submissão desta às necessidades inerentes a sua forma da vida. Sobre a poesia e a religião são projetados os anseios e as angústias de sua vida inalterável, e é tão somente sob esta óptica que elas ganham um sentido. Falta na vida cotidiana da época moderna a presença de uma consciência ética e religiosa, na medida em que é algo característico do filisteísmo mediano a vida segundo um eudemonismo trivial.<sup>452</sup> Assim, as representações do filisteu rústico, sublimado e revolucionário obedecem ao estreito horizonte de suas consciências, sempre dirigidas à extensão da vida cotidiana, da eterna afirmação de sua mesmidade.

Contrapõe-se assim ao egoísmo divino da formação e do desenvolvimento, impulsionado não para a personalidade, mas para a individualidade, o grosseiro egoísmo, que é resultado não da ligação com o infinito (como na individualidade no sentido do fragmento 60 de *Ideias*), e sim da “limitação mesquinha”. O filisteu é o homem fechado em si mesmo, que se acredita *perfeito* – completamente feito e concluído – e não mais *perfectível*. Disso decorre sua limitação, bem como sua falta de sentido para a poesia e a religião. Ele é o homem trivial, que será definido por Schlegel na *Athenäum*: “O homem trivial julga todos os outros homens como homens, porém os trata como coisas e de modo algum compreende que são homens diferentes dele”. É dessa pretensão do homem trivial em *ser tudo*, em não reconhecer a diferença do outro e de sua forma de vida, que surge a necessidade da *polêmica*, como ele completará em outro fragmento: “A

---

<sup>451</sup> “Ihre sogenannte Religion wirkt blos, wie ein Opiat: reizend, betäubend, Schmerzen aus Schwäche stillend. Ihre Früh- und Abendgebete sind ihnen, wie Frühstück und Abendbrot, nothwendig. Sie können's nicht mehr lassen. Der derbe Philister stellt sich die Freuden des Himmels unter dem Bilde einer Kirmeß, einer Hochzeit, einer Reise oder eines Balls vor: der sublimirte macht aus dem Himmeleine prächtige Kirche mit schöner Musik, vielem Gepränge, mit Stühlen für das gemeine Volk parterre, und Kapellen und Emporkirchen für die Vornehmern. Die schlechtesten unter ihnen sind die revolutionairen Philister, wozu auch der Hefen der fortgehenden Köpfe, die habsüchtige Race gehört. Grober Eigennutz ist das nothwendige Resultat armseliger Beschränktheit. Die gegenwärtige Sensazion ist die lebhafteste, die höchste eines Jämmerlings. Über diese kennt er nichts höheres. Kein Wunder, daß der durch die äußern Verhältnisse par force dressirte Verstand nur der listige Sklav eines solchen stumpfen Herrn ist, und nur für dessen Lüste sinnt und sorgt”. NOVALIS, *Blüthenstaub*, *op. cit.*, II, fr. 77, p. 262 [80].

<sup>452</sup> Cf. NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). *Briefe von Novalis*. Brief an August Wilhelm Schlegel (12. 01. 1798). In: SAMUEL, Richard (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band I): Das dichterische Werk, Tagebücher und Briefe*. München: Carl Hanser Verlag, 1978, p. 655-656. Como afirma Balmes, isso não significa para Novalis a necessidade de aniquilação do cotidiano, e sim sua justificação em outras bases: NOVALIS, *Kommentar von H. J. Balmes*, *op. cit.*, III, p. 361.

necessidade da polêmica deve ser deduzida principalmente *de que um não pode ser tudo*. Se um deve ser isto, o outro, aquilo, então já surge, de si mesmo, o conflito, a fim de que tudo o que deva ser por si se conserve em sua clássica diferença e no rigorismo que lhe é necessário, e se preserve em seus direitos em relação ao outro”.<sup>453</sup>

Os românticos criam, portanto, uma tensão constante com essa forma de vida que se encontra fechada na própria finitude, nas limitações da ordem e da vida cotidianas. O filisteu, na medida em que não compreende que outros homens são diferentes dele, encontra-se em dissonância com o próprio espírito poético, que é constituído fundamentalmente por essa relação com o outro, ou, como dirá Novalis a respeito da poesia, que “dissolve a existência alheia em própria”.<sup>454</sup> E isso significa: não eliminar a diferença achatando o mundo e os homens para torná-los imagens distorcidas de si mesmo, mas formar-se na relação com o outro, o que nada mais é que fazer do diverso uma parte de si mesmo, traduzir o alheio naquilo que nos é próprio. Esse é o princípio ético que vigora na noção romântica de *sinfilosofia*.

O filisteu é a consumação da tendência à fixação e à ordem, e nesse sentido ele é uma paralisação do movimento próprio à ironia romântica e à progressividade da poesia: “Confusão indica excedência de força e faculdade, mas relações deficientes; determinidade indica relações corretas, mas parcimônia de faculdade e força. Por isso o confuso é tão progressivo, tão perfectível, enquanto o ordeiro termina tão cedo como filisteu”.<sup>455</sup> Enquanto a consciência da carência de perfeição é o fundamento da progressividade romântica, o esforço constante de aproximação do ideal, a ligação contraditória entre finito e infinito, o filisteu acredita ser perfeito e com isso se estagna em sua posição finita. Disso decorre que, preso à finitude, ele deva

<sup>453</sup> “Der platte Mensch beurteilt alle andre Menschen wie Menschen, behandelt sie aber wie Sachen, und begreift es durchaus nicht, daß sie andre Menschen sind als er”. SCHLEGEL, Athenäums-Fragmente, *op. cit.*, II, fr. 386, p. 237 [125]. “Die Notwendigkeit der Polemik ist wohl besonders daraus zu deduciren, daß Einer nicht Alles sein kann. Soll Einer dieß, der andre das sein, so entsteht schon von selbst Streit, damit alles was sei soll für sich bei seiner classischen Verschiedenheit und dazu notwendigem Rigorism erhalten und gegen einander in seinen Rechten geschützt werde”. SCHLEGEL, Philosophische Lehrjahre, *op. cit.*, XVIII, [V], fr. 347, 922, p. 349, 397.

<sup>454</sup> “Die Poësie lößt fremdes Daseyn in Eignen auf”. NOVALIS, Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen, *op.cit.*, II, fr. 46, p. 325 [124]. Uma das características daquele que não possui gênio é precisamente a falta de sentido para aquilo que transcende a própria esfera: “Quem ainda não chegou ao claro conhecimento de que, inteiramente fora de sua própria esfera, ainda pode haver uma grandeza para a qual lhe falta completamente o sentido; quem nem ao menos tem pressentimentos obscuros da região cósmica do espírito humano onde essa grandeza pode aproximadamente ser localizada: este é ou sem gênio em sua esfera, ou ainda não chegou, em sua formação, até aquilo que é clássico”. SCHLEGEL, Kritische Fragmente (Lyceum), *op. cit.*, II, fr. 36, p. 150 [25].

<sup>455</sup> “Verworrenheit deutet auf Überfluß an Kraft und Vermögen, aber mangelhafte Verhältnisse; Bestimmtheit, auf richtige Verhältnisse, aber sparsames Vermögen und Kraft. Daher ist der Verworrene so progressiv, so perfektibel, dahingegen der Ordentliche so früh als Philister aufhört”. NOVALIS, Blütenstaub, *op. cit.*, II, fr. 54, p. 249 [66].

constantemente fazer um uso controlado da poesia e da religião, como modo de aplacar a possível irrupção do poético em meio às interrupções da vida cotidiana. O filisteu, como afirmará mais tarde Schopenhauer, é “um homem sem necessidades espirituais”, que jamais se entretém com as *idealidades*, e que para escapar do tédio precisa sempre de *realidades*.<sup>456</sup> Se o Romantismo incorpora fundamentalmente em sua atitude uma predileção pelo absoluto, que não ignora a contradição, o conflito insolúvel entre incondicionado e condicionado, e a necessidade de vincular extremos opostos, o filisteu é o arquétipo que exprime a fuga a esta tendência, enquanto uma afirmação ordeira e estática da posição finita que ignora o infinito. E se aquele belo verso de Hölderlin – “poeticamente habita o homem nesta terra” – de certo modo expressa também a compreensão romântica do ser do homem, então o filisteu é o ocultamente ou a negação desta condição originária.

Contudo, o filisteísmo não se apresenta apenas como este modo de ser que tudo submete à utilidade da vida cotidiana, mas projeta-se também enquanto uma organização da vida social e política avessa à determinação essencial pelo elemento poético. Nas reflexões da constelação romântica sobre o Estado, surge com frequência a contraposição entre o Estado poético ou a república e o Estado mecânico, no qual cada um dos membros não tem qualquer conexão com o todo, isto é, a organização que não é regida pela ideia e que Novalis chamou de Estado filisteu:

A necessidade de um Estado é a mais iminente necessidade de um homem. Para se tornar homem e assim permanecer, ele necessita de *um Estado*. O Estado naturalmente tem direitos e deveres, como o homem singular. Um homem sem Estado é um selvagem. Toda cultura nasce das relações de um homem com o Estado. Quanto mais formado, tanto mais [ele será] *membro* do Estado formado. Há Estados *selvagens* – Há Estados *éticos* [*gesittete*] – morais e imorais – Estados geniais e Estados filisteus. Educação e formação do Estado. Estados educam-se a si mesmos, ou são *educados* por outros Estados.<sup>457</sup>

---

<sup>456</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 48.

<sup>457</sup> “Das Bedürfnis eines Staats ist das dringendste Bedürfnis eines Menschen. Um Mensch zu werden und zu bleiben, bedarf er eines Staats. Der Staat hat natürlich Rechte und Pflichten, wie der einzelne Mensch. Ein Mensch, ohne Staat ist ein Wilder. Alle Kultur entspringt aus den Verhältnissen eines Menschen mit dem Staate. Je gebildeter, desto mehr Glied eines gebildeten Staats. Es giebt wilde Staaten – Es giebt gesittete Staaten – moralische und unmoralische – Genialische und PhilisterStaaten. Erziehung und Bildung des Staats. Staaten erziehen sich selbst, oder werden erzogen von andern Staaten”. NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). *Das Allgemeine Brouillon*. In: MÄHL, Hans-Joachim (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band II): Das philosophisch-theoretische Werk*. München: Carl Hanser Verlag, 1978, fr. 394, p. 548.

Vê-se de início que tal passagem encontra-se diretamente articulada com a teoria romântica da formação, e que a referência ao Estado genial não somente se apresenta como a consumação dessa teoria, como ela aponta para aquilo que em outros momentos será chamado de Estado poético. Retomaremos a questão do Estado no pensamento de Novalis no próximo capítulo. O que agora nos interessa é a dimensão crítica de tal passagem, manifesta na menção ao Estado selvagem, imoral ou filisteu. Qual o sentido deste filisteísmo da vida comum?

No escrito político intitulado *Fé e amor*, Novalis empreendeu uma crítica da organização política de seu tempo, ao mesmo tempo em que levava a cabo o ideal romântico de poetização do mundo. Sua crítica se dirige principalmente à visão do Estado enquanto uma estrutura mecânica ou uma “fábrica”, cujas bases se encontram no princípio norteador do “egoísmo comum”. Historicamente, sua análise vai de encontro ao reinado de Frederico II da Prússia (1740-1772), ao modo de governo que ficou conhecido como Absolutismo esclarecido. Em nosso caso, contudo, não importam tanto as circunstâncias históricas da crítica, mas muito mais seu sentido histórico-filosófico para a compreensão do Romantismo político. Acima de tudo, pelo fato de que o governo de Frederico II é interpretado por Novalis como a expressão por excelência do filisteísmo político.

Novalis inicia o fragmento 36 de *Fé e amor* aludindo justamente ao estado de coisas após a morte do antecessor de Frederico II: “Nenhum Estado foi mais administrado como uma fábrica do que a Prússia desde a morte de Frederico Guilherme I”. Mas uma tal “gerência fabril” é contrária e perniciosa à própria sobrevivência do Estado: “Não obstante o quanto talvez possa ser necessária um tal administração mecânica para a saúde física, o fortalecimento e a proficiência do Estado, em essência o Estado será arruinado se tratado meramente deste modo”. A razão para a ruína se encontra no princípio que sustenta essa forma de Estado. Novalis identifica-o na ligação entre homem e Estado segundo o interesse pessoal, que não possui qualquer tipo de enraizamento para além da existência individual e dos interesses políticos da estrutura estatal: “O princípio do famoso e antigo sistema é a ligação de cada um por meio do interesse pessoal [do egoísmo] ao Estado. Políticos inteligentes tinham o ideal do Estado diante de si onde o interesse do Estado, egoísta como o interesse dos súditos, fosse porém de tal modo ligado artificialmente a estes últimos que ambos se promoveriam reciprocamente”.<sup>458</sup> Embora o Romantismo tenha sido

---

<sup>458</sup> “Kein Staat ist mehr als Fabrik verwaltet worden, als Preußen, seit Friedrich Wilhelm des Ersten Tode. So nöthig vielleicht eine solche maschinistische Administration zur physischen Gesundheit, Stärkung und Gewandheit des

constantemente caracterizado pela recepção como um movimento “individualista”, como uma manifestação no interior do “esteticismo” do individualismo burguês, certo é que em diversos momentos suas preocupações concernem ao vínculo que une os homens em uma vida comum. Se uma das questões presentes no projeto de uma nova mitologia é, como vimos, a recuperação de um “centro” para a vida comum, aquilo que Novalis constata no Estado-fábrica é precisamente a insuficiência de um princípio de ligação que se funda única e exclusivamente nos interesses privados de cada indivíduo e no do próprio Estado. Nada há nessa forma de organização que esteja para além de tais interesses, e se há nela alguma harmonia, é fruto somente da coincidência arbitrária, da ligação artificial entre o interesse do Estado e o interesse do “súdito”. Nesse sentido, trata-se de um Estado mecânico: não há nele nenhuma relação entre todo e parte, entre Estado e indivíduo, que não seja aquela regulada pela relação externa de causa e efeito entre os interesses recíprocos. Não há um elemento de ligação que justifique o nome de “vida comum”, mas apenas a agregação de homens que não possuem entre si qualquer vínculo mais originário que a satisfação do egoísmo.

O fragmento prossegue com declaração de impossibilidade deste princípio para a política, isto é, trata-se de uma “quadratura política do círculo”: “Muito trabalho foi empenhado nessa quadratura política do círculo: mas o egoísmo bruto parece ser inteiramente imensurável e antissistemático. Ele não pôde ser completamente limitado, o que a natureza de toda instituição estatal exige necessariamente”. Porque o egoísmo não pode fornecer um elemento de ligação à vida comum, o resultado histórico de sua tendência foi a fragmentação da legitimidade do Estado em meio ao evento revolucionário: “Enquanto isso, ocorreu um enorme dano por meio dessa absorção formal do egoísmo comum enquanto princípio, e o gérmen da Revolução de nossos dias se encontra exatamente aqui”.<sup>459</sup> Vê-se que, assim como Schiller, Novalis já se coloca em uma posição crítica a respeito da Revolução Francesa. Por um lado, ela traz em si toda a

---

Staats seyn mag, so geht doch der Staat, wenn er bloß auf diese Art behandelt wird, im Wesentlichen darüber zu Grunde. Das Prinzip des alten berühmten Systems ist, jeden durch Eigennutz an den Staat zu binden. Die klugen Politiker hatten das Ideal eines Staats vor sich, wo das Interesse des Staats, eigennützig, wie das Interesse der Unterthanen, so künstlich jedoch mit demselben verknüpft wäre, daß beide einander wechselseitig beförderten”. NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). *Glauben und Liebe. In: MÄHL, Hans-Joachim (org.). Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band II): Das philosophisch-theoretische Werk.* München: Carl Hanser Verlag, 1978, fr. 36, p. 300.

<sup>459</sup> “An diese politische Quadratur des Zirkels ist sehr viel Mühe gewandt worden: aber der rohe Eigennutz scheint durchaus unermesslich, antissystematisch zu sein. Er hat sich durchaus nicht beschränken lassen, was doch die Natur jeder Staatseinrichtung nothwendig erfordert. Indeß ist durch diese förmliche Aufnahme des gemeinen Egoismus, als Prinzip, ein ungeheurer Schade geschehn und der Keim der Revolution unserer Tage liegt nirgends, als hier”. NOVALIS, *Glauben und Liebe, op. cit., II*, fr. 36, p. 300.

potencialidade de transformação que justifica seu epíteto de “tendência da época”, a abertura de um horizonte radicalmente novo para o futuro. Mais tarde, aludindo a esta força histórica, Schlegel relembriaria a afeição que compartilhava com Novalis diante daquele novo tempo: “A maior época foi aquela no século XVIII. – *Rousseau, Buffon, Lavoisier, Robespierre* – ela poderia ter se tornado algo de grande e novo; ela deveria ter elevado talvez a *magia* enquanto princípio dominante de todas as coisas humanas. *Daí meu amor e o de Novalis pela Revolução*”.<sup>460</sup> Por outro lado, a destruição e o caos que se seguiram aos eventos de 1792-93 demonstram a incapacidade da Revolução em instituir um princípio de unificação da vida comum, que canalize as forças de transformação não para a violência, e sim para a concretização de seus ideais. Poder-se-ia pensar aqui na crítica schilleriana feita nas cartas sobre *A educação estética* à articulação da sociedade no interior da “ilustração do entendimento”: “O egoísmo fundou o seu sistema em pleno seio da sociabilidade mais refinada, e experimentamos todas as infecções e todos os tormentos da sociedade, sem que daí surja um coração sociável”.<sup>461</sup> O que se encontra em jogo tanto para Schiller quanto para Novalis é, neste caso, a presença do egoísmo no interior da sociedade e do Estado esclarecidos como princípio orientador das relações humanas e como forma por excelência de legitimação (insuficiente) da vida comum.<sup>462</sup> A nova mitologia e o Estado poético surgem como vias de resolução desta questão segundo o enraizamento da existência humana em um solo que transcende o domínio do meramente particular, que constitui uma comunhão através do simbolismo, e que forja uma forma de união que os românticos chamarão de “orgânica”, por oposição à “máquina artificial” da política ilustrada.

O problema da vida comum, expresso na alusão ao Estado a partir de metáforas como “fábrica”, “mecanismo” e “máquina”, será formulado também pelo autor do *Programa de sistema*, denunciando sua clara dissonância com a ideia de liberdade. Ao se dirigir à “obra

---

<sup>460</sup> “Die größte Epoche war die im 18te Jahrhundert. – Rousseau, Buffon, Vaoisier, Robespierre – es hätte etwas Großes und Neues werden können; es hätte da vielleicht *Magie*, als herrschendes Princip aller menschlichen Dinge empor kommen müssen. *Daher Novalis und meine Liebe zur Revolution*”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XIX, fr. 123, p. 14.

<sup>461</sup> “Mitten im Schoße der raffiniertesten Geselligkeit hat der Egoism sein System gegründet, und ohne ein geselliges Herz mit herauszubringen, erfahren wir alle Ansteckungen und alle Drangsale der Gesellschaft”. SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, *op. cit.*, p. 581 (34).

<sup>462</sup> Em seu comentário, Balmes alude ao debate na pesquisa acerca de qual seria a referência de Novalis ao criticar “o princípio do famoso e antigo sistema”: se o mercantilismo (Kuhn), a teoria liberal econômica de A. Smith (Janz) ou a crítica mais ampla ao conceito de fundação oriundo da teoria social do direito natural (Peter, Kurzke e o próprio Balmes), segundo o qual “o Estado é legitimado por meio da proteção dos interesses dos cidadãos”. Esta última referência nos parece a mais correta, embora seja necessário interpretar o pensamento de Novalis no horizonte mais amplo de crítica a determinados aspectos da Ilustração. Cf. NOVALIS, *Kommentar von H. J. Balmes*, *op. cit.*, III, p. 390-391.

humana”, o autor diz: “Com a Ideia de humanidade à frente, quero mostrar que não há nenhuma Ideia do *Estado*, porque o Estado é algo *mecânico*, assim como não há Ideia de uma *máquina*. Somente o que é objeto da *liberdade* se chama *Ideia*”. Segue à oposição entre a liberdade e a constituição mecânica do Estado o projeto de índole revolucionária do autor de suprimi-lo: “Temos, pois, de ultrapassar o Estado! – Pois todo Estado tem de tratar homens livres como engrenagens mecânicas; e isso ele não deve fazer: portanto, deve *cessar*”.<sup>463</sup>

Assim, na medida em que o Estado trata o homem enquanto uma engrenagem, em que este é apenas uma peça no interior do grande autômato que sustenta a ordem dissociada da liberdade, em que nele os homens a princípio livres não são tratados enquanto tais, não são fins em si mesmos, o Estado deve cessar ou terminar (*aufhören*). O caráter ideal do programa – similar à exigência fichteana de concordância do homem consigo mesmo – se exprime naquela pergunta feita pelo autor e mencionada anteriormente: “como deve ser um mundo para um ser moral?” No presente caso, é preciso colocar a ênfase de sua polêmica afirmação no fato de que o Estado *deve* cessar. Essa é uma exigência prática, ou seja, por não expressar o modo como deve ser o mundo para o ser moral, para o ser absolutamente livre, por isso o Estado deve cessar. Se isso significa o desenlace em alguma forma de “anarquismo” em razão da natureza inexoravelmente mecânica do Estado, ou se ainda é possível uma forma de Estado adequada à ideia, não é decidido expressamente pelo autor do *Programa*.

Mas em que consiste, mais precisamente, o problema com a estrutura mecânica do Estado? Por que ela é contrária à ideia de liberdade? A metáfora do Estado enquanto algo essencialmente artificial provém de Hobbes<sup>464</sup>, e, incorporada ao vocabulário político do século XVIII, foi criticada por Rousseau e pelo próprio Fichte, com quem o texto do *Programa de sistema* mantém um diálogo implícito. A princípio, a crítica fichteana se dirige aos absolutismos esclarecidos, que plasmavam a vida comum a partir de uma tensa relação de forças que ia desde o soberano até o servo, e com isso se sustentavam sobre uma cadeia ininterrupta de combates e subordinações:

<sup>463</sup> SCHELLING, O “Programa Sistemático”, *op. cit.*, p. 43.

<sup>464</sup> Cf. a introdução de *Leviatã*: “Pois foi criado através da arte aquele grande Leviatã chamado república, ou Estado (em latim *civitas*), que não é senão um homem artificial; embora de maior estatura e força que o natural, para cuja proteção e defesa ele foi planejado e no qual a *soberania* é a *alma* artificial que dá vida e movimento a todo o corpo”. HOBBS, Thomas. *Leviathan*. London: Penguin, 1985, p. 81.

O movimento da múltipla engrenagem dessa máquina política artificial da Europa manteve sempre em suspenso a atividade do gênero humano. Era um combate eterno de forças conflituosas do interior e do exterior. No interior, o soberano pressionava, através da admirável façanha da subordinação dos estamentos, aquilo que se lhe encontrava mais próximo; e isto novamente pressionava aquilo que se encontrava abaixo; e assim abaixo até o escravo que cultivava o campo. Cada uma dessas forças resistia à ação, e pressionava novamente para cima, e assim, através do jogo múltiplo da máquina e da elasticidade do espírito humano que a animava, conservava-se essa curiosa obra de arte, que em sua composição pecava contra a natureza e produziu, também onde ela partiu de um ponto, os mais diversos produtos, como uma república federativa na Alemanha e uma monarquia absoluta na França.<sup>465</sup>

Vê-se que nas relações de subordinação e resistência do Estado-máquina não há espaço para a razão prática, que a ideia de liberdade não penetra cada um dos enlaces e não se liga com o todo, e se nele persiste algum tipo de ordem é unicamente em decorrência do equilíbrio de forças. Fichte, recorrendo à terceira crítica kantiana, transpõe para a esfera das relações humanas o conceito de organismo, no qual cada parte (cada indivíduo) refere-se ao todo (o soberano ou o Estado) em razão de sua conservação, e o todo se refere à conservação de suas partes: o indivíduo enquanto parte de um todo orgânico, em uma articulação da vida comum que busca na harmonia entre todo e parte sua razão de existência, ou, dito de outro modo, que busca realizar a ideia de liberdade.<sup>466</sup>

O *Programa de sistema* aproxima-se muito das considerações de Fichte, embora não empregue o conceito de organismo, mesmo porque a princípio o autor trata apenas da supressão

---

<sup>465</sup> “Das Treiben des mannigfaltigen Räderwerks dieser künstlichen politischen Maschine von Europa erhielt die Tätigkeit des Menschengeschlechts immer in Atem. Es war ein ewiger Kampf streitender Kräfte von innen und von außen. Im Innern drückte, durch das wunderbare Kunststück der Subordination der Stände, der Souverän auf das, was ihm am nächsten stand; dieses wieder auf das, was zunächst unter ihm war; und so bis auf den Sklaven herab, der das Feld baute. Jede dieser Kräfte widerstrebte der Einwirkung, und drückte wieder nach oben herauf, und so erhielt sich durch das mannigfaltige Spiel der Maschine, und durch die Elastizität des menschlichen Geistes, der es belebte, dieses sonderbare Kunstwerk, das in seiner Zusammensetzung gegen die Natur sündigte, und brachte, auch wo es von einem Punkte ausging, die verschiedensten Produkte hervor, in Deutschland eine föderative Republik, in Frankreich eine unumschränkte Monarchie”. FICHTE, Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution, *op. cit.*, VI, p. 96-97. Mais tarde, nos *Discursos à nação alemã*, Fichte expressará essa ideia de modo mais enfático, ao falar da “ordem rígida e morta” das coisas que pretende reunir “toda vida na sociedade em uma prensa e engrenagem grande e artificial, na qual cada indivíduo é continuamente compelido pelo todo a servi-lo”. FICHTE, J. G. Rede an die deutsche Nation. In: *Fichtes Werke. Band VII: Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 363.

<sup>466</sup> Cf. FICHTE, J. G. Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. In: *Fichtes Werke. Band III: Zur Rechts- und Sittenlehre*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 204-209. O próprio Kant estabelece em uma nota no § 65 da *Crítica do Juízo* a analogia entre o fim natural e a organização humana: “Assim, fez-se uso muito apropriadamente da palavra *organização* na total transformação recentemente empreendida de um grande povo em um Estado, frequentemente para a instituição das magistraturas etc., e mesmo de todo o corpo do Estado. Pois cada membro neste todo deve decerto ser não meramente meio, mas também ao mesmo tempo fim, e, enquanto ele colabora com a possibilidade do todo, deve ser determinado por sua vez pela ideia do todo, segundo seu lugar e função”. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, *op. cit.*, § 65, B 294.

do Estado mecânico. Segundo Frank, no entanto, se as críticas fichteanas dirigem-se ao Estado de origem feudal – naquele momento em seu estertor em meio à Revolução –, a crítica do *Programa* vai de encontro à sociedade e ao Estado burgueses, no sentido que estas expressões viriam a ganhar posteriormente. “Não há mais a cooperação com o Estado revolucionário, que se comprometeu através do Terror, mas um engajamento revolucionário, no qual a própria sociedade burguesa é identificada com o Estado”.<sup>467</sup> De fato, não só no caso do autor do *Programa de sistema*, mas também no de Schiller e Novalis, o ponto decisivo da reflexão política se encontra justamente na perplexidade frente às consequências destruidoras da Revolução e, mais do que isso, na presença de elementos da cultura ilustrada enquanto causa de seus excessos.

Assim, o *Programa* estabelece a crítica ao Estado mecânico, ao mesmo tempo em que prepara a transfiguração do mundo segundo o imperativo da ideia. Ele quer “assentar os princípios para uma história da humanidade”, enquanto pretende “desnudar até à pele toda a miserável obra humana de Estado, constituição, legislação”. A finalidade do projeto é, então, a “absoluta liberdade de todos os espíritos, que carregam em si o mundo intelectual e não têm o direito de buscar nem Deus nem imortalidade *fora de si*”.<sup>468</sup> Trata-se de um programa radical no qual a ideia é erigida ao posto de princípio fundador e legitimador de toda criação da obra humana, e que reage veementemente contra tudo aquilo que de algum modo nega seu poder: todas as superstições e ídolos, a igreja e o Estado, e todos os construtos que alienam a liberdade do homem. Isso significa também a crítica da sociedade e do Estado constituídos e, nesse ponto, o texto do *Programa* coincide com a crítica romântica da existência e do Estado filisteus.

## 2.5. A formação como política superior

A formação (*Bildung*) do homem é um ponto central do pensamento romântico e, como vimos, ela diz respeito não somente ao aprofundamento espiritual do homem particular, mas possui conteúdo histórico: a formação atravessa a relação com o Outro e, para além disso, a situação daquele é formado no interior de sua própria época. Essa ideia será expressa por

---

<sup>467</sup> “Es ist nicht mehr Weggenossenschaft mit dem revolutionären Staat, der sich durch den Terror kompromittiert hatte, sondern ein Engagement, in welchem die bürgerliche Gesellschaft selbst mit dem Staat identifiziert wird”. FRANK, *Der kommende Gott*, *op. cit.*, p. 176. Para um aprofundamento no conceito de Estado Liberal em suas dimensões sociológica, axiológica e jurídica, ver: HORTA, José Luiz B. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 55-112

<sup>468</sup> SCHELLING, O “Programa Sistemático”, *op. cit.*, p. 42.

Schlegel em diversos fragmentos: “Ninguém pode entender a si mesmo, se não entende seus companheiros. Vocês têm, portanto, de crer que não estão sozinhos, têm de pressentir em toda parte muito de infinito e não se cansar de formar o sentido, até que tenham enfim encontrado o original e essencial. Então o gênio da época lhes aparecerá e indicará suavemente aquilo que é ou não conveniente”. Ou ainda, naquela passagem já mencionada: “Não há conhecimento de si, a não ser histórico. Não sabe o que é quem não sabe o que são os companheiros, sobretudo o supremo companheiro da aliança, o mestre dos mestres, o gênio da época”.<sup>469</sup> A formação nunca é somente formação de *si* mesmo, se por este “si” entende-se apenas a particularidade de um homem. Ao contrário, no “si” que se forma está contido tanto o Outro, isto é, o destino dos companheiros que partilham um mesmo tempo histórico, quanto o sentido da própria época, que atravessa a vida daquele que se encontra no processo de formação. Isso se faz manifesto não apenas nos fragmentos de Schlegel acima citados, mas na própria constituição da constelação romântica, no interior da qual o diálogo – a *sinfilosofia* – teve uma importância decisiva: na medida em que “um homem não pode ser tudo”, a relação dialógica com o Outro ganha imediatamente uma posição de primazia, e não era outra a intenção de Schlegel ao travar contato com Novalis, Schleiermacher, Tieck e tantos outros, senão alcançar nessa comunhão o ápice de seu próprio caminho formativo. Exatamente por isso pode-se dizer que os românticos estabelecem algo como uma “constelação”.

O problema da formação surge principalmente nos fragmentos de *Ideias*, e também o diálogo entre Novalis e Schlegel, citado no início deste capítulo, a respeito do “novo tempo” e da “revolução sagrada” se dá no contexto destes fragmentos. Neles, a constelação romântica atinge uma clarividência ímpar do papel que desempenhava em meio a sua época, algo que Novalis expressou como uma missão em uma passagem de *Pólen*: “Estamos numa *missão*. Para a formação da Terra fomos chamados”.<sup>470</sup> Qual o sentido desta tarefa, e por que ela é concebida como formação?

Que a formação se encontra no cerne do projeto filosófico de Schlegel, é algo que se mostra na sua associação com a filosofia absoluta: “*Formação* é a questão da filosofia absoluta;

<sup>469</sup> “Weil niemand sich selbst verstehen kann, der seine Genossen nicht versteht. Ihr müßt also erst glauben, daß ihr nicht allein seid, ihr müßt überall unendlich viel ahnden und nicht müde werden den Sinn zu bilden, bis ihr zuletzt das Ursprüngliche und Wesentliche gefunden habt. Dann wird euch der Genius der Zeit erscheinen und wird euch leise andeuten was schicklich sei und was nicht”. SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 124, 139, p. 268, 270 [160, 162].

<sup>470</sup> “Wir sind auf einer Mißion: zur Bildung der Erde sind wir berufen”. NOVALIS, *Blüthenstaub*, *op. cit.*, II, fr. 32, p. 241 [56].

doutrina-da-ciência e doutrina-da-arte são juntas *doutrina-da-formação*”.<sup>471</sup> A formação aparece então como a expressão do programa romântico de reunião da filosofia e da poesia, ela é o elemento mediador entre ambas que conduz à filosofia absoluta. Essa integração, que já observamos naquela exigência de saída de si da filosofia, ganha na doutrina da formação um vínculo essencial com ser do homem, com sua elevação das limitações finitas ao infinito. Schlegel compreende radicalmente a formação enquanto *conquista* do ser do homem, que de modo algum está “de posse” deste ser sem o processo formativo. O homem torna-se homem na medida em que se forma, como ele dirá em uma fragmento de *Ideias*: “Somente mediante formação o homem, que o é inteiramente, se tornará humano em toda parte e será imbuído de humanidade”. E na *Athenäum*, de modo mais claro: “Como os mundos possíveis de Leibniz, os homens são em sua maioria apenas igualmente legítimos pretendentes à existência. Há poucos existentes”.<sup>472</sup>

A formação consiste na harmonização do homem com o mundo, na superação do estado finito e fragmentado do eu por meio do aperfeiçoamento e da concordância ampliativa com o universo orgânico e infinito que de início é oposto ao eu. Ressoa aqui a crítica à filosofia fichteana, a seu “acomismo”, que vê no não-eu tão somente a oposição a ser superada constantemente pelo eu, assim como (provavelmente) a influência da filosofia da natureza de Schelling.<sup>473</sup> A formação amplia o sentido singular rumo ao sentido universal infinito, ela instaura o movimento *ekstático* na consciência que com isso é impelida a ir além de si mesma, a colocar-se para além de suas próprias limitações, na aproximação infinita da unidade com universo infinito. Assim, a formação é também e fundamentalmente uma relação com o mundo: “Somente quem está unido com o mundo, pode estar unido consigo mesmo”. A síntese da

---

<sup>471</sup> “*Bildung* ist die Sache der absoluten Philosophie, Wissenschaftslehre und Kunstlehre zusammen sind *Bildungslehre*”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [II], fr. 961, p. 109.

<sup>472</sup> “Nur durch die Bildung wird der Mensch, der es ganz ist, überall menschlich und von Menschheit durchdrungen”. SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 65, p. 268, 270 [153]. “Die meisten Menschen sind, wie Leibnizens mögliche Welten, nur gleichberechtigte Prätendenten der Existenz. Es gibt wenig Existenten”. SCHLEGEL, *Athenäums-Fragmente*, *op. cit.*, II, fr. 27, p. 170 [51]. Cf. também o fragmento 87 de *Ideias*: “Um verdadeiro homem é aquele que chegou até o centro da humanidade”. SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 87, p. 264 [155].

<sup>473</sup> ANSTETT, Jean-Jacques. *Einleitung*. In: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band XII*. München: Ferdinand Schöningh, 1964, p. XIII-XIV. Anstett aponta como influências possíveis da crítica de Schlegel à filosofia fichteana Goethe, Spinoza (que é explicitamente citado nas preleções de Jena), Jakob Böhme e Schleiermacher, ou mesmo seu “inflamado sentimento de vida”. A influência de Schleiermacher se faz presente principalmente em *Ideias*, quando Schlegel passa a utilizar o conceito de religião para se referir à formação. A respeito dos discursos intitulados *Sobre a religião*, ver a seção 3.4 do próximo capítulo.

natureza e da humanidade é o “grande X”, e o *eternamente* inalcançável.<sup>474</sup> Para Schlegel, este é um outro modo de expressão daquela passagem do idealismo ao realismo que observamos em tantos momentos, e o movimento que atravessa a consciência nada mais é do que o movimento do próprio devir – o fluxo da vida – ou do infinito relativo, que exprime a conciliação possível entre finito e infinito. Tudo aquilo que de algum modo possa paralisar este movimento é mal visto e rejeitado, e o filisteu bem poderia ser interpretado como uma manifestação cultural dessa paralisia.

A partir de *Ideias*, em virtude da influência de Schleiermacher, Schlegel concebe o problema da formação intrinsecamente ligado à religião, não como uma religião histórica ou dogmática, mas enquanto aquela “nova religião que por toda parte irrompe”, de que falava Novalis em seus comentários ao texto. É inegável que neste período a formação assume para os românticos uma dimensão divina, poder-se-ia dizer que decisiva a ponto de tornar-se sagrada, embora esta tendência já estivesse presente nos fragmentos críticos da *Athenäum*, nos quais a formação é equiparada ao “tornar-se Deus”: “Todo homem bom se torna cada vez mais Deus. Tornar-se Deus, ser homem, formar-se, são expressões que significam a mesma coisa”.<sup>475</sup> Em *Ideias*, a religião constitui a referência do homem ao infinito, a aproximação do homem à plenitude de sua humanidade, consumando a ideia de filosofia enquanto “nostalgia do infinito”. Aquilo que é considerado como a “divindade” é justamente essa infinitude, da qual o homem se aproxima à medida que vai além de suas fronteiras. A formação ou a religião dá voz ao caráter próprio da humanidade, que consiste nessa capacidade de erguer-se a cada vez acima de si mesma.<sup>476</sup> Essa ideia de ligação do finito com o infinito, de formação do homem para o sentido da infinitude, encontra sua expressão de modo quase obsessivo em *Ideias*, como se Schlegel buscasse a cada fragmento reafirmar ou abrir espaço para este ponto central do pensamento romântico. O programa de fundamentação da cultura ou de reforma cultural presente principalmente no fragmento da *Athenäum* de 1798 ganha corpo nessa tentativa de conduzir a época a seu limite e de – a partir de seu interior – anunciar a aurora ou revelar o mistério por detrás do véu de Ísis, como ele próprio irá afirmar. Na medida em que um tal projeto pretende reunificar filosofia e poesia, reestabelecer a unidade da cultura por meio da nova mitologia e,

<sup>474</sup> “Nur wer einig ist mit der Welt kann einig sein mit sich selbst”. SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 130, p. 264 [161]; SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [V], fr. 686, p. 377.

<sup>475</sup> “Jeder gute Mensch wird immer mehr und mehr Gott. Gott werden, Mensch sein, sich bilden, sind Ausdrücke, die einerlei bedeuten”. SCHLEGEL, *Athenäums-Fragmente*, *op. cit.*, II, fr. 262, p. 210 [94].

<sup>476</sup> SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 21, p. 258 [147].

aqui, a unidade do homem com o universo, o conceito de religião é a pedra angular do arco, o ponto para o qual converge o programa do Primeiro Romantismo a partir de *Ideias*: “Toda filosofia é idealismo e não há verdadeiro realismo, exceto o da poesia. Mas a poesia e filosofia são apenas extremos. Quando se diz: uns são pura e simplesmente idealistas, outros decididamente realistas, isso é uma observação bastante verdadeira. Expressa de outra maneira, quer dizer: ainda não há homens inteiramente cultos, ainda não há religião”.<sup>477</sup> A religião dissolve e traz à unidade todas as antinomias da formação, ela é o elemento mediador por excelência.

Que a noção romântica de religião significa, antes de tudo, uma *religião da arte*, isso fica claro na posição central que o artista assume em sua realização. A recusa expressa de Schlegel, neste momento, em assumir alguma das formas históricas da religião (como ele o fez, posteriormente, na virada conservadora ao catolicismo<sup>478</sup>) coincide com a exigência de que ela esteja imbuída do elemento poético e filosófico: ela não suprime ou supera ambos, mas os traz em si à unidade. Por isso, “sem poesia, a religião se torna obscura, falsa e má; sem filosofia, dissoluta em todas as impudicícias e voluptuosa até a autocastração”. Eliminar filosofia e poesia da religião seria o mesmo que arruinar a si mesmo: “Você quis destruir filosofia e poesia a fim de ganhar espaço para religião e moral, que você desconhecias: mas nada pôde destruir senão a si mesmo”.<sup>479</sup> Por outro lado, nos comentários de Schlegel ao Cristianismo, mostra-se uma

---

<sup>477</sup> “Alle Philosophie ist Idealismus und es gibt keinen wahren Realismus als den der Poesie. Aber Poesie und Philosophie sind nur Extreme. Sagt man nun, einige sind schlechthin Idealisten, andre entschieden Realisten; so ist das eine sehr wahre Bemerkung. Anders ausgedrückt heißt es, es gibt noch keine durchaus gebildete Menschen, es gibt noch keine Religion”. SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 96, p. 265 [156]. Cf. também o fragmento 14: “A religião não é apenas uma parte da formação, um membro da humanidade, mas o centro de todo o resto, em toda parte o primeiro e o mais alto, o pura e simplesmente originário”. SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 14, p. 257 [146].

<sup>478</sup> Como aludimos na introdução deste trabalho, Schlegel converteu-se ao Catolicismo em 1808, passando a servir como conselheiro junto a Metternich, ministro do exterior do Império Austríaco de 1809 a 1848 e grande articulador do Congresso de Viena em 1815, no qual se opôs ao desenvolvimento dos movimentos liberais na Europa, defendendo a legitimidade dinástica das monarquias e a teoria de equilíbrio de poderes na Europa. Após a morte de Novalis em 1801, este ponto pode ser assinalado como um segundo fim do Primeiro Romantismo, na medida em que cessa a partir dele aquela vinculação filosófica dos românticos com o Idealismo e, no campo político, com a Revolução Francesa. Fala-se então em uma *virada conservadora*, pois o movimento romântico (agora em torno de figuras como E. T. A. Hoffman, Joseph von Eichendorff, Achim von Arnim, Clemens Brentano, Adam Müller e do próprio Schlegel) passa a aderir a teses contrárias ao ímpeto revolucionário europeu, ligadas à manutenção das monarquias absolutas e da idealização regressiva da Idade-Média. Sobre essa transição, ver: KURZKE, Hermann. *Die Wende von der Frühromantik zur Spätromantik. Fragen und Thesen. Athenäum. Jahrbuch für Romantik*. Berlin, v. 2, n. 2, 1992, p. 165-177.

<sup>479</sup> “Ohne Poesie wird die Religion dunkel, falsch und böse; ohne Philosophie ausschweifend in aller Unzucht und wollüstig bis zur Selbstentmannung”. “Du wolltest die Philosophie zerstören, und die Poesie, um Raum zu gewinnen für die Religion und Moral, die du verkanntest: aber du hast nichts zerstören können als dich selber”. SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 149, 90, p. 271, 264 [164, 155].

contraposição entre a “religião dos homens e artistas, que aflora por toda parte” e “os poucos autênticos cristãos que ainda existem”. A oposição é decisiva para que a “nova religião” seja compreendida não como algo regressivo, mas muito mais enquanto uma manifestação da progressividade estabelecida no fragmento sobre a poesia universal: ela é, sim, uma vivificação do elemento religioso, a partir da tendência revolucionária do idealismo. Não é por outro motivo que Schlegel irá considerar, nos fragmentos dessa época, a religião como o princípio revolucionário do homem.<sup>480</sup>

No interior da compreensão romântica, a arte deve ser então vista menos como a criação de obras, e sim como um modo de ação originário do espírito humano (ou um estado-de-ação, no vocabulário fichteano), o pôr criativo ou o princípio da poesia. Lacoue-Labarthe e Nancy afirmam que se trata de uma *poiesis* e de sua essência, isto é, da verdade do fazer poético, mais do que do interesse no objeto produzido. O que os românticos almejam é penetrar na própria essência desta *poiesis*, e atingir a verdade de toda atividade criativa.<sup>481</sup> A beleza, diz Schlegel, “não é, decerto, meramente o pensamento vazio de algo que deva ser produzido, mas também a própria coisa, uma das maneiras-de-ação originárias do espírito humano”. Ela jamais é, como a considera a estética sofista, um objeto dado, mas algo relacionado ao Espírito. A poesia ganha com isso uma dimensão fundamental relacionada ao modo de ser do homem, ligada a sua própria vida, e por isso ela pôde ser compreendida, em uma passagem importante das preleções de Jena, como aquilo que abre caminho para a saúde do sentido humano, ao contrário da pretensão ilustrada do “saudável entendimento”: “Mas o sentido do homem pode tornar-se saudável. Porém não pelo caminho do entendimento, e sim por um outro caminho. A saber, o caminho da arte. A mais alta expressão da força do sentido é a arte, e a *concordância do idealismo e da arte é perfeita*”. A saúde do sentido é conquistada na medida em que a consciência é posta em relação com o infinito, e isso é algo próprio da arte: “Não se pode mostrar nenhuma obra de arte em que os dois conceitos – trazer o infinito à consciência, ou prosseguir com a consciência ao infinito – não estejam postos enquanto princípio último”.<sup>482</sup>

<sup>480</sup> SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 92, p. 264-265 [155]. “Die Religion ist das revolutionäre Prinzip im Menschen”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [IV], fr. 1376, p. 308.

<sup>481</sup> LACOUÉ-LABARTHE, NANCY, *The Literary Absolute*, *op. cit.*, p. 11-12.

<sup>482</sup> “Sie ist freilich nicht bloß der leere Gedanke von etwas was hervorgebracht werden soll, sondern zugleich die Sache selbst, eine der ursprünglichen Handlungsweisen des menschlichen Geistes”. SCHLEGEL, *Athenäums-Fragmente*, *op. cit.*, II, fr. 256, p. 209 [93]. “Aber der Sinn des Menschen kann gesund werden. Aber nicht auf dem Wege des Verstandes, sondern auf einem andern Wege. Nämlich auf dem Wege der Kunst. Die höchste Kraftäußerung des Sinnes ist die Kunst, und die Übereinstimmung des Idealismus und der Kunst ist vollkommen. Es

O artista possui nessa reorientação do sentido comum a posição de *mediador*.<sup>483</sup> Segundo o pensamento romântico, o artista é aquele que tem como meta e meio de existência a formação de sentido, e nisso fica claro que, no fragmento de *Polén* sobre a “missão na Terra”, Novalis fala, antes de tudo, como o artista ao qual cabe no canto inundar a Terra de sentido. “Em verdade eu era antes que tu fosses, fui enviado pela mãe com minha linguagem para habitar teu mundo e consagrá-lo com amor. Dar sentido humano a tuas criações”.<sup>484</sup> Porque o artista se empenha em colocar a si mesmo e ao gênero em referência ao todo, porque ele forma o finito para o eterno, a ele cabe um papel essencial frente aos outros homens. “O que os homens são entre as outras formações da terra, os artistas são entre os homens”, dirá Schlegel em *Ideias*.<sup>485</sup> A relação com os outros homens se constitui a partir da posição mediadora do artista. Este possui sentido para o divino, ele é capaz de apresentá-lo no interior da poesia e, com isso, concedê-lo aos outros homens: ela estabelece a *mediação* entre o homem e o divino. O mediador abre o sentido dos mediados para o divino, e com isso instaura a possibilidade da vida superior:

Um mediador é aquele que percebe em si o divino e, aniquilando-se, abandona a si mesmo para anunciar, comunicar e expor, nos costumes e ações, em palavras e obras, esse divino aos homens. Se tal impulso não tem êxito, aquilo que se percebeu, ou não era divino, ou não era próprio. Mediar e ser mediado é toda a vida superior do homem, e todo artista é mediador para todos os restantes.<sup>486</sup>

---

läßt sich kein Kunstwerk aufzeigen, wo nicht die beyden Begriff, das Unendliche zum Bewußtseyn zu bringen, oder das Bewußtseyn ins Unendliche fortzusetzen, als der letzte Grundsatz aufgestellt ist”. SCHLEGEL, Vorlesung über Transzendentalphilosophie, *op. cit.*, XII, p. 29. Schlegel polemiza aqui com aquilo que em alemão se denomina “*gesunder Menschenverstand*”, literalmente o “saudável entendimento humano”, expressão oriunda do inglês *common sense* (e, anteriormente, do latim *sensus communis*), teorizada pela Ilustração escocesa no século XVIII, a partir de onde ela adentra a Alemanha sob a forma da “filosofia popular”. Schlegel é crítico da separação entre o ponto de vista crítico e o ponto de vista comum (natural), e portanto é coerente que ele module aqui a crítica segundo a primazia da formação pela arte. Para uma história do conceito, cf. GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, p. 24-35.

<sup>483</sup> Embora apareça também nos fragmentos de Schlegel, a visão do artista como mediador foi exposta de modo mais completo por Novalis, razão pela qual será exposta com maior cuidado no próximo capítulo (seção 3.3).

<sup>484</sup> O verso do quarto hino à noite: “Wahrlich ich war eh du warst, / Mit meinem Geschlecht / Schickte die Mutter mich / Zu bewohnen deine Welt / Und zu heiligen sie / Mit Liebe. / Zu geben / Menschlichen Sinn / Deinen Schöpfungen”. NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Hymnen an die Nacht. In: SAMUEL, Richard (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band I): Das dichterische Werk, Tagebücher und Briefe..* München: Carl Hanser Verlag, 1978, p. 158.

<sup>485</sup> “Was die Menschen unter den andern Bildungen der Erde, das sind die Künstler unter den Menschen”. SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 43, p. 260 [149].

<sup>486</sup> “Ein Mittler ist derjenige, der Göttliches in sich wahrnimmt, und sich selbst vernichtend preisgibt, um dieses Göttliche zu verkündigen, mitzuteilen, und darzustellen allen Menschen in Sitten und Taten, in Worten und Werken. Erfolgt dieser Trieb nicht, so war das Wahrgenommene nicht göttlich oder nicht eigen. Vermitteln und Vermitteltwerden ist das ganze höhere Leben des Menschen, und jeder Künstler ist Mittler für alle übrigen”. SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 44, p. 260 [150]. Ver também o fragmento 45.

Vê-se que para os românticos o caminho da arte é o caminho da vida superior, da abertura do divino aos homens, e que o artista enquanto o “vaso” da divindade, o agente da formação, aniquila-se para anunciá-lo a todos. O programa da poesia universal progressiva, da elevação da consciência em sua finitude ao infinito, da poetização da vida e da sociedade, dirige-se exatamente a esse ponto. Isso não significa uma espécie de “casta” artística, que tem essa competência privativa entre tantas outras funções da vida comum. O artista possui seu centro em si mesmo, ele encontra em si e para além de si o infinito, e somente pelo fato de que tantos homens não se elevaram a esse ponto é que ele assume a posição de mediador. A necessidade de mediação surge apenas pela falta deste centro naqueles que são mediados, mas a finalidade da mediação é justamente o despertar do “centro vivo” naqueles que ainda não o têm em si. Se compreendermos a figura do artista enquanto aquele que possui um centro, que é capaz de se elevar ao infinito, então pode-se dizer que a mediação romântica busca nada menos que o despertar do homem para a existência poética. “Poeticamente habita o homem nesta terra”, ele não pode *existir* sem um centro vivo, embora um tal centro deva ser a cada vez ser conquistado.

Se o artista encarna essa posição mediadora em meio à vida comum, é certo que para Schlegel ele tem uma relação com a política, se compreendermos atentamente o sentido conferido por ele nesse âmbito ao conceito de política. A formação é vista pelos românticos como tarefa de uma *política superior*. A teoria da formação consiste na síntese superior que traz à unidade aquilo que a princípio encontra-se cindido: filosofia e poesia, espírito e natureza, idealismo e realismo, a finitude da consciência e seu sentido para o infinito. Seu sentido político encontra-se nisso: “Que tudo (toda arte) deva tornar-se ciência, é uma proposição da lógica da doutrina-da-ciência; que tudo, todas *as ciências devam se tornar artes*, é uma proposição da doutrina-da-arte. Ambas, porém, são também uma proposição da política superior”. E ainda, durante a época de redação de *Ideias*, quando a formação encontra-se estreitamente vinculada ao conceito de religião: “A religião é a arte da sabedoria, a ciência da vida e aquela política superior, que eu outrora procurava”.<sup>487</sup> Nesses dois fragmentos dá-se a vínculo entre o projeto de união entre arte e filosofia, presente desde o período dos fragmentos da *Lyceum*, e a centralidade da religião

---

<sup>487</sup> “Daß alles (alles Kunst) Wissenschaft werden soll, ist ein Satz der Logik der Wissenschaftslehre; daß alles, alle *Wissenschaften Künste werden sollen*, ist ein Satz der Kunstlehre. Beides aber auch ein Satz der höhern Politik”. “Die Religion ist die Kunst der Weisheit, die Wissenschaft des Lebens und jene höhere Politik, die ich ehemals suchte”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [II, IV], fr. 632, 1294, p. 82, 302.

enquanto formação, que é a forma sob a qual aquele projeto foi levado a cabo em *Ideias*. Mas em que consiste, mais precisamente, este sentido político? Por que se fala em uma política *superior*?

Uma análise até mesmo superficial dos escritos românticos seria suficiente para se notar que de modo algum “política” tem aqui o sentido que lhe é atribuído comumente. Isso é tanto mais importante pelo fato de que para Schlegel a autonomia da arte é um ponto fundamental. Já nos escritos da *Lyceum*, a poesia é compreendida como um discurso republicano, isto é, “um discurso que é sua própria lei e seu próprio fim, onde todas as partes são cidadãos livre e têm direito a voto”. Ele também criticou o próprio Schiller por buscar a arte na política, embora essa talvez seja uma afirmação injusta diante de uma interpretação mais detida da *Educação estética*.<sup>488</sup> E isso se mostra de modo ainda mais veemente no próprio texto de *Ideias*, embora já se abra aí uma via para nossa compreensão tanto da relação com a política quanto da posição assumida pela arte: “O artista pode tão pouco querer governar quanto servir. Só pode formar, nada além de formar: para o Estado, portanto, só pode fazer isso formando governantes e servidores, elevando políticos e ecônomos a artistas”. E ainda: “Os artistas não devem ter o poder [*Macht*], outros podem reinar; mas livres como deuses eles devem, no meio, tudo formar. Seu poder não deve depender do poder [*Gewalt*]”.<sup>489</sup>

Não se encontra em questão, portanto, que o artista “tome o poder” para reinar, ou que a arte assuma o lugar reservado à política. Tampouco que a arte sirva à política e aos políticos, como modo um particular de realização de uma ideologia ou de construção de um ideário político específico. A arte, enquanto discurso “republicano”, mantém-se em seu elemento próprio, e a

<sup>488</sup> “Die Poesie ist eine republikanische Rede; eine Rede, die ihr eignes Gesetz und ihr eigner Zweck ist, wo alle Teile freie Bürger sind, und mitstimmen dürfen”. SCHLEGEL, *Kritische Fragmente (Lyceum)*, *op. cit.*, II, fr. 65, p. 152 [30]. “Para a arte não existe nenhum erro mais perigoso do que, como Schiller, buscá-la na política e na universalidade”. SCHLEGEL, *Fragmente zur Poesie und Literatur*, *op. cit.*, XVI, [V], fr. 194, p. 101. Para compreender essa crítica a Schiller (que, é verdade, é um tanto quanto obscura), talvez seja preciso situar a ênfase no “*buscar*”, isto é, nas motivações políticas que orientam sua ida à estética nas *Cartas*. Pois, como vimos, embora seja possível falar em Schiller de uma função política da arte, a arte conserva sua autonomia: ela proporciona algo que, embora fundamental à política, pertence inteiramente ao domínio da arte. De resto, Schiller critica explicitamente a ideia de uma “arte engajada”, a arte como ensinamento (didática) ou corregedora (moral). SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, *op. cit.*, p. 640 (108).

<sup>489</sup> “Der Künstler darf ebenso wenig herrschen als dienen wollen. Er kann nur bilden, nichts als bilden, für den Staat also nur das tun, daß er Herrscher und Diener bilde, daß er Politiker und Ökonomen zu Künstlern erhebe”. SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 54, p. 261 [151]. “Nicht die Macht sollen die Künstler haben, herrschen mögen andre; aber frey wie Götter sollen sie in der Mitte alle bilden. – Ihre Gewalt darf nicht auf der Gewalt beruhen”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [IV], fr. 1480, p. 316. Ver também o fragmento dirigido a Novalis, ao qual retornaremos no próximo capítulo: “Você não deve desperdiçar fê e amor com o mundo político, mas sacrificar, no mundo divino da ciência e da arte, aquilo que lhe é mais íntimo no rio de fogo sagrado da formação eterna”. SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 106, p. 266 [157].

partir dele irradia a potencialidade da formação. Isso não significa que ela não possua uma *relação* com a política. Embora Schlegel tenha criticado a concepção de arte schilleriana, trata-se de um movimento similar: assim como na educação estética, também aqui a formação guarda uma dimensão mais originária que a política, porquanto ela diz respeito à formação do homem para seu próprio ser. O que os homens são entre as outras formações da terra, os artistas são entre os homens, ou seja, na medida em que a arte abre a possibilidade de conquista pelos homens de sua própria humanidade, ela é uma determinação essencial da vida comum. Nesse sentido, a formação é política superior.

É preciso portanto diferenciar dois conceitos de política em Schlegel. Há, por um lado, uma doutrina política em sentido estrito, à qual se referem os fragmentos sobre a distinção da arte em relação à política, e que é teorizada na sistematização das preleções de Jena sobre filosofia transcendental. Nestas, a política se encontra próxima à filosofia, e exclui a arte de si: “Nós mostramos como moral e religião são unificadas na política. Mas isso tem lugar na *filosofia*, e não na *arte*. Esta não tem nada que ver com a política. Ela se encontra totalmente fora de sua esfera”. Paralelamente a isso, a mitologia tem lugar na poesia (na arte): “A poesia também liga através do termo médio os dois termos finais, moral e religião, mas este termo médio não é a política, como na filosofia, mas sim a *mitologia*”.<sup>490</sup> Por outro lado, temos então a política superior, que corresponde à visão da religião expressa em *Ideias* e ao ideal romântico de formação, e que não se confunde com política em sentido estrito.

O uso do termo “política” por Schlegel para falar da política superior não é algo arbitrário, mas encontra sua razão no interior da própria teoria da formação. O sentido último da formação é a liberdade, ou como Schlegel dirá, o desenvolvimento da independência (*die Entwicklung des Selbständigkeit*).<sup>491</sup> Nesse sentido, ela é considerada pelos românticos como “o sumo bem e a única coisa útil”. A formação possui um valor supremo, e traz em si a exigência de uma transfiguração do modo de vida segundo outros princípios geradores, ela implica a rearticulação da vida comum em outras bases. “Em vez de virtudes – *uma* virtude. Em vez de preceitos, máximas, deveres – *um* ideal. – Há apenas um *dever*, o de se formar. – Formação é o sumo bem

---

<sup>490</sup> “Wir haben gezeigt, wie Moral und Politik vereinigt werden. Dies findet nun nur in der *Philosophie* statt, nicht auch in der *Kunst*. Diese hat mit der Politik nichts zu thun. Sie liegt ganz außer ihrer Sphäre. (...) Die Poesie verbindet auch durch ein Mittelglied die beyden Endglieder, Moral und Religion, aber dies Mittelglied ist nicht Politik, wie bey der Philosophie, sondern es ist die *Mythologie*”. SCHLEGEL, Vorlesung über Transzendentalphilosophie, *op. cit.*, XII, p. 62

<sup>491</sup> SCHLEGEL, Vorlesung über Transzendentalphilosophie, *op. cit.*, XII, p. 48.

para esta e para a outra vida”.<sup>492</sup> Assim, se a formação visa à unificação daquilo que se encontra separado, e ao mesmo tempo busca elevar o sentido humano do finito ao infinito, anunciar o divino, e se isso significa uma reorientação dos valores segundo este valor supremo, então é certo que também a vida comum deverá voltar-se para esse fim, e nesse sentido compreende-se que Schlegel fale em uma política superior e a ligue à própria finalidade da república: “Não se deixa deduzir da essência da humanidade que tenha de haver um gênero supremo, homens geniais, potenciados, heróis, *daimones*. Sua existência é aquilo que constitui a religião e a formação e fazê-los livres é a meta da verdadeira república”.<sup>493</sup> [grifos nossos] A formação é o bem supremo, porquanto ela é fim em si mesmo, ela não é considerada enquanto um meio para algo superior, como o bem comum do Estado.<sup>494</sup> Certamente o Estado republicano tem nisso uma função essencial, já que sua meta é a garantia do espaço adequado à formação ou, dito de outro modo, tornar o homem livre para o desenvolvimento de suas potencialidades, para ser aquilo que deve ser. A formação enquanto sumo bem possui, assim, não somente o sentido de educação ou de aprendizado, mas também de autorrealização, de conquista da originalidade própria ao homem. “O valor próprio e a virtude do homem é sua originalidade”, e isso significa (como afirmará Schelling): *não* a originalidade enquanto *particularidade*, enquanto as limitações idiossincráticas da finitude, e sim enquanto aproximação da universalidade, pois “quanto mais *original*, tanto mais *universal*”.<sup>495</sup>

Assim, se retomarmos aqui o conceito de *politique* pensado por Lefort, o político como fundação e considerado enquanto os princípios geradores de uma sociedade, ou como “ideia de um estilo de existência ou de um modo de vida”, ou a articulação entre forma de vida e valor no interior da vida comum<sup>496</sup>, então pode-se compreender a política superior como o projeto romântico de reorientação da república segundo o valor fundamental da formação, pois é justamente a *Bildung* o elemento em torno do qual a vida comum deve se rearticular.

<sup>492</sup> SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 37, p. 259 [148]. “Statt der Tugenden – Eine Tugend. Statt der Vorschriften, Maximen, Pflichten – Ein Ideal. – Es giebt nur Eine Pflicht, die sich zu bilden. – Bildung ist das höchste Gut für dieses Leben und für jenes”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [IV], fr. 1075, p. 286.

<sup>493</sup> “Läßt sichs nicht aus dem Wesen der Menschheit ableiten, daß es eine höhere Gattung geben muß, genialische Menschen, potenzierte, Heroen, *daimones*. Ihr Daseyn ist was die Religion und Bildung constituirt und sie frei zu machen, ist das Ziel der wahren Republik”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [IV], fr. 1473, p. 315. É preciso levar em conta na interpretação deste fragmento que para Schlegel “todos os Estados tem de ser *república*”, pois somente nesta o homem “eleva seu olhar *ad sidera* e torna-se similar a deus [*gottähnlich*]”. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, XVIII, [IV], fr. 1379, p. 308.

<sup>494</sup> BEISER, *The Romantic Imperative*, *op. cit.*, p. 91-92.

<sup>495</sup> SCHLEGEL, *Gespräch über die Poesie*, *op. cit.*, II, p. 320. SCHELLING, *Filosofia da Arte*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>496</sup> LEFORT, *Pensando o político*, *op. cit.*, p. 10.

### 3. MEDIAÇÃO POÉTICA E PROJETO POLÍTICO EM NOVALIS

A experiência poética e filosófica de Novalis poderia ser concentrada naquela bela exortação com a qual ele abre os fragmentos de *Pólen*: “Amigos, o chão está pobre, precisamos espalhar ricas sementes para que nos medrem colheitas apenas módicas”.<sup>497</sup> Nesta breve e significativa sentença encontram-se reunidos dois motivos: por um lado, a pobreza do solo, a redução da sociedade à finitude da vida cotidiana e seus arranjos conservadores que sempre se repetem, do Estado à “fábrica” ou à “máquina artificial”, que comanda de modo externo e calculado o destino dos cidadãos, do mundo meramente às “coisas”, a leis de causa e efeito que regem a natureza e, enfim, a perda de sentido para o incondicionado, a ausência de mediação entre finito e infinito no modo de ser do homem, o vazio do exílio dos deuses, “os deuses que sumiram com seu séquito”. Por outro lado, o significado exortativo da passagem encontra-se na metáfora da sementeira: se o chão está pobre, é preciso tentar enriquecê-lo com sementes, embora persista a dúvida quanto à dimensão da colheita. Os fragmentos de Novalis podem ser vistos como estas sementes, como mônadas que são lançadas ao mundo e que aguardam o florescimento. A sementeira enquanto metáfora aponta primordialmente para o futuro, e vemos que essa articulação da temporalidade voltada ao porvir se faz presente não apenas nessa passagem de *Polén*, mas também em momentos decisivos do pensamento romântico, como na noção de *nova* mitologia e de *aproximação* do infinito.

Devemos tomar como mote este fragmento de *Pólen* e, ao mesmo tempo, perguntar por seu sentido no interior do pensamento de Novalis e, para além disso, por seu significado para seus escritos políticos. O que se encontra em jogo é antes de tudo compreender sua obra política em articulação com as intuições fundamentais de seu pensamento.

Assim, iniciaremos o capítulo com a recepção crítica à filosofia fichteana. No conjunto de anotações posteriormente denominado *Estudos sobre Fichte*, Novalis vai além de uma interpretação da *Doutrina-da-ciência*, e apropria-se de diversos motivos do idealismo crítico em um pensamento próprio, no qual a ligação entre eu absoluto e eu empírico é posta em questão. A apreensão do fundamento incondicionado (do *ser*, como ele dirá) surge então como um problema para Novalis, e isso terá uma repercussão decisiva em sua filosofia posterior e na via estética proposta para a relação com o absoluto. Justamente isso será investigado a seguir, a saber, como

<sup>497</sup> NOVALIS, Blütenstaub, *op. cit.*, II, p. 227.

o problema do fundamento implica uma articulação específica da temporalidade no pensamento romântico. A partir disso, será possível uma interpretação mais adequada dos escritos políticos. Em primeiro lugar, abordaremos a ideia de Estado poético, isto é, o modo como a vida comum é articulada por Novalis a partir do gesto do “romantizar”. Em seguida, passaremos ao texto intitulado *Cristandade ou Europa*, no qual esse mesmo gesto orientará a relação entre história, religião e política.

### 3.1. O problema do fundamento nos *Estudos sobre Fichte*

Os *Estudos sobre Fichte* são o ponto inicial do pensamento de Novalis. Escritos durante os anos de 1795 e 1796, eles não são apenas uma espécie de prelúdio passível de ser separado de sua obra futura, e sim algo como uma *ouverture* da filosofia romântica posterior. Embora o editor dos *Estudos* tenha optado por nomear o conjunto de fragmentos em referência a Fichte, tem sido constantemente apontado que o escrito não se resume a um comentário da filosofia fichteana, mas vai além ao constatar os limites da própria filosofia e com isso esboçar a primazia do poético que caracterizará o pensamento romântico.<sup>498</sup>

Devemos ter aqui em mente as teses de Schlegel apresentadas no capítulo anterior: a incognoscibilidade do absoluto por um saber positivo da consciência, a filosofia como nostalgia do infinito, a consciência descrita como um estar-sempre-além-de-si-mesma em direção à infinitude. Como ele afirmar nos fragmentos dos *Anos de aprendizado filosófico*: “Conhecer significa já um saber *condicionado*. A incognoscibilidade do absoluto é, portanto, uma trivialidade idêntica”. E ainda: “O absoluto mesmo é indemonstrável”.<sup>499</sup> Há uma grande proximidade de tais teses ao pensamento de Novalis, embora o foco e o percurso deste último sejam diferentes daqueles de Schlegel. Mas há em ambos os casos um contato crítico com a obra de Fichte, a abordagem aporética dos limites da filosofia e, claro, um esforço comum por solucionar o problema em meio às vias abertas pela arte. Contudo, se o problema do tempo aparecia em Schlegel no interior de suas reflexões sobre a relação entre finito e infinito e, mais ainda, na via aberta pelo conceito de *vida* e *devir* (enquanto infinito relativo), em Novalis, como

<sup>498</sup> Cf., por exemplo: FRANK, Manfred. *Einführung in die Frühromantik Ästhetik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1989, p. 248-250.

<sup>499</sup> SCHLEGEL, Philosophische Lehrjahre, *op. cit.*, XVIII, Beilage I, fr. 64, p. 511. SCHLEGEL, Philosophische Lehrjahre, *op. cit.*, XVIII, Beilage I, fr. 71, p. 512.

veremos, a temporalidade da consciência surge como um ponto central, na medida em que a *ausência* do absoluto leva a uma situação determinada em face do passado, do presente e do futuro. A compreensão dos escritos políticos exige a clareza a respeito do problema da temporalidade.<sup>500</sup>

O problema com que Novalis se defronta é, antes de tudo, o problema do *fundamento*, de sua indisponibilidade para a consciência, o que entretanto não significa a ausência de qualquer tipo de *relação* com ele, isto é, a consciência possui um ligação originária com aquilo que a fundamenta e uma tal ligação é ineludível (já que se trata de *seu* fundamento). Sem o fundamento, a consciência se perde em um abismo. No entanto, o fundamento buscado é, enquanto tal, algo imemorial (*unvordenklich*): A cada vez que a consciência busca *pensá-lo*, este se lhe escapa, pois o ato de pensar procede sempre por análise e síntese, e a identidade originária do fundamento é prévia a toda e qualquer análise e síntese. Novalis constata de modo veemente uma tal impossibilidade em um fragmento ao final dos *Estudos sobre Fichte*:

Filosofar tem de ser um tipo peculiar de pensamento. O que faço quando filósofo? Eu reflito sobre um fundamento. À base do filosofar encontra-se, portanto, um esforço pelo pensamento de um fundamento. Mas o fundamento não é causa em sentido próprio – mas constituição interna – conexão com o todo. Todo filosofar precisa, com isto, terminar junto a um fundamento absoluto. Mas se este não fosse dado, se este conceito contivesse uma impossibilidade – então o impulso ao filosofar seria uma atividade infinita – e sem fim porque estaria presente uma demanda eterna por um fundamento absoluto que não poderia ser apaziguada senão relativamente – e por isto nunca cessaria.<sup>501</sup>

Vê-se que, já ao início, Novalis define a atividade filosófica como aquela que reflete sobre um fundamento (*denke über einen Grund nach*). Ao início da *Doutrina-da-Ciência*, Fichte anuncia a procura exatamente por isso: um princípio absolutamente primeiro, pura e simplesmente incondicionado, de todo saber humano, isto é, uma proposição *fundamental*

---

<sup>500</sup> Deve-se observar que desde o início (ao menos desde Heine) as críticas ao Romantismo estiveram associadas, principalmente, ao pretensão projeto de “retorno” ou “renascimento” do Medievo. Na relação com o tempo talvez se encontre a chave para se compreender a ambiguidade política do Romantismo, entre seu caráter revolucionário e sua virada reacionária.

<sup>501</sup> “Philosophieren muß eine eigne Art von Denken seyn. Was thu ich, indem ich filosofire? ich denke über einen Grund nach. Dem Philosophiren liegt also ein Sreben nach dem Denken eines Grundes zum Grunde. Grund ist aber nicht Ursache im eigentlichen Sinne – sondern innre Beschaffenheit – Zusammenhang mit dem Ganzen. Alles Filosofiren muß also bey einem absoluten Grunde endigen. Wenn dieser nun nicht gegeben wäre, wenn dieser Begriff eine Unmöglichkeit enthielte – so wäre der Trieb zu Philosophiren eine unendliche Thätigkeit – und darum ohne Ende, weil ein ewiges Bedürfnis nach einem absoluten Grunde vorhanden wäre, das doch nur relativ gestillt werden könnte – und darum nie aufhören würde”. NOVALIS, *Fichte-Studien*, *op. cit.*, II, fr. 566, p. 180.

(*Grundsatz*). A filosofia enquanto ciência (ciência da ciência em geral) e base de todas as ciências particulares exige um tal princípio. Se a ciência se assemelha a um edifício, e se a finalidade do edifício é a firmeza, o princípio tem de ser a base sólida que dá suporte a toda construção, como dirá o próprio Fichte: “Mas não se constrói um edifício firme para poder ajustar as partes: ajustam-se as partes para que o edifício se torne firme; e ele é firme na medida em que todas as suas partes repousam sobre um fundamento firme. O fundamento é firme, e não está fundado em nenhum novo fundamento; está sobre terra firme”.<sup>502</sup> A terra firme encontrada por Fichte, como vimos, consiste na proposição da *Doutrina-da-Ciência*, segundo a qual “o eu põe a si mesmo, pura e simplesmente”. Como nota Novalis, uma proposição deste tipo não é apenas um primeiro elo em conexão com o qual se darão inúmeros outros elos formando a cadeia da ciência, mas ele é “conexão com o absoluto”, isto é, o fundamento pretende expressar o todo, ele é anterior a toda e qualquer cisão, como a de sujeito e objeto, e não se relaciona com nada que lhe seja “externo”, na medida em que não pode haver nada de externo ao todo. Toda cisão se origina de uma cisão *do* absoluto, e não da adesão de um elemento previamente ausente.

A pergunta que Novalis faz – não sem propósito – diz respeito àquilo que ocorreria se o fundamento não fosse dado à *filosofia*, se ele contivesse *em si* uma impossibilidade para atividade filosófica. A consequência disso não seria a supressão do esforço por se pensar o fundamento, nem o abandono da filosofia enquanto atividade ou mesmo sua restrição ao campo de saber das ciências particulares, e sim sua conversão em *atividade infinita*, ou seja, não um filosofar que repousa sobre sua posse do fundamento absoluto, mas uma atividade que jamais cessa, porquanto aquilo que é buscado se apresenta como uma impossibilidade para a própria busca, ao mesmo tempo em que o impulso de buscar jamais é saciado. O filosofar não pode terminar sobre um fundamento absoluto, pois este fim é indisponível à meta. Novalis prossegue então derivando outras consequências da impossibilidade do fundamento:

Por meio da renúncia voluntária do absoluto surge em nós a atividade livremente infinita – o único absoluto possível que nos pode ser dado e que nós apenas encontramos através de nossa incapacidade para alcançar e conhecer um absoluto. O absoluto que nos é dado

---

<sup>502</sup> “Aber man baut nicht ein festes Gebäude, damit man zusammenfügen könne, sondern man fügt zusammen, damit das Gebäude fest werde; und es ist fest, in so fern alle Theile desselben auf einem festen Grunde ruhen. Der Grund ist fest, und er ist auf keinen neuen Grund, sondern er ist auf den festen Erdboden gegründet”. FICHTE, Über den Begriff der Wissenschaftslehre..., *op. cit.*, p. 42-43.

deixa-se conhecer apenas negativamente, na medida em que nós agimos e descobrimos que por meio de nenhuma ação aquilo que nós procuramos será alcançado.<sup>503</sup>

Essa situação paradoxal constitui o lugar próprio no interior do qual o pensamento se orienta. A recusa voluntária ao absoluto<sup>504</sup>, a consciência de que ele não se doa a um saber positivo, de que ele é prévio e inacessível a toda reflexão da consciência, coincide com o surgimento da atividade livremente infinita, com um impulso ao filosofar que reconhece que a demanda pelo fundamento absoluto está condenada a frustrar-se, a ser satisfeita relativamente e, nesse sentido, a nunca poder cessar. O paradoxo do pensamento consiste em que o único absoluto que lhe é concedido é a *impossibilidade do próprio absoluto*, ou a nossa incapacidade para conhecê-lo e alcançá-lo. Isso não significa o abandono do pensamento à mera indeterminação, mas sim a abertura de um espaço de referência ao absoluto no qual sua negação tem um sentido em si. Como Novalis dirá em uma passagem anterior, “o desconhecido é para nós o nada sagrado”. E ainda, em um fragmento de 1798, vê-se que o paradoxo do fundamento não deve ser eliminado, mas que ele se constitui enquanto *lugar*:

Deveria o princípio supremo conter o paradoxo supremo em seu problema? Ser uma proposição, que não deixasse absolutamente nenhuma paz – que sempre atraísse, e repelisse – sempre se tornasse de novo inteligível, por mais vezes que já se a tivesse entendido? Que incessantemente ativasse nossa atividade – sem jamais cansá-la, sem jamais se tornar costumeira? Segundo antigas tradições místicas Deus é para os espíritos algo semelhante.<sup>505</sup>

Essa ligação ao mesmo tempo de referência e negação, de atração e repulsão, se estabelece assim como um princípio estimulador da atividade, um refúgio do mistério que se recolhe a cada tentativa de captura, e que acende o impulso da procura, na medida em que não lhe relega à paz

<sup>503</sup> “Durch das freywillige Entsagen des Absoluten entsteht die unendliche freye Thätigkeit in uns – das Einzig mögliche Absolute, was uns gegeben werden kann und was wir nur durch unsre Unvermögenheit ein Absolutes zu erreichen und zu erkennen, finden. Dies uns gegebne Absolute läßt sich nur negativ erkennen, indem wir handelt und finden, daß durch kein Handeln das erreicht wird, was wir suchen”. NOVALIS, Fichte-Studien, *op. cit.*, II, fr. 566, p. 181.

<sup>504</sup> Embora interpretemos essa passagem como um genitivo subjetivo, seria perfeitamente possível, dada a ambiguidade do trecho, interpretá-la como um genitivo objetivo: a recusa *do absoluto* em fazer-se presente na reflexão da consciência.

<sup>505</sup> “Das Unbekannte ist das heilige Nichts für uns”. NOVALIS, Fichte-Studien, *op. cit.*, II, fr. 78, p. 50. “Sollte das höchste Princip das höchste Paradoxon in seiner Aufgabe enthalten? Ein Satz seyn, der schlechterdings keinen Frieden ließe – der immer anzöge, und abstieße – immer von neuen unverständlich würde, so oft man ihn auch schon verstanden hätte? Der unsre Thätigkeit unaufhörlich rege machte – ohne sie je zu ermüden, ohne je gewohnt zu werden? Nach alten mystischen Sagen ist Gott für die Geister etwas Ähnliches”. NOVALIS, Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen, *op.cit.*, II, fr. 9, p. 314 [111].

que o sedimenta. O absoluto nos é dado apenas negativamente, e isso se revela na ação que busca descobri-lo, mas que na verdade descobre apenas que ele nunca será alcançado.

Mas o que leva Novalis a constatar a impossibilidade do fundamento? Por que o absoluto só se deixa conhecer negativamente? E quais as consequências disso na atividade infinita que se abre como o espaço do pensamento?

Estes problemas são colocados desde o início dos *Estudos sobre Fichte*, na forma com que o autor encara perplexamente a incapacidade da consciência em expor a identidade originária que constitui o fundamento. Como vimos, a *Doutrina-da-Ciência* de 1794 inicia-se com a busca pelo princípio absolutamente primeiro, “que não aparece nem pode aparecer entre as determinações empíricas de nossa consciência, mas que, muito pelo contrário, está no fundamento de toda consciência e é o único que a torna possível”.<sup>506</sup> Embora um tal princípio não possa aparecer em meio às determinações da consciência, já que ele a antecede e a funda (a consciência existe por oposição, e o princípio é anterior e condição de possibilidade da oposição), para Fichte, através da reflexão seria reconhecida a necessidade de pensá-lo enquanto fundação de toda a consciência. A reflexão se articula diretamente com a orientação fornecida pelo princípio, e esse direcionamento é mantido ao longo de toda a obra.

Novalis, por sua vez, constata no primeiro fragmento dos *Estudos* o abismo que separa a identidade (o princípio) e sua exposição (na reflexão): “A essência da identidade somente pode ser estabelecida em uma *proposição aparente* [ou proposição ilusória, *Scheinsatz*]. Nós abandonamos o *idêntico* para expô-lo”. Da saída da identidade originária seguem-se então duas alternativas: “Ou isso acontece apenas aparentemente – e nós somos levamos pela imaginação a acreditar nisso – que *aconteceu*, aquilo que já É – naturalmente por meio do dividir e do unificar imaginários – Ou nós o representamos por meio de seu não-ser, por meio de um não-idêntico – signo – [usando] algo determinado para uma coisa uniformemente determinada”.<sup>507</sup> Novalis observa de pronto que a identidade originária somente pode ser exposta na medida em que já tenha sido abandonada, e isso se dá ou por meio da imaginação, sendo nesse caso o abandono da

<sup>506</sup> “Er soll diejenige *Thathandlung* ausdrücken, welche unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht”. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* 1794, *op. cit.*, p. 91.

<sup>507</sup> “Das Wesen der Identität läßt sich nur in einen *Scheinsatz* aufstellen. Wir verlassen das Identische um es darzustellen – Entweder geschieht nur scheinbar – und wir werden von der Einbildungskraft dahin gebracht es zu glauben – es geschieht, was schon Ist – natürlich durch imaginaires Trennen und vereinigen – Oder wir stellen es durch sein Nichtseyn, durch ein Nichtidentisches vor – Zeichen – ein bestimmtes für ein gleichförmig bestimmendes”. NOVALIS, *Fichte-Studien*, *op. cit.*, II, fr. 1, p. 8.

identidade algo de aparente e ilusório, que de fato exprime imaginariamente apenas aquilo que já é (a ausência do idêntico), ou a identidade originária é exposta através do signo, e então ela é representada por meio de seu não-ser, isto é, o não-idêntico (o signo) busca representar o idêntico que foi abandonado. Em todo caso, a questão é que a consciência procura expor algo que já não se encontra presente. Ela se depara com aquilo que lhe é anterior. “Aquilo que a reflexão *encontra parece já estar aí*”, ele dirá em seguida.<sup>508</sup> O que se encontra em questão, portanto, é que o ser da identidade originária se transforma na medida em que é exposto, ou, dito de outro modo, ele se retrai e se desfigura na ação sintética que busca recobrar a identidade para a consciência. A ação sintética busca mediar a identidade prévia na atividade da consciência, mas simultaneamente a oculta.

Como indica Frank, o problema vislumbrado por Novalis diz respeito à impossibilidade de exposição da identidade: “A ação da síntese produz um ‘resultado’, cuja constituição paradoxalmente existe previamente ao ato. As formas do juízo atribuem portanto ao estado de coisas apenas uma identidade relativa; o *ser* da identidade absoluta encontra expressão apenas em formas que não convêm ao em si, mas que lhe são opostas”. Assim, Novalis reconhece estas formas como “não-ser, não-identidade, signo”, que se pretendem substitutivas daquilo que se quer dizer, mas que se mostram como inapropriadas e equívocas. “A reflexão somente pode corrigir este equívoco se ela vai além da atribuição desta aparência expressa ao ‘ser’ imediato e que não pode ser exposto, e imputa o ‘não-ser’ não àquilo que é exposto, mas ao meio de exposição (portanto a si mesma)”.<sup>509</sup> Aquilo que busca ser reconhecido pela reflexão na consciência resulta em um malogro, que somente pode ser atribuído ao próprio meio de exposição, isto é, o problema não se situa propriamente na identidade que tem de ser exposta, mas na impropriedade do meio reflexivo para esta tarefa. O eu absoluto, eu pura e simplesmente (assim Novalis o denomina ao início dos *Estudos*), é produzido pelo eu analítico como um eu *sintético*, embora este predicado o contradiga. O eu sintético é um produto do eu analítico, mas ele não coincide com o eu absoluto. “O eu analítico é fundado pelo eu e consiste em um pôr de si

<sup>508</sup> “Was die Reflexion *findet, scheint schon da zu seyn*”. NOVALIS, Fichte-Studien, *op. cit.*, II, fr. 14, p. 17.

<sup>509</sup> “Die Handlung der Synthesis produziert ein ‘Resultat’, dessen Bestand paradoxerweise dem Akt zuvorexistiert. Die Urteilsformen sprechen Sachverhalten mithin nur relative Identität zu; das Sein der absoluten Identität findet Ausdruck nur in Formen, die ihm an sich nicht zukommen, ja ihm entgegengesetzt sind: als ‘Nicht-Sein, Nicht-Identität, Zeichen’, substitutäre Formen des eigentlich Gemeinten, aber Verfehlten. Die Reflexion kann diese Verfehlung nur korrigieren, wenn sie den ausgedrückten Schein als ‘Zeichen’ auf das unmittelbare und undarstellbare ‘Seyn’ hin überschreitet, indem sie das ‘Nichtseyn’ nicht dem Dargestellten, sondern dem Darstellungsmittel (also sich selbst) zuschreibt”. FRANK, *Einführung in die Frühromantik Ästhetik*, *op. cit.*, p. 251.

mesmo por meio de um opor. Ele se põe para si, na medida em que ele põe uma imagem daquele que o funda e assim reproduz a ação do seu fundar”.<sup>510</sup> Este eu (eu pura e simplesmente) que funda o eu analítico e do qual este forma uma imagem, será chamado mais adiante por Novalis de *Deus* ou *ser originário* (*Urseyn*), demarcando sua diferença com Fichte e o fato de que os *Estudos* pretendem ir muito além da ideia de eu absoluto apresentada na filosofia fichteana. Aquilo que funda o eu analítico, aquilo que torna a consciência possível (a representação de *si*) não se encontra portanto na reflexão, pois a cada vez que a reflexão volta-se sobre si (que ela se reflete) ela se depara com algo que “parece já estar aí”, isto é, que lhe antecede e que ela apenas repete em seu movimento próprio. O fundamento já *é*, e o eu reflexivo já *é* sempre *resultado* disso. O pôr-se enquanto um pôr de si consciente pretendido por Fichte em seu primeiro passo sempre se dá enquanto saber de um algo (do conteúdo do si) que se encontra pressuposto ao próprio saber. Novalis dirá: “O saber provém de Algo (*Was*) – ele se relaciona sempre com um algo – Ele é uma relação com o ser, no ser determinado em geral, a saber, no eu”. E logo em seguida: “Que tipo de relação é o saber? Ele é *um ser fora do ser, que porém é no ser*”. E ainda: “A consciência é um ser fora do ser no ser. Mas o que é isso? O que é fora do ser não pode ser o autêntico ser. O ser inautêntico fora do ser é uma imagem – Portanto, aquilo que é fora do ser tem de ser uma imagem do ser no ser. Consequentemente, a consciência é uma imagem do ser no ser”.<sup>511</sup>

Este conjunto de afirmações a princípio cifradas se orienta pelo problema inicial de Novalis: abandonamos a identidade originária ou o fundamento para expô-lo, mas isso implica que toda atividade consciente se encontra *fora* da identidade – do ser, no vocabulário assumido nos *Estudos* –, mas ao mesmo tempo *provém* dela. A consciência é um ser fora do ser, isto é, todo o saber da consciência pressupõe um algo a partir do qual ele é possível, e que ele não pode atingir em razão de sua própria natureza. Se este algo é retomado pela síntese, ele se dará apenas como “imagem”, descaracterizado de sua situação originária. A teoria do signo esboçada por

<sup>510</sup> “Das analytische Ich wird vom Ich begründet und besteht in einem Setzen seiner selbst durch ein Entgegensetzen. Es setzt sich für sich, indem es ein Bild von seinem Begründenden setzt und so die Handlung seines Begründens reproducirt”. NOVALIS, *Fichte-Studien, op. cit., II*, fr. 54, p. 46.

<sup>511</sup> “Wissen kommen her von Was – es bezieht sich allemal auf ein was – Es ist eine Beziehung auf das Seyn, im bestimmten Seyn überhaupt nemlich im Ich. (...) Was für eine Beziehung ist das Wissen? Es ist ein Seyn außer dem Seyn, das doch im Seyn ist. (...) “Das Bewußtseyn ist ein Seyn außer dem Seyn im Seyn. Was ist aber das? Das Außer dem Seyn muß kein rechtes Seyn sein. Ein unrechtes Seyn außer dem Seyn ist ein Bild – Also muß jenes außer dem Seyn ein Bild des Seyns im Seyn. Das Bewußtseyn ist folglich ein Bild des Seyns im Seyn”. NOVALIS, *Fichte-Studien, op. cit., II*, fr. 2, p. 9-10.

Novalis surge justamente desta situação ontologicamente precária da consciência e de seu saber: o signo é aquilo que representa a identidade originária por meio da não-identidade e do não-ser.

Seria possível então questionar de que modo se dá a relação com a identidade originária, ou de que modo é possível se certificar da fundação da própria consciência, se a reflexão que lhe é inerente apenas apresenta uma imagem de algo que lhe é anterior e que de fato torna-a possível enquanto reflexão. Novalis encontra essa via através daquilo que ele denomina *sentimento* (*Gefühl*) ou *sentimento de si*.<sup>512</sup> Ele afirma: “A filosofia é originariamente um sentimento. As intuições deste sentimento abarcam as ciências filosóficas”. O sentimento não só possui uma relação receptiva com a identidade originária, como ele é índice dos próprios limites da filosofia: “A filosofia necessita assim sempre *de algo dado* – é *forma* – e porém *real* e ideal ao mesmo tempo, como a ação originária. A filosofia não se deixa construir. Os limites do sentimento são os limites da filosofia. O sentimento não pode se sentir a si mesmo. Aquilo que é dado ao sentimento me parece ser a ação originária enquanto causa e efeito”.<sup>513</sup> A reflexão reflete sempre a partir de algo, e este algo não pode ser construído, ele tem de ser recepcionado. Precisamente este algo – que Novalis chamará de ser, ser originário, desconhecido, inconsciente – é aquilo que se revela no sentimento, mas que não é por ele refletido enquanto objeto, e que por isso não se torna um saber. Ele concebe este modo da consciência como o *crer* – “Aquilo que não sei, mas sinto / o eu sente-se a si mesmo enquanto conteúdo / eu creio”.<sup>514</sup> Sem este *crer* (em si enquanto conteúdo), a reflexão apenas se depararia com um ser desconhecido, jamais com o “si enquanto ser” que a condiciona na atividade de refletir.<sup>515</sup> O sentimento é pré-reflexivo, ele é anterior à reflexão e a condiciona. Nele se revela este elemento originário a partir do qual a filosofia é possível, embora o sentimento não possa sentir a si mesmo e, nesse sentido, ele necessite da reflexão para fazer-se consciente.

Assim, os *Estudos* articulam o problema do fundamento na relação entre sentimento e reflexão, sendo esta a própria estrutura (inicial) da consciência. Ambos são elementos abstratos

---

<sup>512</sup> Sobre o sentido etimológico, bem como a origem filosófica do termo “sentimento” (*Gefühl*), ver: FRANK, Manfred. “Selbstgefühl” und “Grundsinn”. Das vermeinte Erwachen des Selbstbewusstseins aus dem Tastsinn. In: *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2007, p. 221-235

<sup>513</sup> “Die Philosophie bedarf daher allemal etwas Gegebenes – ist Form – und doch real und ideal zugleich, wie die Urhandlung. Construiere läßt sich Philosophie nicht. Die Grenzen des Gefühls sind die Grenzen der Philosophie. Das Gefühl kann sich nicht selber fühlen. Das dem Gefühl Gegebene scheint mir die Urhandlung als Ursache und Wirkung zu seyn”. NOVALIS, Fichte-Studien, *op. cit.*, II, fr. 15, p. 18.

<sup>514</sup> “Was ich nicht weis, aber fühle / das Ich fühlt sich selbst, als Gehalt / glaube ich”. NOVALIS, Fichte-Studien, *op. cit.*, II, fr. 2, p. 9.

<sup>515</sup> FRANK, *Das Problem ‘Zeit’ in der deutschen Romantik*, *op. cit.*, p. 142-143.

do eu, que apenas neste se dão de modo efetivo. Em primeiro lugar, o sentimento se relaciona de modo pré-reflexivo com o fundamento, e a reflexão, em segundo lugar, reflete sobre o conteúdo conservado no sentimento. Se o sentimento acessa o ser originário, sem contudo “ganhar consciência” sobre aquilo que é intuído, portanto sem objetificá-lo, sabê-lo ou representá-lo, a reflexão age então sobre o conteúdo disso que é sentido e não sabido, de modo a conquistá-lo para a consciência. Novalis capta então uma peculiaridade inerente à reflexão, oriunda de sua etimologia, e que consiste no fato de a reflexão ser um *reflexo*, um *espelhamento* daquilo que é refletido. Ela apresenta o refletido sempre como o *inverso* daquilo que ele é, e Novalis denomina essa inversão segundo um conceito central para os *Estudos* que é o de *ordo inversus*: “Aquilo que é uno no eu absoluto, é separado no sujeito após o estar-posto do eu absoluto – ou mais em geral: aquilo que vale do eu absoluto, vale também do eu mediado, apenas [que] *ordine inverso*”. E ainda: “Assim que o absoluto, como eu chamo o ideal-real ou o real-ideal originário, aparece pela metade ou enquanto acidente, então ele tem de aparecer invertido – o ilimitado torna-se limitado e vice-versa”.<sup>516</sup> Dessa forma, a relação da consciência com seu ser, ou da reflexão finita com o sentimento infinito, é sempre invertida: a reflexão é realizado sobre um não-saber (o sentimento), e seu resultado é o contrário do absoluto presente no sentimento, na medida em que o saber conceitual da reflexão não “vale” para aquilo que se pretende refletir. O absoluto se retrai como seu contrário em meio à atividade da reflexão, e o *resultado* desta é a carência do ser enquanto um não-saber do fundamento. *Ordo inversus* é, portanto, o índice do conflito do eu finito – sua característica fundamental –, o “eu mediado” que luta para deixar de sê-lo ao tentar recuperar a unidade perdida, que quer que o conflito cesse e ao mesmo tempo se contradiz a si mesmo nessa luta: “O conflito é, enquanto conflito, *somente no eu mediado e exatamente por isso é necessário*, porque ele não é originariamente o conflito – apenas é de se levar em consideração o *ordo inversus* do eu mediado – pois este é propriamente o fundamento do conflito”.<sup>517</sup> [grifos nossos]

Esse resultado negativo da reflexão efetuada sobre o conteúdo do sentimento conduz a uma segunda reflexão, que reflete sobre o não-saber da primeira, de modo a elevar esse não-saber à

---

<sup>516</sup> “Was im absoluten Ich Eins ist, ist im Subject nach den Gesetzen des absoluten Ich getrennt – oder noch allgemeiner, was vom absoluten Ich gilt, gilt auch vom mittelbaren Ich, nur, *ordine inverso*”. “Sobald das Absolute, wie ich das Ursprünglich Ideale oder realideale nennen will, als Accidens, oder halb erscheint, so muß es verkehrt erscheinen – das Unbeschränkte wird beschränkt et vicer versa”. NOVALIS, Fichte-Studien, *op. cit.*, II, fr. 36, 17, p. 34, 19. *Ordo inversus* e interpretação de Novalis (Frank, *Ästhetik*, p. 257).

<sup>517</sup> “Der Widerstreit ist, als Widerstreit, blos im mittelbaren Ich und gerade deswegen nothwendig, weil es kein Widerstreit ursprünglich ist – man nehme nur auf den *Ordo inversus* des mittelbaren Ich Rücksicht – denn dis ist eigentlich der Grund des Widerspruchs”. NOVALIS, Fichte-Studien, *op. cit.*, II, fr. 32, p. 32.

consciência: um “resultado do resultado” que, embora tente pela negação da negação – o reflexo do reflexo – recuperar o estado originário recusado à primeira reflexão sobre o sentimento infinito, apenas toma posse de sua própria impotência, enquanto um não-saber consciente, ou, como afirma Frank, uma *docta ignorantia*, perante a qual a filosofia tem de se resignar.<sup>518</sup> O resultado da segunda reflexão é, então, a “forma do não-ser”, e a situação do ser originário na consciência é justamente a de uma relação recíproca entre ser e não-ser. “A forma do ser é o não-ser – a forma do não-ser – ser./ A relação do não-ser é ser. Consequentemente é a verdade, a existência – a forma da aparência, do não-ser – e a aparência – forma da existência”.<sup>519</sup> Por conseguinte, o pensamento será apreendido como “a arte da aparência”, que expõe a forma originária da verdade, na medida em que esta se dá enquanto uma retirada do ser originário. O resultado da reflexão será essa busca pelo fundamento, que está em toda parte e em lugar nenhum, que nunca se deixa apanhar pela reflexão, que se mostra enquanto limitado quando aquilo que se buscava era o ilimitado, e cujo procedimento Novalis chamará de “sofística do eu puro”.<sup>520</sup>

É certo que este desfecho negativo da série de reflexões não significa, para Novalis, o abandono do problema do fundamento, uma vez que a consciência se orienta por aquilo que a funda, embora este algo seja sentido, mas não apreendido. Se na *Doutrina-da-Ciência* de 1794 Fichte pôde, por meio da intuição intelectual, garantir a posse da identidade sobre a qual se funda a consciência – a coincidência do eu consigo mesmo, do eu que se põe a si mesmo –, essa identidade não parece suficiente a Novalis para a fundamentação da consciência: o “idêntico”, a unidade originária, não pode se dar através da forma do juízo (eu = eu), que sempre pressupõe uma unidade anterior, a partir da qual a igualdade é possível.<sup>521</sup> Por isso, “aquilo que a reflexão *encontra parece já estar aí*”. A unidade será então deslocada para um lugar superior, um “transcendente”, cujo ponto de toque é o sentimento. A partir disso, Novalis abriu gradativamente o caminho para não somente se afastar do vocabulário de Fichte, mas “superar” sua posição na

<sup>518</sup> FRANK, *Einführung in die Frühromantik Ästhetik*, *op. cit.*, p. 255.

<sup>519</sup> “Die Form des Seyns ist Nichtseyen – die Form des Nichtseyens – Seyn./ Die Beziehung des Nichtseyens ist Seyn. Folglich ist Wahrheit, Existenz – Form des Scheins, des Nichtseyens – und Schein – Form der Existenz”. NOVALIS, *Fichte-Studien*, *op. cit.*, II, fr. 234, p. 89.

<sup>520</sup> NOVALIS, *Fichte-Studien*, *op. cit.*, II, fr. 41, p. 36.

<sup>521</sup> Deve-se observar a proximidade entre o desenvolvimento filosófico de Novalis e os escritos teóricos de Hölderlin dessa mesma época, principalmente o intitulado *Juízo e Ser*. Sobre essa relação, ver: FRANK, “Intellektuale Anschauung”. *Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis*, *op. cit.*, p. 121-122.

*Doutrina-da-Ciência* de 1794. O eu absoluto torna-se então “Deus”, enquanto o eu finito (analítico, mediado) vem a ser “pessoa”, e Novalis poderá demarcar de modo veemente esta diferença ao afirmar: “Spinoza elevou-se até a natureza – Fichte até o eu, ou a pessoa. Eu [me elevei] até a tese de Deus”.<sup>522</sup>

A relação do eu finito com o fundamento é determinante de sua essência e, nisso, como veremos, de sua temporalidade. O eu herda da negação do absoluto o impulso constante em direção a sua própria perfeição, o esforço pela unidade que lhe é negada enquanto uma carência do ser. A derivação do esforço (*Streben*, como no vocabulário da *Wissenschaftslehre*) provém dessa condição incompleta do eu que *sente e não conhece* seu fundamento: “Um esforço por ser um – através da visão intelectual – unido o sujeito e o eu puro no objeto – esforço por repouso [*Ruhe*, por calma e quietude] – mas justo por isso um esforço infinito, enquanto o sujeito não se tornar eu puro – o que não ocorre, enquanto o eu for eu”. O caráter paradoxal do eu consiste em sua ligação por meio do sentimento com o absoluto, que gera um esforço pela unidade – um ímpeto de repouso – que nunca é saciado, um esforço infinito de aproximação. Para Novalis, a constituição ekstática do eu coincide com este ímpeto de consumação da totalidade que nunca é solucionado: o eu vai sempre além de si mesmo em busca da unidade sentida e jamais apreendida, e sua apreensão significaria o cancelamento do próprio eu. “A nobreza do eu consiste na livre elevação sobre si mesmo – conseqüentemente, de certo modo ele nunca pode ser absolutamente elevado – pois senão terminaria sua eficácia, seu gozo, isto é, seu triunfo. O vício é uma tormenta que cresce eternamente”.<sup>523</sup> O caráter do eu enquanto um estar-além-de-si-mesmo, que já havíamos encontrado nos fragmentos de Schlegel, se faz presente também nos *Estudos*, mas agora nesta relação negativa com o absoluto, como a livre elevação sobre si mesmo, o triunfo do eu frente às próprias limitações, que no entanto se dá também como uma “sensação de impotência” (*Gefühl der Ohnmacht*) e dependência (*Abhängigkeit*) diante daquilo que não pode ser alcançado. A impotência perante seu fundamento, que se lhe recusa ao saber e que gera nele um ímpeto infinito.

<sup>522</sup> “Spinotza stieg bis zur Natur – Fichte bis zum Ich, oder der Person. Ich bis zur These Gott”. NOVALIS, *Fichte-Studien*, *op. cit.*, II, fr. 54, 151, p. 46, 63.

<sup>523</sup> “Ein Streben Eins zu seyn – durch die intellectuale Sehkraft – die Subject und reines Ich im Objecte vereinigt – Streben nach Ruhe – aber eben darum ein unendliches Streben, so lange Subject nicht reines Ich wird – welches wol nicht geschieht, so lange Ich Ich ist”. “Der Adel des Ich besteht in freyer Erhebung über sich selbst – folglich kann das Ich in gewisser Rücksicht nie absolut erhoben seyn – denn sonst würde seine Wirksamkeit, sein Genuß i. e. sein Sieg – kurz das Ich selbst würde aufhören. Laster ist eine ewigsteigende Qual”. NOVALIS, *Fichte-Studien*, *op. cit.*, II, fr. 44, 508, p. 39, 170.

Podemos observar diante do exposto as causas profundas para aquela afirmação de Novalis, segundo a qual o conceito do fundamento absoluto contém em si uma impossibilidade, e tal impossibilidade conduz necessariamente ao filosofar como uma atividade infinita. Vê-se que, se os fragmentos de Novalis, e também de Schlegel, apresentam frequentemente um traço místico, isso não significa uma falta de consistência ou um pendor romântico à mera exaltação (*Schwärmerei*) carente de rigor. Ao contrário, o caminho filosófico de Novalis demonstra uma coerência intrínseca que, como veremos, se estende até os escritos finais, como *Cristandade ou Europa*. A recepção crítica de Fichte implica uma relação problemática com o fundamento, e disso surge a concepção do filosofar como atividade livremente infinita, em face de um absoluto que “se deixa conhecer apenas negativamente”, mas que ao mesmo tempo ecoa sua presença inefável na carência de ser que é própria à consciência. De início, o sentimento se relaciona com a unidade originária não ao modo da atividade, mas enquanto um *acolher* que apenas em seguida ocasionará na consciência aquela atividade infinita. Nos *Fragmentos logológicos*, esse movimento foi exposto com o tom propriamente romântico:

Parece ao ser humano, como se ele estivesse envolvido em um diálogo, e algum ser desconhecido, espiritual, o ocasionasse de um modo prodigioso ao desenvolvimento dos pensamentos mais evidentes. Esse ser tem de ser um ser superior, porque se põe em relação com ele de uma maneira, que não é possível a nenhum ser ligado aos fenômenos – Tem de ser um ser homogêneo, porque o trata como um ser espiritual e o solicita apenas à mais rara auto-atividade. Esse eu de espécie superior relaciona-se ao homem, como o homem à natureza, ou como o sábio à criança. O homem anseia igualar-se a ele, assim como procura tornar o não-eu igual a si. Demonstrar esse fato não é possível. Cada qual tem de experienciá-lo ele mesmo. É um fato de espécie superior, que somente o homem superior atingirá. Os homens devem porém empenhar-se em ocasioná-lo em si. A ciência, que nasce através disto, é a doutrina-da-ciência superior.<sup>524</sup>

O homem anseia por se igualar a esse “ser superior” – ele quer tornar-se um, reconquistar sua unidade – e nisso se dá a autoatividade, que outra não é senão a atividade infinita de que Novalis falava nos *Estudos*. Dessa reformulação peculiar (ou superação, poder-se-ia dizer) do

---

<sup>524</sup> “Es dünkt dem Menschen, als sey er in einem Gespräch begriffen, und irgend ein unbekanntes, geistiges Wesen veranlasse ihn auf eine wunderbare Weise zur Entwicklung der evidentesten Gedancken. Dieses Wesen muß ein Höheres Wesen seyn, weil es sich mit ihm auf eine Art in Beziehung setzt, die keinem an Erscheinungen gebundenen Wesen möglich ist – Es muß ein homogenes Wesen seyn, weil es ihn, wie ein geistiges Wesen behandelt und ihn nur zur seltensten Selbstthätigkeit auffordert. Dieses Ich höherer Art verhält sich zum Menschen, wie der Mensch zur Natur, oder wie der Weise zum Kinde. Der Mensch sehnt sich ihm gleich zu werden, wie er das Nicht-Ich sich gleich zu machen sucht. Darthun läßt sich dieses Factum nicht. Jeder muß es selbst erfahren. Es ist ein Factum höherer Art, das nur der höhere Mensch antreffen wird. Die Menschen sollen aber streben es in sich zu veranlassen. Die Wissenschaft, die hierdurch entsteht ist die höhere Wissenschaftslehre”. NOVALIS, Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen, *op.cit.*, II, fr. 21, p. 319 [115-116].

projeto fichteano, surge a doutrina-da-ciência superior, que já se anunciava no fragmento sobre a mudança do eu em Deus. Ao mesmo tempo, isso tem consequências drásticas para a consciência, para a possibilidade da filosofia e para o papel da arte. A primeira destas, que se deixa entrever na relação entre finitude e infinitude presente no conceito de atividade livremente *infinita*, é um modo de articulação próprio da temporalidade, em torno do qual se dará a situação do eu finito em meio a seu passado, seu presente e seu futuro.

### 3.2. Temporalidade e poesia

A partir da relação de carência com o fundamento constitui-se a temporalidade da consciência. Como vimos em um dos fragmentos finais dos *Estudos sobre Fichte*, a recusa voluntária do fundamento absoluto gera em nós aquilo que Novalis chama de “atividade livremente infinita”, e no interior deste conhecimento negativo se nos dá “o único absoluto possível”, que é encontrado por meio de nossa incapacidade para alcançá-lo e conhecê-lo. Toda busca por um princípio nada mais é do que a tentativa de encontrar a “quadratura de um círculo”. “O absoluto que nos é dado deixa-se conhecer apenas negativamente, na medida em que nós agimos e descobrimos que por meio de nenhuma ação aquilo que nós procuramos será alcançado”.<sup>525</sup> A impossibilidade contida no conceito de fundamento absoluto, com o qual a consciência se relaciona ao modo do sentimento, porém não imediatamente pelo saber, conduz à atividade infinita, por meio da qual ela busca recuperar para si aquilo que foi sentido, ainda que a princípio esta conquista se mostre para Novalis como algo inalcançável. Em verdade, uma tal conquista – a posse definitiva do fundamento pelo saber – equivaleria ao fim do tempo e ao fim do pensamento, na medida em que o pensamento é uma atividade que sempre ocorre *no tempo*:

Quando falamos filosoficamente daquilo que deve vir, por exemplo, da aniquilação do não-eu, então é preciso nos guardarmos da ilusão de que haveria de chegar um momento em que isso se realizaria – Primeiramente, é uma contradição em si e para si que deva ocorrer algo no tempo que suprima todo tempo, [seria] como todo transplantar do não-sensível, pensável e subjetivo, no mundo sensível dos fenômenos. (...) Tal como deve ser e será, assim é – o assunto permanece eternamente, somente a forma muda sem cessar. O tempo nunca pode acabar – não podemos *abstrair* do [*Wegdenken*] tempo – pois o tempo

<sup>525</sup> NOVALIS, *Fichte-Studien*, *op. cit.*, II, fr. 566, p. 181.

é a condição do ser pensante – o tempo só termina com o pensamento. Pensar fora do tempo é um absurdo [*ein Unding*].<sup>526</sup>

Se o tempo é a condição do próprio pensamento, torna-se um absurdo – a despeito do esforço constante da tradição filosófica ocidental em pensar um fundamento para além do tempo – conceber um momento no qual o horizonte estabelecido pela temporalidade seja suplantado. Embora os românticos tenham constantemente imaginado e cantado uma era de ouro que coincide escatologicamente com esta consumação do tempo, para Novalis o tempo permanece como o traço inexorável do ser do homem, sem o qual o pensamento e a própria noção de humano não são possíveis. Não podemos abstrair do tempo no pensamento, e tampouco nutrir a ilusão de que, frente à imperfeição do presente, um tal momento venha a surgir no futuro, e isso sob todas as variações possíveis, que ao fim e ao cabo dizem respeito à superação do mundo sensível dos fenômenos na plena realização do ideal (como Fichte já havia sugerido nas *Preleções sobre a destinação do erudito*<sup>527</sup>). Justamente por isso Novalis pode dizer no fragmento seguinte que, para os viventes, a infinitude do mundo cresce constantemente, e assim sendo jamais se delinea no horizonte algo como a reunião definitiva da multiplicidade sob a unidade absoluta, ou mesmo um estado de repouso para o eu pensante. Novalis não somente rejeita esta escatologia filosófica, como nega a era de ouro enquanto meta legítima do homem: “Poderão aparecer eras de ouro – mas elas não trarão o fim das coisas – a meta do homem não é a era de ouro – Ele deve existir eternamente, ser um indivíduo belo e ordenado e assim permanecer – esta é a tendência de sua natureza”. [grifos nossos] Ou ainda, como ele dirá em um fragmento posterior: “Todo absoluto tem de estar em ostracismo do mundo para fora. No mundo deve-se viver com o mundo”.<sup>528</sup> Devemos conservar essas afirmações incisivas para a interpretação de

<sup>526</sup> “Wenn man filosofisch von dem, was kommen soll z. B. von Vernichtung des Nichtich, spricht, so hüte man sich für der Täuschung, als würde ein Zeitpunkt kommen, wo dieses eintreten würde – Erstlich ist es an und für sich ein Widerspruch, daß in der Zeit etwas geschehn solle, was alle Zeit aufhebt, wie jede Verpflanzung des Unsinnlichen, Denkbaren, Subjectiven, in die sinnliche Welt der Erscheinungen. (...) Wie es seyn soll und wird, so ists – die Sache bleibt ewig, nur die Form wechselt unaufhörlich. Die Zeit kann nie aufhören – *Wegdenken* können wir die Zeit nicht – denn die Zeit ist ja Bedingung des denkenden Wesens – die Zeit hört nur mit dem Denken auf. Denken außer der Zeit ist ein Unding”. NOVALIS, Fichte-Studien, *op. cit.*, II, fr. 564, p. 180.

<sup>527</sup> Ver principalmente as p. 95-96 do presente trabalho, acerca da análise que Fichte faz da obra de Rousseau. Além disso, os comentadores apontam como fonte para este fragmento dos *Estudos* a leitura do ensaio de Kant de 1794, intitulado *O fim de todas as coisas*, no qual ele aprecia filosoficamente a noção de juízo final. Cf. NOVALIS, Kommentar von H. J. Balmes, *op. cit.*, III, p. 311-312.

<sup>528</sup> Es könne goldne Zeiten erscheinen – aber sie bringen nicht das Ende der Dinge – das Ziel des Menschen ist nicht die goldne Zeit – Er soll ewig existiren und ein schön geordnetes Individuum seyn und verharren – dis ist die Tendenz seiner Natur. NOVALIS, Fichte-Studien, *op. cit.*, II, fr. 565, p. 180. “Alles Absolute muß aus der Welt hinaus ostraciren. In der Welt muß man mit der Welt leben”. NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Hemsterhuis-

seu pensamento, de modo a não confundir as referências constantes à “era de ouro” com a manifestação daquele traço “inocente” que contemporaneamente tem sido atribuído de modo pejorativo a qualquer pensamento que possua elementos “utópicos”.

Entre o fundamento acolhido pelo sentimento e esforço infinito por sua busca, entre a carência do ser originário e o vazio ineludível de sua procura, o tempo atravessa então a própria estrutura da consciência. Mas qual é, mais precisamente, o sentido desta constituição temporal da consciência? Se é possível falar a partir disso em uma temporalidade da consciência, como ela se articula no pensamento de Novalis? Em que medida isso se liga com o problema do fundamento e com o conceito de atividade infinita?

A ausência do fundamento para a consciência retira de sua vivência temporal um ponto fixo, abrindo o espaço no interior do qual se dá o fluxo contínuo da vida. A consciência encontra-se então sempre referida a um passado e a um futuro, e jamais deixa-se reter no próprio presente. Em virtude da fluidez e da fugacidade do presente, nunca há a possibilidade de coincidência com o momento contemporâneo, o que significaria um instante de repouso na vida da consciência. Novalis observa essa peculiaridade do presente em um fragmento dos *Estudos* que trata da “esfera” própria ao homem: “O presente não pode ser fixado. O *antes* e o *depois* determinam e relacionam o instante presente – por isso não há participio presente passivo. Aquele que sofre, enquanto efetivamente passivo, nunca pode ser determinado no presente”. Essa constituição jamais fixa do presente é exposta de modo ainda mais claro em um fragmento tardio: “O tempo é uma sucessiva *alternância de 3 forças* – O presente é a oscilação – ele é como um vaso que possui um movimento de recepção e de eliminação”.<sup>529</sup> Assim, em sua oscilação constante, o presente é esta dimensão do tempo que jamais se deixa fixar, ele se encontra sempre determinado pelo passado e pelo futuro, como um interstício entre ambos. O presente é este fluxo que *nunca é aquilo que é*, e justamente por isso Novalis observa a ausência gramatical de um participio presente passivo. O participio se dá apenas no tempo passado, já que este, ao contrário do presente, pode ser fixado (no português, similarmente ao alemão, é possível substantivar o

---

und Kant-Studien. In: MÄHL, Hans-Joachim (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band II)*: Das philosophisch-theoretische Werk. München: Carl Hanser Verlag, 1978, fr. 21, p. 223.

<sup>529</sup> “Die Gegenwart läßt sich nicht fixieren. Das *vor* und *nach* bestimmt oder bezieht den gegenwärtigen Augenblick – darum kein Particip Praesentis passivi. Das Leidende ist, als wirkkliches Passivum nie gegenwärtig zu bestimmen”. NOVALIS, Fichte-Studien, *op. cit.*, II, fr. 284, p. 95. “Die Zeit ist ein Successiver Wechsel 3er Kräfte – Die Gegenwart ist die Schwebung – gleich einem Gefäße, das einen aufnehmenden und abführenden Gang hat”. NOVALIS, Das Allgemeine Brouillon, *op. cit.*, II, fr. 942, p. 691.

particípio passado, dando-lhe uma forma que sugere a cristalização da ação expressa no verbo: “o sido”, “o feito”, “o pensado” etc.). Usando de uma metáfora, ele compara o presente a um vaso condutor, isto é, um recipiente que serve de via para uma substância que é injetada e projetada ou, dito de outro modo, para a recepção do que foi e a condução do que será, a intermediação entre passado e futuro. “O presente é o diferencial da função do futuro e do passado”, dirá Novalis.<sup>530</sup>

Se o presente é este fluxo carente de substância, este instante infixável, é preciso então observar de que modo se articulam as duas dimensões que o determinam, a saber, o passado e o futuro. O passado aparece frequentemente nos fragmentos de Novalis como a dimensão da temporalidade que corresponde à solidez, à substância, à inalterabilidade. O passado é a temporalização do fundamento inacessível, que a consciência acessa sob o modo da memória (*Gedächtnis*) ou da recordação (*Erinnerung*) enquanto um *passado perdido*, na medida em que ele é visto a partir do presente como aquilo que *foi* e não é mais.

Novalis associa frequentemente o passado com estruturas “objetivas”, como o mundo, a natureza e as leis. Em razão de sua fixidez, elas são descritas como expressões de um passado solidificado em sua presença no momento presente. Assim, a respeito da natureza, ele dirá: “A natureza nada mais é que *passado* puro – antiga liberdade – por isso, inteiramente o solo da história”. Ela é uma “cidade mágica petrificada”, e os seres que a compõem são “seres pretéritos, históricos”, no sentido de que se apresentam como cristalizações.<sup>531</sup> O mundo, por sua vez, enquanto algo “objetivo”, apartado do eu, vem a ser “a *suma do passado, e desprendido de nós*”. Ou ainda, como Novalis colocará em outro fragmento: “O mundo é um sistema de pressupostos necessários – um passado, um *ante* de tipo próprio – talvez nossa eternidade *a parte ante*”.<sup>532</sup>

O passado será então concebido como essa dimensão de imutabilidade, sempre que considerado separadamente em face do futuro e do presente: “Onde reinam leis eternas e

<sup>530</sup> “Die Gegenwart ist das Differenzial der Funktion der Zukunft und Vergangenheit”. NOVALIS, Das Allgemeine Brouillon, *op. cit.*, II, fr. 1132, p. 717.

<sup>531</sup> “Die Natur ist nichts, als lauter *Vergangenheit* – Ehemalige Freyheit – daher durchaus Boden der Geschichte”. “Es sind *vergangene, geschichtliche* Wesen. Die Natur ist eine versteinerte Zauberstadt”. NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Aus den Fragmenten und Studien 1799/1800. In: MÄHL, Hans-Joachim (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band II): Das philosophisch-theoretische Werk*. München: Carl Hanser Verlag, 1978, fr. 197, 65, p. 777, 761.

<sup>532</sup> “Die Welt ist die *Summe des Vergangnen, und von uns Abgelösten*”. NOVALIS, Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen, *op.cit.*, II, fr. 129, p. 344 [151]. “Die Welt ist ein System nothwendiger Voraussetzungen – eine *Vergangenheit, ein Ante* eigner Art – unsre Ewigkeit *a parte ante* vielleicht”. NOVALIS, Aus den Fragmenten und Studien 1799/1800, *op. cit.*, II, fr. 442, p. 842.

imutáveis – aí está a Antiguidade, o passado. O processo da historia é uma combustão”.<sup>533</sup> O passado, visto assim de modo abstrato, possui este caráter fixo e pertinaz, como uma coagulação do tempo sob formas objetivas; ele se revela no presente sob o modo petrificado do “sido”, cuja “objetividade” consiste em sua constituição enquanto uma realidade alienada da consciência. Assim, o mundo aparece enquanto um “sistema de pressupostos necessários”, como a eternidade que se estende na direção anterior ao presente ou a suma do passado que se encontra desprendido de nós. A Antiguidade se caracteriza por suas leis imutáveis, e a natureza é vista como algo petrificado.

Essas são, entretanto, apenas manifestações do passado que se dão quase ao modo de uma presença física, que se abrem aos sentidos como uma realidade objetiva a princípio estranha ao eu (o passado “desprendido de nós”). Para além disso, o passado é compreendido como a temporalização do fundamento, sua localização em um momento anterior ao presente e que se estabelece como a orientação de uma busca da consciência por aquilo que não se encontra em sua posse no fluxo oscilante do instante contemporâneo. Já se indica nisso a relação fundamental entre o passado e o futuro, como dimensões que de um modo diverso articulam a presença no fundamento no tempo: “Finalidade e fundamento são um – apenas que a primeira é vista de fora e o último, de dentro. *Início e fim* são um. Eu posso procurar o fundamento naquilo que é *anterior* ou no que é *posterior* – 3 modos da causalidade – a substancialidade e o enlace de ambos – segundo a categoria da comunidade”.<sup>534</sup> O passado se revela nessa passagem importante como o fundamento que é procurado naquilo que precede o presente, como a anterioridade sob a forma do *início*. A referência à “procura” demonstra que, antes de tudo, se trata de uma procura *da consciência* que se volta ao passado, agindo sob uma motivação análoga àquela exposta no primeiro fragmento de *Pólen*, no qual Novalis fala de uma procura pelo incondicionado empreendida em toda parte. Essa busca voltada ao passado se dá sob a forma da recordação, que tenta se projetar sobre a unidade situada no momento pretérito: “Todas as nossas recordações e nossos acontecimentos estão dispostos em torno de uma unidade mística que nós chamamos de eu”. Essa unidade mística que neste fragmento é chamada de “eu” não é, como vimos,

<sup>533</sup> “Wo ewige, unabänderliche Gesetze walten – da ist Althertum, Vergangenheit. Der Process der Geschichte ist ein Verbrennen”. NOVALIS, *Das Allgemeine Brouillon*, *op. cit.*, II, fr. 183, p. 506.

<sup>534</sup> “Zweck und Grund sind eins – nur jener heraus und dieser hineingesehen. Anfang und Ende sind Eins. Ich kann den Grund Im vorherigen oder nachherigen suchen – 3fache Arten der Causalitaet – der Substantialität und der Verknüpfung von beyden – nach der Kategorie der Gemeinschaft”. NOVALIS, *Das Allgemeine Brouillon*, *op. cit.*, II, fr. 701, p. 641.

simplesmente o eu empírico, subjetivo, mas aquele eu absoluto que também será referido por Novalis como “ser originário” ou “Deus”, e cujo acesso se dá por meio do sentimento. Assim, como afirma Frank, o fundamento permanece como aquilo que a consciência desconhece (e que ela jamais poderia *saber*), mas que ao mesmo tempo se manifesta a ela como o passado: “Em suma, nós desconhecemos o sentido da palavra ‘fundamento’, caso nós façamos dele uma parte de uma síntese finita; mas ao mesmo tempo nós *temos de* desconhecê-lo, pois um fundamento não-relacionado nos é impensável. Assim concebido, ele se torna o pressuposto absoluto, que se revela na tese enquanto pressuposto relativo ou enquanto passado”.<sup>535</sup> Dessa forma, na medida em que o fundamento adentra a esfera da consciência – o jogo de tese, antítese e síntese que caracteriza seu processo da reflexão – ele se torna algo desconhecido (perde-se na mediatidade), mas continua a se relacionar com a consciência sob o modo do passado, ou enquanto a “unidade mística” que orienta nossa recordação.

Nessa articulação da temporalidade da consciência, já se pode ver pelo fragmento citado anteriormente que o *futuro* assumirá a forma do fim ou finalidade (*Zweck*): a projeção da possibilidade enquanto aquilo que a consciência não é no momento presente. Se o presente não se deixa fixar, se ele corresponde à carência da consciência a respeito do fundamento que lhe é indisponível, então a abertura para o futuro se dará justamente como o esforço contínuo pela reconquista do fundamento. Nos *Estudos sobre Fichte*, essa dimensão se apresenta como aquilo que Novalis chama de “impulso de complementação” (*Ergänzungstrieb*). A consciência se esforça a partir deste impulso por suprir sua carência ontológica, por atingir o fundamento ausente, abrindo-se então para a dimensão de seu futuro. O impulso de complementação a impele a sair de si mesma em direção àquilo que ela não é, a avançar adiante na procura pela unidade. “Impulso de complementação. Caso a esfera de uma força determinada se amplie de um modo determinado, então surge a necessidade de um impulso. *O esforço de uma força para se realizar é um impulso*. A partir da força de atração, se assim se quiser chamá-la, já que ela na verdade é uma *carência positiva*, surge o impulso”.<sup>536</sup> O impulso de complementação aparece ainda nos

---

<sup>535</sup> “Mit einem Wort, wir verkennen den Sinn des Wortes ‘Grund’, wenn wir ihn zum Teilglied einer endlichen Synthese machen; aber wir müssen ihn zugleich verkennen, denn ein nicht-bezogener Grund ist uns undenkbar. So gefaßt, wird er die absolute Voraussetzung, die sich in der Thesis als relative Voraussetzung oder als Vergangenheit offenbart”. FRANK, *Das Problem ‘Zeit’ in der deutschen Romantik*, *op. cit.*, p. 170-171.

<sup>536</sup> Ergänzungstrieb. Erweitert sich die Sphäre einer bestimmten Kraft auf eine bestimmte Art, so entsteht nothwendig ein Trieb. Streben einer Kraft realisirt zu werden ist Trieb. Aus der Anziehungskraft, wenn man sie Kraft nennen will, da sie eigentlich positiver Mangel ist, entsteht der Trieb. NOVALIS, *Fichte-Studien*, *op. cit.*, II, fr. 284, p. 95.

*Estudos* naquela formulação a que já nos referimos, na qual o sujeito dividido se “esforça para ser um”, isto é, se esforça para superar sua condição cindida através da unificação com aquilo que se lhe opõe e, com isso, aspira à calma e ao repouso nesta unidade.<sup>537</sup>

Nos fragmentos da última fase de Novalis, essa mesma estrutura será de novo apresentada sob a forma de uma “doutrina do futuro” (*Zukunftslehre*), através da qual ele expressa reiteradamente esse movimento de complementação do “vácuo” do presente por meio de um projetar-se ao futuro. Assim, em um fragmento sobre esta doutrina em sua aplicação à “teologia”, ele diz: “A *doutrina humana do futuro* contém tudo aquilo que foi predito por Deus. Toda máquina, que agora vive do grande *perpetuo mobili*, deve ela mesma [tornar-se] *perpetuum mobile* – todo homem, que agora vive de Deus e através de Deus, deve tornar-se ele mesmo Deus”. E ainda em outro fragmento diretamente ligado a este: “Toda espera [*Erwartung*] frustrada e sempre renovada aponta para um capítulo da doutrina do futuro. Ver meu primeiro fragmento em *Pólen*. (...) Princípio de aproximação. A isto pertence também o *eu absoluto*”.<sup>538</sup>

Mais uma vez há a referência, agora explícita, ao primeiro fragmento de *Pólen*. “Procuramos por toda parte o incondicionado, e encontramos sempre apenas coisas”.<sup>539</sup> Com isso, Novalis pretende expressar essa busca contínua pelo incondicionado que, a cada vez frustrada, sempre se renova mais uma vez. Por detrás dessa procura encontra-se como que uma inquietude, um tremor arraigado na consciência, uma perturbação que a impulsiona constantemente a buscar algo que a sacie e que lhe traga a plenitude desejada. A consciência se sente dependente de algo que a escapa, e ao mesmo tempo pressente que este infável se encontra no tempo que há de vir. Se a consciência em seu presente se caracteriza pela privação de ser, essa falta a conduz ao movimento para fora de si, para superar-se a cada momento, e justamente isso é o ímpeto que a projeta em seu futuro. E enquanto este futuro está marcado pela espera (ou pela esperança) da plenitude, aquilo que se anuncia como *finalidade* é a reconquista do fundamento. Por isso, no vocabulário teológico, Novalis pode dizer que o homem que “vive de Deus e através de Deus” (que anseia pela completude, pela unidade originária) “deve tornar-se ele mesmo Deus”

<sup>537</sup> NOVALIS, *Fichte-Studien*, *op. cit.*, II, fr. 44, p. 39.

<sup>538</sup> “Alles was von Gott praedicirt wird enthält die Menschliche Zukunftslehre. Jede Maschine, die jezt vom Großen Perpetuo mobili lebt, soll selbst Perpetuum mobile – jeder Mensch, der jezt von Gott und durch Gott lebt, soll selbst Gott werden”. “Jede immer getäuschte und immer erneuerte Erwartung deutet auf ein Capitel in der Zukunftslehre hin. vid. mein erstes Fragment im Blütenstaub. (...) Approximationsprincipe. Hierzu gehörte auch das absolute Ich”. NOVALIS, *Das Allgemeine Brouillon*, *op. cit.*, II, fr. 320, 314, p. 531, 530.

<sup>539</sup> “Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge”. NOVALIS, *Blütenstaub*, *op. cit.*, II, fr. 1, p. 227 [36].

(procurar por toda parte, aproximar-se cada vez mais da unidade originária), e este é o conteúdo da doutrina do futuro.

Novalis tinha plena ciência do sentido histórico do homem, e isso fica claro nas inúmeras passagens em que a questão da temporalidade é elaborada como um elemento fundamental do modo de ser da consciência. Aquilo que na *Doutrina-da-Ciência* de Fichte é formulado segundo um ponto de vista transcendental, como uma dedução sistemática *a priori* de todo o saber humano, como uma Epistemologia fundamental, segundo a expressão de Torres Filho, é apropriado por ele e – coerentemente com as críticas feitas desde os *Estudos* – progressivamente transposto para uma dimensão “positiva” da existência e da história, a ponto de levá-lo a afirmar em uma de suas anotações finais: “Nós trazemos conosco os vícios de nossos pais, assim como temos acolhido seus bens. Assim, vivem os homens de fato inteiramente no passado e no futuro, e em nenhuma parte menos que no presente”.<sup>540</sup>

As três dimensões do tempo – presente, passado e futuro – se manifestam em uma constante alternância, embora uma tal interação possa se dar de modos diversos: Novalis fala em um presente *imperfeito* e um presente *perfeito*, em que essas três instâncias se articulam em um modo específico. O presente imperfeito consiste em uma oscilação livre entre passado e futuro no presente, sem jamais haver uma coincidência perfeita entre todas as dimensões: “O presente imperfeito pressupõe um futuro imperfeito e um passado imperfeito – um futuro que está misturado ao passado, que está parcialmente *ligado*, isto é, *modificado* pelo passado – um passado que está misturado ao futuro e modificado pelo mesmo. A partir de ambos subsiste o presente imperfeito – *o qual na verdade é seu processo de geração*”.<sup>541</sup> Predomina nesse modo de articulação da temporalidade uma síntese imperfeita e finita, ou, como diz Novalis, uma ligação *parcial* entre passado e futuro, uma interação entre ambos, no interior da qual ora o passado é a dimensão predominante a modificar o futuro, ora o futuro é o predominante a

<sup>540</sup> “Wir tragen die Lasten unsrer Väter, wie wir ihr Gutes empfangen haben, und so leben die Menschen in der That in der ganzen Vergangenheit und Zukunft und nirgends weniger als in der Gegenwart”. NOVALIS, Aus den Fragmenten und Studien 1799/1800, *op. cit.*, II, fr. 451, p. 844.

<sup>541</sup> “Die unvollkommne Gegenwart setzt eine unvollkommne Zukunft und eine unvollkommne Vergangenheit voraus – eine Zukunft, der Vergangenheit beygemischt ist, die durch Vergangenheit zum Theil *gebunden* i. e. *modificirt* ist – eine Vergangenheit die mit Zukunft gemischt und durch dieselbe modificirt ist. Aus beyden bestehet die unvollkommne Gegenwart – *welches eigentlich ihr Erzeugungsprocess* ist”. “Unvollkommne Elemente, + und – Elemente konstituiren auch nur ein unvollkommes Leben – weil sie sich nicht vollkommen *saturiren* – *durchdringen* können und also keine vollkommne Harmonie stattfinden kann”. NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Aus den Freiburger Naturwissenschaftlichen Studien 1798/99. In: MÄHL, Hans-Joachim (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band II)*: Das philosophisch-theoretische Werk. München: Carl Hanser Verlag, 1978, fr. 14, 12, p. 446, 445.

determinar o passado. De todo modo, jamais se estabelece uma unidade perfeita, e dessa forma o presente vem a ser a interdeterminação contínua entre os dois, o processo de geração, que nunca conquista uma consistência própria ou um ponto de harmonia, mas sempre é aquilo que não é, como em uma fuga perpétua. O presente imperfeito corresponde a uma presença de espírito (*Besonnenheit*) imperfeita, ou ainda à vida imperfeita: “Elementos imperfeitos, elementos + e – constituem também apenas uma vida imperfeita – porque eles não podem se *saturar* – se *penetrar* perfeitamente, e portanto tampouco pode-se realizar uma harmonia perfeita”.<sup>542</sup>

O presente perfeito é descrito exatamente como essa harmonia, que é conquistada por meio da coincidência perfeita das três dimensões temporais: “O presente perfeito gera o *futuro livre* perfeito – e o passado livre perfeito – onde ambos são ao mesmo tempo afetados – e onde ambos atuam ao mesmo tempo. No presente perfeito não se pode diferenciar um do outro. A expressão, a relação da nova unidade não pode ser explicada a partir das propriedades e da relação dos elementos isolados”.<sup>543</sup> A articulação da temporalidade segundo este modo se caracteriza, portanto, pela ausência de uma diferenciação entre as três dimensões temporais, pela sincronia perfeita entre presente, passado e futuro. Como Novalis diz no fragmento anterior, trata-se de uma “ligação saturada”, uma interpenetração, na qual prevalece a harmonia perfeita dos três momentos. Se no presente imperfeito a consciência se encontra em uma procura constante e desarticulada pelo incondicionado, seja no passado que ela recorda, seja no futuro que ela anseia e presente, mas nunca encontra repouso no fluxo contínuo do presente infixável, no instante extraordinário do presente perfeito irrompe a harmonia da coincidência consigo mesmo, e a consciência vivencia a plenitude do tempo. Cessa nesse instante sua carência, o movimento ininterrupto de busca por aquilo que ela não é, e ela experimenta junto a si seu repouso e sua serenidade. Poder-se-ia dizer que nesse instante acontece a conciliação entre eternidade e tempo em meio ao próprio tempo, ou o entrelaçamento entre infinitude e finitude no interior da experiência finita da consciência. Novalis chamou coerentemente este instante do presente

---

<sup>542</sup> “Unvollkommne Elemente, + und – Elemente konstituieren auch nur ein unvollkommenes Leben – weil sie sich nicht vollkommen *saturieren* – *durchdringen* können und also keine vollkommne Harmonie stattfinden kann”. NOVALIS, Aus den Freiburger Naturwissenschaftlichen Studien 1798/99, *op. cit.*, II, fr. 12, p. 445.

<sup>543</sup> “Vollkommne Gegenwart erzeugt vollkommne *freye Zukunft* – und vollkommne *freye Vergangenheit* – die beyde zugleich afficirt werden – und beyde zugleich wirken. In der vollkommnen Gegenwart läßt sich keins von beyden unterscheiden. Die Äußerung, das Verhalten der neuen Einheit läßt sich aus den Eigenschaften und dem Verhalten der isolirten Elemente nicht erklären”. NOVALIS, Aus den Freiburger Naturwissenschaftlichen Studien 1798/99, *op. cit.*, II, fr. 14, p. 446.

consumado de “vida absoluta” e “vida perfeita”, equiparando-o ao “céu”. “A vida perfeita é o céu”, ele dirá, e “cada um deve tornar-se para o céu”, “tornar-se céu”.<sup>544</sup>

A despeito das referências “religiosas” contidas em tais passagens, o modo como Novalis elaborou a questão da temporalidade em seus fragmentos aponta muito mais para a relação complementar entre filosofia e arte, como uma tentativa de formular uma poética a partir das aporias verificadas no campo filosófico, do que uma espécie de retorno às religiões históricas, que não se verifica nem mesmo em um escrito de clara índole religiosa como *Cristandade ou Europa*. Em *Pólen*, ele elaborou um esquema análogo da temporalidade, expondo a coincidência das três dimensões do tempo, aqui chamada de “presente espiritual”, como uma tarefa da poesia e como a própria atmosfera do poeta:

Nada é mais poético que recordação e pressentimento, ou representação do futuro. As representações da antiguidade atraem-nos para o morrer, o desvanecer no ar. As representações do futuro impelem-nos ao vivificar, ao abreviar, à eficácia assimilante. Por isso toda recordação é melancólica, todo pressentimento alegre. Aquela modera a vivacidade demasiado grande, este eleva uma vida fraca demais. O presente costumeiro vincula ambos por limitação. Nasce contiguidade, por solidificação, cristalização. Há porém um presente espiritual, que identifica ambos por dissolução, e essa mescla é o elemento, a atmosfera do poeta.<sup>545</sup>

Vê-se que a poesia tem um papel fundamental na articulação da temporalidade exposta por Novalis. Para além do refúgio no passado e no futuro, da projeção unilateral em uma dessas duas dimensões do tempo ou da vinculação de ambas por limitação (da ligação e modificação parcial no presente imperfeito), o poeta detém a capacidade de uma articulação entre elas por identificação, ele pode se elevar a este presente espiritual no qual a diferença temporal desaparece, e aí encontra a atmosfera ou o elemento no interior do qual se orienta a poesia. Se

---

<sup>544</sup> NOVALIS, Aus den Freiburger Naturwissenschaftlichen Studien 1798/99, *op. cit.*, II, fr. 12, p. 445-446. Hans-Joachim Mähl apresenta uma interpretação “mística” dessa passagem, que se relaciona à experiência de Novalis em face da morte de sua noite Sophie em 1797. Entretanto, a passagem nos parece se ligar antes de tudo ao seu caminho filosófico desde os *Estudos sobre Fichte*, ainda que a experiência pessoal, que sem dúvida gerou implicações para sua poética, tenha um papel importante. MÄHL, Hans-Joachim. *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis: Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen*. 2ª ed. Tübingen: Niemeyer, 1994, p. 297-304.

<sup>545</sup> “Nichts ist poetischer, als Erinnerung und Ahndung oder Vorstellung der Zukunft. Die Vorstellungen der Vorzeit ziehn uns zum Sterben, zum Verfliegen an. Die Vorstellungen der Zukunft treiben uns zum Beleben, zum Verkürzen, zur assimilirenden Wirksamkeit. Daher ist alle Erinnerung wehmüthig, alle Ahndung freudig. Jene mäßigt die allzugroße Lebhaftigkeit, diese erhebt ein zu schwaches Leben. Die gewöhnliche Gegenwart verknüpft Vergangenheit und Zukunft durch Beschränkung. Es entsteht Kontiguität, durch Erstarrung Krystallisation. Es giebt aber eine geistige Gegenwart, die beyde durch Auflösung identifizirt, und diese Mischung ist das Element, die Atmosphäre des Dichters”. NOVALIS, Blütenstaub, *op. cit.*, II, fr. 109, p. 283 [102].

interpretarmos essa passagem no contexto do problema do fundamento e de seu efeito na articulação do tempo na consciência, veremos que a poesia se apresenta no pensamento de Novalis como a via possível para a relação com o fundamento absoluto, e, conseqüentemente, também nela se abre o espaço para uma articulação própria do tempo, que se caracteriza por essa totalidade das três dimensões no instante do presente perfeito ou espiritual.

Como vimos anteriormente, Novalis rejeita a ideia de um acesso da filosofia ao fundamento absoluto. Nos *Estudos sobre Fichte*, ele se refere à procura por um primeiro princípio como a tentativa de encontrar a “quadratura do círculo”, na medida em que o próprio conceito de fundamento contém em si uma impossibilidade. Essa rejeição se desdobrava na recusa da era de ouro como a meta do homem, isto é, de um ponto no tempo no qual todo o tempo é suprimido. Ao mesmo tempo, a consciência permanece constantemente vinculada ao fundamento pelo sentimento, de modo que a articulação de sua temporalidade abre um futuro e um passado nos quais a carência do presente se projeta para saciar-se, para encontrar sua unidade. No entanto, se a procura pelo fundamento contém em si uma possibilidade, isso não significa que ela seja inteiramente desprovida de sentido para Novalis. Como ele afirma em um fragmento dos *Estudos*, “toda procura pelo primeiro [estado-de-ação] é um absurdo [*Unsinn*] – ele é uma ideia regulativa”.<sup>546</sup> Assim, recorrendo a este conceito de origem kantiana e fichteana<sup>547</sup>, ele sugere que a relação com este primeiro estado-de-ação (que poderia ser chamado aqui também de ser originário ou eu absoluto ou Deus) permanece sempre ideal, sem jamais conquistar efetivamente a realidade. Cabe em relação a ele apenas a aproximação infinita, segundo um esforço constante em sua direção. A própria noção de era de ouro serve enquanto ideia regulativa, e isso justifica a afirmação de Novalis de que ela não é a “meta do homem”, no sentido de que ela não pode se dar no tempo, não pode tornar-se realidade.<sup>548</sup> Como ele afirma em uma passagem já citada anteriormente: “Quando falamos filosoficamente daquilo que deve vir, por exemplo, da aniquilação do não-eu, então é preciso nos guardarmos da ilusão de que haveria de chegar um momento em que isso se realizaria – Primeiramente, é uma contradição em si e para si que deva ocorrer algo no tempo que suprima todo tempo”.<sup>549</sup>

<sup>546</sup> “Alles Suchen nach der Ersten ist Unsinn – es ist *regulative* Idee”. NOVALIS, *Fichte-Studien*, *op. cit.*, II, fr. 472, p. 164.

<sup>547</sup> FICHTE, *Wissenschaftslehre 1794*, *op. cit.*, p. 261, 269, 304, 306. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, *op. cit.*, A 315.

<sup>548</sup> FRANK, *Das Problem ‘Zeit’ in der deutschen Romantik*, *op. cit.*, p. 203.

<sup>549</sup> NOVALIS, *Fichte-Studien*, *op. cit.*, II, fr. 564, p. 180.

A questão que se coloca então ao pensamento romântico é a seguinte: como é possível *falar do absoluto*, se a consciência em sua própria atividade reconhece a impossibilidade de um acesso a ele em sua pureza? Se a série de reflexões resulta em uma imagem do fundamento que é seu reflexo oposto (*ordine inverso*), de que modo é possível alcançá-lo? Ou o absoluto permanece apenas e tão somente como uma meta inatingível, prevalecendo uma impossibilidade de ordem cética?

Desde os *Estudos sobre Fichte*, a inviabilidade de um meio cognitivo para o conhecimento do absoluto conduz Novalis à afirmação da primazia da poesia como modo por excelência de exposição do absoluto. Em um fragmento do final dos *Estudos* esse deslocamento é apresentado de modo claro, na medida em que o “princípio supremo” surge agora não mais como objeto de um refletir da consciência, mas de um compor ou imaginar: “O princípio supremo tem de ser pura e simplesmente algo não dado, mas sim algo livremente feito, algo *composto* [poetado, *Erdichtetes*], *imaginado* [*Erdachtes*], para fundar um sistema metafísico universal que se inicie na liberdade e vá para a liberdade. Todo filosofar tem como finalidade a emancipação”.<sup>550</sup> O filosofar, no sentido utilizado anteriormente no fragmento sobre a impossibilidade do fundamento absoluto, diz respeito ao fundar ou fundamentar (*Ergründen*), enquanto a poesia lida com o imaginar (*Erdenken*).<sup>551</sup> Ao filosofar que se caracteriza pelo fundamentar, o princípio supremo encontra-se interdito, ele esbarra na incapacidade do conhecimento reflexivo de apresentar o fundamento absoluto sem alterá-lo. O primeiro princípio somente pode ser exposto enquanto algo livremente feito, com algo composto ou imaginado, que é exposto através da poesia. Somente através deste caminho abre-se o espaço para uma filosofia – interpretada agora segundo este novo significado, que concede a primazia ao elemento poético – que se oriente pela liberdade e que tenha enquanto finalidade última a emancipação. Ecoando a compreensão de Herder no diálogo *Iduna*, segundo a qual “nossa razão se forma apenas por meio de ficções”, e levando a poesia a uma posição central na constituição do modo de ser do homem (“sem a poesia não podemos nem ao menos ser”), a questão do fundamento absoluto é resolvida agora através da imaginação, pois

<sup>550</sup> “Das oberste Princip muß schlechterdings Nichts Gegebenes, sondern ein Frey Gemachtes, ein Erdichtetes, Erdachtes, seyn, um ein allgemeines metaphysisches System zu begründen, das von Freyheit anfängt und zu Freyheit geht. Alles Filosofiren zweckt auf Emancipation ab”. NOVALIS, *Fichte-Studien*, *op. cit.*, II, fr. 568, p. 184.

<sup>551</sup> “Ergründen ist filosofiren. *Erdenken* ist Dichten”. NOVALIS, *Fichte-Studien*, *op. cit.*, II, fr. 567, p. 182.

o fundamento, assim afirma Novalis, é um “produto da imaginação, no qual acreditamos, sem jamais sermos capazes de saber se ele está de acordo com a sua natureza ou com a nossa”.<sup>552</sup>

A visão apresentada nos *Estudos sobre Fichte* sobre a posição da arte se mantém ao longo do desenvolvimento da obra de Novalis, embora variando quanto ao modo como é formulada, até o famoso fragmento que define o ato do “romantizar”, bem como os fragmentos posteriores sobre a natureza da poesia. Trata-se de uma compreensão do problema do fundamento que não pretende “resolvê-lo”, no sentido de um discurso claro e distinto que possui a pretensão de revelar sua natureza e seu conteúdo. Como dirá Novalis em um fragmento de 1799, “se o caráter de um dado problema é sua insolubilidade, então nós o resolvemos quando expomos sua insolubilidade”.<sup>553</sup> Pode-se dizer então que, frente à insolubilidade do problema do absoluto, a poesia surge como um modo específico de apresentação do problema que não busca resolvê-lo, mas o expõe em seu caráter enigmático, irrevelável, insolúvel. Justamente isso configura a propensão “mística” da poesia, que Novalis caracteriza em um fragmento tardio como uma vocação para o desconhecido e, para além disso, como a capacidade de exposição daquilo que não pode ser exposto (*Darstellung des Undarstellbare*):

O sentido para a poesia tem muito em comum com o sentido para o misticismo. Ele é o sentido para o singular, pessoal, desconhecido, misterioso, para *revelações*, o necessário-contingente. Ele expõe aquilo que não pode ser exposto. Ele vê o invisível, sente o que não pode ser sentido etc. (...) O poeta é verdadeiramente privado de sentido – em contrapartida tudo ocorre em seu interior. Ele represente no sentido mais próprio *sujeito e objeto – ânimo [Gemüth] e mundo*. Por isso a infinitude de um bom poema, sua eternidade. O sentido para a poesia tem um parentesco próximo com o sentido do vaticínio e com o sentido religioso e visionário em geral. O poeta ordena, unifica, escolhe, inventa – e lhe é incompreensível, por que exatamente assim e não de outro modo.<sup>554</sup>

<sup>552</sup> “Es ist ein Product der Einbildungskraft, woran wir *glauben*, ohne es seiner und unsrer Natur nach, je zu erkennen vermögen”. NOVALIS, *Fichte-Studien*, *op. cit.*, II, fr. 568, p. 184.

<sup>553</sup> “Wenn der Character des gegebenen Problems Unauflösbarkeit ist, so lösen wir dasselbe, wenn wir seine Unauflösbarkeit darstellen”. NOVALIS, *Das Allgemeine Brouillon*, *op. cit.*, II, fr. 612, p. 613.

<sup>554</sup> “Der Sinn für Poësie hat viel mit dem Sinn für Mysticism gemein. Er ist der Sinn für das Eigenthümliche, Personelle, Unbekannte, Geheimnißvolle, zu Offenbarende, das Nothwendigzufällige. Er stellt das Undarstellbare dar. Er sieht das Unsichtbare, fühlt das Unfühlbare etc. (...) Der Dichter ist wahrhaft sinnberaubt – dafür kommt alles in ihm vor. Er stellt im eigentlichsten Sinn Subject Object vor – Gemüth und Welt. Daher die Unendlichkeit eines guten Gedichts, die Ewigkeit. Der Sinn für Poësie hat nahe Verwandtschaft mit dem Sinn der Weissagung und dem religiösen, dem Sehersinn überhaupt. Der Dichter ordnet, vereinigt, wählt, erfindet – und es ist ihm selbst unbegreiflich, warum gerade so und nicht anders”. NOVALIS, *Aus den Fragmenten und Studien 1799/1800*, *op. cit.*, II, fr. 434, p. 840.

Essa passagem encontra-se muito próxima daquilo que Novalis descreve como a “potenciação qualitativa” do ato romantizar: identificar o si-mesmo inferior com um si-mesmo superior, dar ao comum um sentido elevado, ao conhecido a dignidade do desconhecido, ao finito o brilho do infinito.<sup>555</sup> Ao mesmo tempo, ela indica o lugar da poesia em meio à plêiade de atividades humanas. De modo análogo ao sentido da religião, à orientação do visionário com seus vaticínios – e principalmente em um tempo no qual essa via parece estar inexoravelmente obstruída –, o poeta é aquele que se abre para a relação com o infinito, que detém o sentido para aquilo que não se deixa dizer no discurso filosófico, que pode expor o que de outro modo não poderia ser exposto. Ele possui “a alma perfeitamente aberta”, sendo capaz de dar voz ao desconhecido, não por sua vontade individual, seu arbítrio, mas por sua capacidade de expor poeticamente a união absoluta de sujeito e objeto, de homem (enquanto ânimo) e mundo.

Para além de uma interpretação meramente “mística” do Romantismo, vemos que no contexto do pensamento de Novalis essa primazia do poético não se dá como uma exaltação carente de consistência, mas surge de implicações relativas às suas próprias investigações filosóficas: a impossibilidade de atingir o fundamento através da reflexão filosófica e a possibilidade aberta de “poetizar” o fundamento. Também por isso, a atmosfera da poesia se dá naquele “presente espiritual”, no qual cessa o fluxo constante do presente em direção ao passado e ao futuro, ocorrendo então a plena coincidência das dimensões temporais. No interior desta articulação alternativa da temporalidade, esse instante do presente perfeito carrega consigo a gênese de um “futuro livre” (que foi inclusive sublinhado por Novalis no fragmento sobre o presente perfeito) e de um “passado livre”. Veremos como esse esquema aponta para a possibilidade de abertura do horizonte através do discurso poético, que culmina em uma concepção de história (de “filosofia” da história) na qual o elemento poético se integra à própria narrativa do passado e da projeção do futuro.

### **3.3. A teoria da mediação e o Estado poético**

A partir do delineamento fundamental do pensamento filosófico e da poética de Novalis exposto nas últimas duas seções, é necessário agora apresentar seu pensamento político,

---

<sup>555</sup> NOVALIS, *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen*, *op.cit.*, II, fr. 105, p. 334 [142].

buscando uma interpretação que leve em conta não somente a primazia do elemento poético, mas também as repercussões do problema do fundamento e da temporalidade.

Se a poesia surge no pensamento romântico como o modo por excelência de relação com o absoluto, é certo que seu papel não se resume a uma atividade fechada em si, mas o poeta possui para os românticos uma posição central na constituição da vida comum. Seguindo uma tradição que aparece já nos escritos de Herder sobre filosofia da história, passando pelo modo como Schiller concebe a educação estética frente ao problema político da Modernidade, essa posição fica clara não somente no importante fragmento da *Athenäum* sobre a poesia universal progressiva (tornar poéticas “a vida e a sociedade”), mas também em vários elementos presentes da descrição do ato de “romantizar” (a potenciação qualitativa, a relação entre finito e infinito). Assim como no poema de Hölderlin citado anteriormente, também para o Primeiro Romantismo, e especialmente para Novalis, o poeta existe sempre em meio a uma relação com o povo ou com a cidade. Ele é aquele a “empunhar com a própria mão o raio mesmo do pai e entregar ao povo, envolto no canto, o dom celeste”.

Essa visão é apresentada em diversos fragmentos da obra de Novalis, nos quais ele confere à poesia um caráter “terapêutico”. Em um fragmento tardio ele afirma: “a poesia cura as feridas que o entendimento causa”. Em outra passagem, ela é descrita como “a grande arte da construção da saúde transcendental”, e o poeta é, então, “o médico transcendental”, que se ocupa do grande fim dos fins que é a elevação do homem acima de si mesmo. E ainda: “Toda poesia interrompe o estado costumeiro – a vida comum, quase, *como o sono*, para nos *renovar* – e assim manter nosso sentimento de vida sempre *desperto*”.<sup>556</sup> Para além disso, prevalece na relação entre arte e formação aquilo que Andrew Bowie chamou de “imperativo hermenêutico”, isto é, a exigência de que a formação do eu seja sempre e conjuntamente uma formação do sentido e da compreensão para o Outro. “A suprema tarefa da formação é apoderar-se de seu si-mesmo transcendental, ser ao mesmo tempo o eu de seu eu. Tanto menos estranhável é a falta de sentido e entendimento completos para outros. Sem autoentendimento [autocompreensão, *Selbstverständniß*] perfeito e

---

<sup>556</sup> “Die Poësie heilt die Wunden, die der Verstand schlägt”. NOVALIS, Aus den Fragmenten und Studien 1799/1800, *op. cit.*, II, fr. 356, p. 814. “Poësie ist die große Kunst der Contruction der transscendentalen Gesundheit. Der Poët ist also der transscendentale Artzt”. “Alle Poesie unterbricht den gewöhnlichen Zustand – das gemeine Leben, fast, *wie der Schlummer*, um uns zu *erneuern* – und so unser Lebensgefühl immer *rege* zu erhalten”. NOVALIS, Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen, *op.cit.*, II, fr. 42, 207, p. 324, 357 [123, 173].

acabado nunca se aprenderá a entender verdadeiramente a outros”.<sup>557</sup> Para Novalis, esse traço dialógico da formação está indissociavelmente ligado à poesia, já que por meio desta a existência alheia, o mundo do Outro, dissolve-se em uma existência própria.

Em nenhum outro momento a necessidade de relação entre os homens a partir da poesia aparece de modo tão claro na obra de Novalis como em sua *teoria da mediação*. Vimos anteriormente que também nos fragmentos de Schlegel a noção de mediação ocupa um espaço importante. Em *Ideias*, o mediador é aquele que “percebe em si o divino e, aniquilando-se, abandona a si mesmo para anunciar, comunicar e expor, nos costumes e ações, em palavras e obras, esse divino aos homens”. Esse mediador é, antes de tudo, o artista que possui uma religião própria, ou, como Schlegel define essa religiosidade, já em clara referência a *Sobre a religião* de Schleiermacher, uma “visão original do infinito”. Assim como a poesia assume nos fragmentos da *Athenäum* e de *Ideias* uma posição central na economia do pensamento de Schlegel, também aqui a mediação será descrita com a portadora de uma vida superior: “Mediar e ser mediado é toda a vida superior do homem, e todo artista é mediador para todos os restantes”.<sup>558</sup> Nesse momento, Schlegel certamente está dando voz à *sinfilosofia* que já havia estabelecido há alguns anos com Novalis, pois a teoria da mediação aparece em *Pólen*, anteriormente publicado, em uma descrição mais rigorosa. De início, deve-se observar que também para Novalis o artista é o mediador por excelência, é ele a dissolver a existência alheia em própria e também a anunciar o divino aos homens. Isso fica tanto mais claro na anotação que o próprio Novalis fez a este

<sup>557</sup> “Die höchste Aufgabe der Bildung ist, sich seines transcendentalen Selbst zu bemächtigen, das Ich seines Ich’s zugleich zu seyn. Um so weniger befremdlich ist der Mangel an vollständigem Sinn und Verstand für Andre. Ohne vollendetes Selbstverständniß wird man nie andere wahrhaft verstehn lernen”. NOVALIS, *Blüthenstaub*, *op. cit.*, II, fr. 28, p. 239 [54]. Bowie considera que o “imperativo hermenêutico” segue o “imperativo estético” teorizado pelos românticos, no qual “a arte fornece um modelo para uma atitude perante o mundo que vai além daquilo que aparentemente é mera estética, porque ela nos confronta com a real necessidade de sempre tentar ver uma outra perspectiva, sem nenhuma garantia de que isso conduzirá a uma verdade que seja intersubjetivamente aceitável”. Para ele, isso implica não apenas uma crítica à noção de imperativo categórico, mas introduz na decisão ética a exigência de compreensão do Outro: “Dada a impossibilidade de uma completa autotransparência e o fato de nós termos a habilidade tanto de compreender o mundo cognitivamente quanto de rearticulá-lo de um modo individual, o imperativo hermenêutico torna-se talvez o mais vital imperativo da concepção romântica de uma Modernidade que não pode mais recorrer a fundações absolutas. A rejeição usual à tentativa de Kant de fazer uso do imperativo categórico, que sugere que o imperativo é inútil nas situações reais da vida, falha ao não levar em conta a necessidade de integrar o imperativo hermenêutico a uma tal interpretação da moralidade. Decisões éticas são, segundo esta visão, inseparáveis das decisões interpretativas, que contêm inerentemente a necessidade de se compreender o Outro”. BOWIE, Andrew. *From Romanticism to Critical Theory: The philosophy of German literary theory*. London: Routledge, 1997, p. 88-89.

<sup>558</sup> SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 44, 13, p. 260, 257 [150, 146].

fragmento de Schlegel: “O artista é completamente irreligioso – por isso pode trabalhar na religião como em bronze. Pertence à Igreja de Schleiermacher”.<sup>559</sup>

A teoria da mediação de Novalis apresenta a inclinação e o tom próprios ao Romantismo ao articular arte e religião como variações de uma mesma compreensão de mundo. Se o fragmento principal de *Pólen* sobre isso expõe a questão de um modo particularmente ligado à religião, sem dúvida no contexto dos escritos de Novalis ela se encontra fundamentalmente entrelaçada com as preocupações poéticas do Primeiro Romantismo, com a relação entre o divino e a arte, o projeto de uma nova mitologia e, claro, com a noção de formação enquanto conquista das potencialidades do homem. Novalis inicia o fragmento afirmando a necessidade do elemento mediador para a religião: “Nada é mais indispensável para a verdadeira religiosidade que um termo médio, que nos vincule com a divindade. Imediatamente o ser humano não pode em absoluto estar em relação com ela”. Assim como no fragmento de *Ideias*, também aqui o que se encontra em jogo é a impossibilidade de acesso direto à divindade, em razão da qual se faz necessária a presença do mediador, como aquele que abre o espaço possível de contato com o infinito. Entretanto, não há a reserva da potencialidade mediadora a um dogma ou a uma “casta”, pois sua escolha é inteiramente ligada à situação singular de cada homem, à perspectiva que se lhe faz necessária para que possa travar contato com o divino:

Na escolha desse termo médio o homem tem de ser inteiramente livre. A mínima coerção nisto é nociva para sua religião. A escolha é característica, e conseqüentemente os homens cultos escolherão termos médios razoavelmente iguais, enquanto os incultos costumam ser determinados aqui pelo acaso. Como porém tão poucos homens são capazes de uma livre escolha em geral, muitos termos médios se tornarão mais universais; seja através do acaso, através de associação, ou de sua particular conveniência a isso. Desse modo nascem as religiões pátrias. Quanto mais autônomo se torna o homem, tanto mais diminui a quantidade de termo médio, a qualidade se refina, e suas relações com ele se tornam mais múltiplas e cultas: fetiches, astros, animais, heróis, ídolos, deuses, um único homem-deus.

Para Novalis, a necessidade do mediador varia segundo o caráter dos homens e até mesmo das culturas, e justamente isso se encontra à base da gênese das diversas religiões. Ao mesmo tempo, há uma correspondência entre tal necessidade e o grau de autonomia – e, conseqüentemente, de *formação* – conquistado por cada um. Essa constatação leva-o a definir a questão da religião não segundo suas formas positivas, mas pela relação estabelecida com o

---

<sup>559</sup> “Der Künstler ist durchaus irreligiös – daher kann er in Religion wie in Bronze arbeiten. Er gehört zu Schleiermachers Kirche”. NOVALIS, Randbemerkungen zu Friedrich Schlegels ‘Ideen’, *op. cit.*, II, p. 722 [249].

mediador: “Vê-se logo quão relativas são essas escolhas e despercebidamente é-se impelido à ideia de que a essência da religião não depende do feitio do mediador, mas consiste exclusivamente no modo de vê-lo, nas relações com ele”.<sup>560</sup>

A noção de mediador é comum a toda a constelação de Jena. Ela demonstra a proximidade (sem dúvida crítica) dos românticos em relação a uma determinada interpretação do projeto do Esclarecimento. Trata-se aqui da busca por autonomia e “maioridade”, da constituição de uma *Bildung*, que contudo tem como ponto central a situação do homem perante o infinito, situação essa que sem dúvida foi compreendida por eles como um elemento absolutamente essencial para a constituição do ser do homem, do qual a época moderna não podia abdicar em nome de qualquer tipo de “progresso”. Schleiermacher, nos seus discursos dirigidos exatamente àquele público que, envolvido pelo sentimento antirreligioso que então despontava, viria a desprezar toda e qualquer concepção de religião, salienta nas suas referências à ideia de mediação sua dimensão transitória, enquanto uma via para se despertar a afeição do homem pelo infinito. “Todo homem, com exceção de alguns escolhidos, necessita contudo de um mediador, um condutor”, ele dirá, “que desperte do primeiro sono o seu sentido para a religião e lhe dê uma primeira direção, mas este deve ser apenas um estado passageiro; cada um deve então ver com os próprios olhos e mesmo trazer à luz sua própria contribuição aos tesouros da religião, senão não merecerá lugar em seu reino e tampouco irá obtê-lo”.<sup>561</sup>

Novalis, do mesmo modo, compreende que a necessidade do mediador externo arrefece à medida que se conquista a autonomia, um “centro” a partir do qual cada um pode experimentar o infinito. Ao mesmo tempo, a mediação também se “refina” conforme avança o grau de formação:

---

<sup>560</sup> “Nichts ist zur wahren Religiosität unentbehrlicher als ein Mittelglied, das uns mit der Gottheit verbindet. Unmittelbar kann der Mensch schlechterdings nicht mit derselben in Verhältniß stehn. In der Wahl dieses Mittelglieds muß der Mensch durchaus frey seyn. Der mindeste Zwang hierin schadet seiner Religion. Die Wahl ist charakteristisch, und es werden mithin die gebildeten Menschen ziemlich gleiche Mittelglieder wählen, dahingegen der Ungebildete gewöhnlich durch Zufall hier bestimmt werden wird. Da aber so wenig Menschen einer freyen Wahl überhaupt fähig sind, so werden manche Mittelglieder allgemeiner werden; sey es durch Zufall, durch Association, oder ihre besondere Schicklichkeit dazu. Auf diese Art entstehn Landesreligionen. Je selbständiger der Mensch wird, desto mehr vermindert sich die Quantität des Mittelglieds, die Qualität verfeinert sich, und seine Verhältnisse zu demselben werden mannichfaltiger und gebildeter: Fetische, Gestirne, Thiere, Helden, Götzen, Götter, Ein Gottmensch. Man sieht bald, wie relativ diese Wahlen sind, und wird unvermerkt auf die Idee getrieben, daß das Wesen der Religion wohl nicht von der Beschaffenheit des Mittlers abhänge, sondern lediglich in der Ansicht desselben, in den Verhältnissen zu ihm bestehe”. NOVALIS, *Blüthenstaub*, *op. cit.*, II, fr. 74, p. 257 [74-76].

<sup>561</sup> “Jeder Mensch, wenige Auserwählte ausgenommen, bedarf allerdings eines Mittlers, eines Anführers, der seinen Sinn für Religion aus dem ersten Schlummer wecke und ihm eine erste Richtung gebe, aber dies soll nur ein vorübergehender Zustand sein; mit eignen Augen soll dann jeder sehen und selbst Beitrag zutage fördern zu den Schätzen der Religion, sonst verdient er keinen Platz in ihrem Reich und erhält auch keinen”. SCHLEIERMACHER, *Reden über die Religion*, *op. cit.*, IV, p. 283.

não para uma restrição cada vez maior dos elementos mediadores, mas para a sua extensão na diversidade de relações que a promovem. Na medida em que o projeto de uma nova mitologia pretende estabelecer um centro para humanidade, mediante o qual a própria atividade criativa seja potencializada, também um tal projeto permanece de algum modo vinculado ao horizonte de possibilidades da mediação, embora aqui se trate de uma mitologia que, tornada pública, supere as restrições individuais e garanta uma articulação intersubjetiva da relação com o divino. De fato, seria possível estabelecer uma interpretação geral do Primeiro Romantismo essencialmente centrada na noção de mediação, tamanha é a importância que essa ideia ganha nas suas variadas formas no interior da constelação romântica.

A idolatria e a irreligião encontram-se, segundo Novalis, deficitariamente ligadas à noção de mediação. A primeira consiste na crença de que o mediador é, ele mesmo, Deus, ao passo em que a segunda corresponde à inadmissão de todo e qualquer mediador. Em ambos os casos, o que se verifica é uma concepção inadequada da mediação, como se ela fosse impossível ou desnecessária, ou como se houvesse a possibilidade de um acesso direto, imediato, puro e simples, ao próprio Deus. Já Schlegel afirmava, em seu fragmento sobre a questão, a necessidade em se diferenciar Deus (*Gott*) do divino (*Göttliche*): “Não vemos Deus, mas por toda parte vemos o divino: antes de tudo e mais propriamente, porém, no centro de um homem cheio de sentido, na profundidade de uma viva obra humana”.<sup>562</sup> Também para Novalis o que importa é a conservação de um espaço no interior do qual seja possível a relação com o divino ou a divindade, e não a idolatria de um mediador que é visto como exclusivo, como Deus, e, por conseguinte, exclui em si toda a possibilidade de variação e diversidade do elemento mediador. Como ele mesmo diz, “verdadeira religião é aquela que admite aquele mediador como mediador – toma-o como que pelo órgão da divindade – por seu fenômeno sensível”.<sup>563</sup>

Vê-se que para Novalis o mediador é, acima de tudo, um *fenômeno sensível*, um elemento que, no reino dos fenômenos, realiza a mediação daquilo que a princípio não se apresenta à consciência reflexiva, que escapa à análise do entendimento. A ideia de mediação aponta, ao mesmo tempo, para a recepção propriamente romântica do pensamento de Spinoza, de modo similar a outros textos, como por exemplo o *Discurso sobre a mitologia* e as preleções de

<sup>562</sup> “Gott erblicken wir nicht, aber überall erblicken wir Göttliches; zunächst und am eigentlichsten jedoch in der Mitte eines sinnvollen Menschen, in der Tiefe eines lebendigen Menschenwerks”. SCHLEGEL, *Ideen, op. cit., II*, fr. 44, p. 260 [149-150].

<sup>563</sup> “Wahre Religion ist, die jenen Mittler als Mittler annimmt, ihn gleichsam für das Organ der Gottheit hält, für ihre sinnliche Erscheinung”. NOVALIS, *Blüthenstaub, op. cit., II*, fr. 74, p. 259 [76].

Schlegel sobre idealismo transcendental, nos quais o spinozismo aparece como um modo particular de realismo, no interior do qual prevalece a abertura à natureza, ao universo e à vida, ou, como afirmará Schlegel, encontra-se a expressão hieroglífica da natureza. Em um fragmento preparatório à sua novela *Os aprendizes de Sais*, Novalis exprime essa mesma visão: “O homem tem sempre uma filosofia simbólica de sua essência – expressa em suas obras e em seu modo de vida – Ele anuncia a si mesmo e seu evangelho da natureza. Ele é o Messias da natureza”.<sup>564</sup> Assim, para ele, a questão do mediador introduz conseqüentemente o panteísmo como forma da verdadeira religião. O panteísmo consiste na forma de religiosidade na qual “tudo pode ser órgão da divindade, mediador, na medida em que o elevo a isso”, ou, ainda, como ele dirá em seguida, a visão segundo a qual “cada objeto pode ser para o religioso um templo, no sentido dos áugures”.<sup>565</sup> Se o projeto romântico de uma poesia universal progressiva pretende avançar o elemento poético sobre a vida, constituindo através dele um espelho de todo o mundo circundante, se o que se encontra em questão aqui é o estímulo através da poesia para abranger tudo aquilo que é poético, então a teoria da mediação de Novalis se apresenta como um modo de poetização que pode ser inserido na intenção fundamental deste projeto, na medida em que seu panteísmo almeja despertar no mundo o espaço de manifestação da divindade, abrir ao homem a possibilidade de evocar a natureza em sua dimensão de mistério e maravilha, para além de sua redução ao mero cálculo matemático que viria a constituir a visão de mundo própria das ciências naturais. Por isso, enquanto aquele ente que poeticamente habita sobre a terra, o homem é o Messias da natureza. A religião surge neste fragmento como a manifestação sensível do absoluto e, por isso, ela se encontra diretamente ligada à necessidade da mediação. O que importa para Novalis, então, não é o mediador em si, não é sua constituição ontológica ou sua legitimidade diante de um dogma histórico, mas o “modo de vê-lo”, as relações estabelecidas com ele. Nesse

---

<sup>564</sup> “Der Mensch hat immer symbolische Philosophie seines Wesens – in seinen Wercken und in seinem Thun und Lassen ausgedrückt – Er verkündigt sich und sein Evangelium der Natur. Er ist der Messias der Natur”. NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Die Lehrlinge zu Sais. In: SAMUEL, Richard (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band I): Das dichterische Werk, Tagebücher und Briefe..* München: Carl Hanser Verlag, 1978, fr. 4, p. 235.

<sup>565</sup> “Ich bediene mich hier einer Lizenz, indem ich Pantheism nicht im gewöhnlichen Sinn nehme, sondern darunter die Idee verstehe, daß alles Organ der Gottheit, Mittler seyn könne, indem ich es dazu erhebe. (...) Jeder Gegenstand kann dem Religiösen ein Tempel im Sinn der Auguren seyn”. NOVALIS, *Blüthenstaub, op. cit., II*, fr. 74, p. 259 [76].

sentido, a *aparência estética* é introduzida na constituição da religião como uma parte essencial desta, estabelecendo sua relação íntima com a poesia.<sup>566</sup>

No entanto, Novalis não expõe apenas o panteísmo enquanto forma verdadeira da religião. Ao seu lado encontra-se também o monoteísmo ou, como ele o chama nas *Observações entremescladas*, o enteísmo. Este designa “a crença de que somente um único tal órgão há no mundo para nós, o único adequado à ideia de um mediador, e através do qual Deus unicamente se deixa perceber, o qual portanto sou obrigado por mim mesmo a escolher: pois sem isso o monoteísmo não seria verdadeira religião”.<sup>567</sup> Assim, por um lado, o panteísmo tem como princípio a multiplicidade de mediadores, ao passo em que o enteísmo exige um mediador exclusivo, o único considerado verdadeiro. Embora estas duas formas da religião a princípio pareçam ser incompatíveis, a intenção de Novalis é justamente unificá-las. Esse esforço aparece de modo menos explícito em outras passagens, enquanto uma relação recíproca entre o panteísmo poético – manifesto na figura dos deuses antigos – e o monoteísmo – ligado à figura do Cristo. No fragmento de *Pólen*, essa contradição será resolvida por uma interação recíproca entre ambos. O autor afirma que ela será possível “se se faz do mediador monoteístico o mediador do mundo intermediário do panteísmo, e como que se centra este através dele, de modo que ambos, embora de maneira diferente, tornam necessários um ao outro”.<sup>568</sup> Tomando aqui o enteísmo pelo Cristianismo – a forma como ele vem a se apresentar no contexto de sua obra –, o esforço de conciliação de Novalis consiste em considerar Cristo enquanto o mediador central, a partir do qual emanam as possibilidades de mediação, embora tal possibilidade não se resuma à sua figura. Assim, os diversos mediadores poéticos têm sua consistência própria, ao mesmo tempo em que são compreendidos como uma ampliação do mediador central: nessa interpretação poética do Cristianismo, cuja forma histórica é apresentada em *Cristandade ou Europa*, seu caráter

---

<sup>566</sup> ZANUCCHI, Mario. *Novalis – Poesie und Geschichtlichkeit: Die Poetik Friedrich von Hardenbergs*. München: Paderborn, 2006, p. 365.

<sup>567</sup> “So wie Monotheism im Gegentheil den Glauben bezeichnet, daß es nur Ein solches Organ in der Welt für uns gebe, das allein der Idee eines Mittlers angemessen sey, und wodurch Gott allein sich vernehmen lasse, welches ich also zu wählen durch mich selbst genöthigt werde: denn ohnedem würde der Monotheism nicht wahre Religion seyn”. NOVALIS, *Blüthenstaub*, *op. cit.*, II, fr. 74, p. 259 [76].

<sup>568</sup> “(...) so läßt sich doch ihre Vereinigung bewerkstelligen, wenn man den monotheistischen Mittler zum Mittler der Mittelwelt des Pantheism macht, und diese gleichsam durch ihn centrirt, so daß beyde einander jedoch auf verschiedene Weise nothwendig machen”. NOVALIS, *Blüthenstaub*, *op. cit.*, II, fr. 74, p. 259 [76].

monoteístico é atravessado pela multiplicidade proporcionada pelo panteísmo, de modo a conservar a riqueza de possibilidades da mediação da divindade.<sup>569</sup>

A teoria da mediação encontra-se inteiramente ligada ao caminho seguido pelo pensamento de Novalis desde os *Estudos sobre Fichte*. As referências a Deus e à divindade, presentes no fragmento de *Polén*, devem ser compreendidas no interior daquele programa filosófico já anunciado nos *Estudos*: “Spinoza elevou-se até a natureza – Fichte até o eu, ou a pessoa. Eu [me elevei] até a tese de Deus”.<sup>570</sup> O jogo apresentado nessa série de fragmentos entre os três termos, Deus, natureza e pessoa (ou eu), aponta exatamente para o problema da relação entre eles, a partir do qual surge a ideia de mediação: “Deus é tese absoluta, antítese e síntese – na medida em que isso se refere à esfera. Natureza é igualmente tese, antítese e síntese – mas todos os três de modo relativo – aqui o último [a síntese] enquanto *medium* – limite. Eu – *idem* mas apenas de um outro modo. Estas duas relações esgotam tudo – elas são imediatamente condicionadas”. Deus surge então como a unidade absoluta e incondicionada de tese, antítese e síntese, enquanto natureza e eu são condicionados de algum modo. Cria-se a partir disso uma cadeia de condicionamentos, que já apresenta um esboço do que viria a ser a noção de mediação: “A natureza é, enquanto síntese, somente condicionada pelo incondicionado /Deus/, ou absolutamente relativa. Enquanto antítese, pela pessoa, isto é, condicionada somente pelo absolutamente relativo. Enquanto tese, condicionada por ambos ao mesmo tempo – por Deus e pelo eu”.<sup>571</sup> Dessa forma, em Novalis a teoria da mediação surge a partir de sua recepção própria do pensamento de Fichte e Spinoza, diante dos quais ele procura uma via filosófica original. Do ponto de vista do eu, a concepção de Novalis evolui já no interior dos *Estudos* para uma ideia de mediação que parte do conceito fichteano de imaginação, clareando o fato de que, mais tarde em *Pólen*, o conceito poético de religião tenha como base exatamente a noção de imaginação criadora, a partir da qual se constitui a realidade: “Egoidade ou a força produtiva da imaginação, o *oscilar* – determina, produz os extremos entre os quais ocorre a oscilação – Ele [o oscilar] é uma ilusão, mas apenas no domínio do entendimento comum. Caso contrário, ele é algo inteiramente real, pois o oscilar, sua causa, é

<sup>569</sup> ZANUCCHI, *Novalis – Poesie und Geschichtlichkeit*, op. cit., p. 366.

<sup>570</sup> NOVALIS, *Fichte-Studien*, op. cit., II, fr. 151, p. 63.

<sup>571</sup> Gott ist absolute These, Antithese und Synthese – insofern diese Sphäre bedeutet. Natur ist ebenfalls These, Antithese und Synthese – aber alles dreyes relativ – letzteres hier, als Medium – Gränze. Ich – idem nur auf eine andre Art. Diese beyden Relationen erschöpfen alle – sie sind unmittelbar bedingt. Die Natur ist, als Synthese, vom Unbedingten /Gott/ allein bedingt, oder absolut relativ, als Antithese, von der Person, i. e. vom absolut relativen allein bedingt – als These von beyden zugleich bedingt – von Gott und von Ich. NOVALIS, *Fichte-Studien*, op. cit., II, fr. 144, p. 62.

a fonte, a mãe de toda a realidade, a realidade mesma”.<sup>572</sup> Tanto aqui como em *Pólen*, o ponto central para Novalis, como ele irá afirmar no fragmento seguinte, é a relação da consciência com o misterioso ser das coisas, ou a via pela qual o eu se relaciona com a divindade.

A teoria do Estado e da sociedade formulada por Novalis se enraíza na teoria do mediador. Nesta, revela-se a chave interpretativa para compreender aquilo que, mais tarde, ele chamará de Estado poético, ou o modo de articulação da vida comum a partir da primazia do elemento poético. A questão política foi uma preocupação central em grande parte de seus escritos, tendo sido sempre abordada a partir do imperativo estético-hermenêutico que caracteriza o pensamento romântico.<sup>573</sup> Em sua teoria do Estado, Novalis introduz o traço fundamental do panteísmo, que é a presença múltipla de mediadores, de modo a estabelecer o cidadão do Estado como aquele que possui a capacidade de dar vida ao todo, isto é, ao contrário da fragmentação isolada do indivíduo, o *cidadão* manifesta em sua singularidade a presença da totalidade, o brilho do “gênio do Estado”:

A doutrina do mediador admite aplicação na política. (...) Aquilo que vale lá, vale aqui. Aqui, a proposição fisiológica é inversa – Quanto mais cheios de espírito e vivos são os membros – tanto mais vivo e pessoal é o Estado. O *gênio do Estado* brilha a partir de cada autêntico cidadão do Estado – assim como em uma comunidade religiosa o Deus pessoal como que se revela em mil formas. O Estado e Deus, assim como todo ser espiritual, não aparece *singularmente*, mas em mil formas diversas – Deus aparece *totalmente* apenas de modo panteístico – e apenas no panteísmo Deus está por toda parte *totalmente*, em cada coisa singular.<sup>574</sup>

Aquilo que determina a essência e a finalidade do Estado não é, pois, a satisfação dos interesses privados e egoístas dos indivíduos, como em *Fé e Amor* ele viria a criticar no Estado-fábrica oriundo de certa concepção iluminista, ou a submissão de toda singularidade aos

---

<sup>572</sup> “Ichheit oder productive Imaginationskraft, das Schweben – bestimmt, producirt die Extreme, das wozwischen geschwebt wird – Dieses ist eine Täuschung, aber nur im Gebiete des gemeinen Verstandes. Sonst ist es etwas durchaus Reales, denn das Schweben, seine Ursache, ist der Quell, die Mater aller Realität, die Realität selbst”. NOVALIS, *Fichte-Studien*, *op. cit.*, II, fr. 555, p. 177.

<sup>573</sup> A presença privilegiada da questão política nos escritos de Novalis, como *Fé e Amor* e *Cristandade ou Europa*, levou autores como Beiser a considerá-lo o “pensador político” do Romantismo. De fato, a recepção política do Primeiro Romantismo se deu principalmente a partir da obra de Novalis. Cf. BEISER, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, *op. cit.*, p. 222.

<sup>574</sup> “Der Lehre von Mittler leidet Anwendung auf die Politik. (...) Was dort gilt, gilt hier. Hier ist der physiologische Satz umgekehrt – Je geistvoller und lebendiger die Glieder sind – desto lebendiger, persönlicher ist der Staat. Aus jedem ächten Staatsbürger leuchtet der Genius des Staats hervor – so wie in einer religiösen Gemeinschaft ein persönlicher Gott gleichsam in tausend Gestalten sich offenbart. Der Staat und Gott, so wie jedes geistige Wesen erscheint nicht einzeln, sondern in tausend, mannichfaltigen Gestalten – nur panthéistisch erscheint Gott ganz – und nur im Panthéismus ist Gott ganz überall, in jedem Einzelnen”. NOVALIS, *Das Allgemeine Brouillon*, *op. cit.*, II, fr. 398, p. 549.

desígnios abstratos da razão de Estado do Leviatã. Neste último caso, especialmente, a concessão de toda legitimidade à máquina estatal nos levaria necessariamente a considerá-la, se levarmos em conta o fragmento de *Pólen* sobre a mediação, não como expressão de um mediador, mas enquanto *idolatria*, na medida em que a estrutura do Estado não seria considerada um termo médio, um órgão da divindade, mas enquanto o próprio Deus. Da mesma forma como, no *Programa de sistema*, esse conceito de Estado era descrito como um ente privado da ideia, como uma máquina que não é permeada pela ideia de liberdade, também aqui a primazia do todo sobre o singular levaria à idolatria que vê na estrutura política uma objetividade fechada em si e que apenas administra os interesses dos cidadãos, como em uma relação de causa e efeito. Rechaçando justamente essa concepção, Novalis considera que o “gênio do Estado” brilha a partir de cada autêntico cidadão, ou, dito de outro modo, que o fundamental não é o Estado enquanto estrutura *singular*, enquanto o todo separado de seus membros, mas o modo através do qual ele surge na articulação destes membros, em suas “mil formas diversas”. A totalidade só é admitida na medida em que se a considera em sua manifestação em cada coisa singular, em que cada cidadão é, ele mesmo, um mediador que é órgão do elemento político, ou que potencialmente carrega em si tal elemento. Por isso, a analogia com a comunidade religiosa é particularmente importante nessa passagem, pois a marca da comunidade religiosa é a identificação entre o ideal religioso e a forma de vida adotada por cada um de seus membros. A unidade da vida comum surge da forma de vida religiosa, da orientação por um ideal que não é externamente imposto, mas que contém em seu próprio fundamento a exigência de comunhão dos homens: se o ideal religioso determina a vida, é necessário que a vida se dê em união com o outro que também se deixa determinar pelo ideal, e somente a partir disso surge a ligação da vida comum. Assim, nessa concepção de comunidade religiosa – que nessa passagem serve de paradigma para a comunidade política –, Deus “como que se revela em mil formas”, já que cada um dos membros da comunidade vive segundo a ideia que orienta a própria comunidade, isto é, cada qual deixa emergir em sua própria vida uma faceta da divindade e, por isso, é mediador desta.

Ao mesmo tempo, voltando-se para a comunidade política, Novalis observa que a teoria da mediação implica necessariamente a relação com o Outro. Se cada um dos membros da comunidade é apenas mediador da totalidade, se esta se apresenta a cada vez em uma de suas facetas, então nenhuma mediação esgota em si a totalidade, mas deve ser complementada a cada

vez por uma outra mediação, de modo a enriquecer a manifestação do todo. Dito de outro modo e com maior clareza: nenhum homem esgota em si a essência da comunidade política, mas a própria fundação desta depende da articulação do homem com seu próximo, do “eu” com um “tu”. A aproximação da totalidade depende da relação entre “eu” e “tu”:

Assim, para o grande eu, o eu habitual e o tu habitual são apenas suplementos. Todo tu é um suplemento do grande eu. Nós não somos de modo algum o eu – mas nós podemos e devemos nos tornar eu. Nós somos o gérmen para o tornar-se eu. Nós devemos transformar tudo em um tu – em um segundo eu – e apenas por meio disso nos tornamos nós mesmos o grande eu – que é *um* e tudo ao mesmo tempo.<sup>575</sup>

Novalis retoma aqui, a partir de sua recepção crítica da filosofia de Fichte, a distinção feita entre eu empírico e eu absoluto – que é aqui chamado de “grande eu” –, agora introduzida na filosofia política e do Estado. Não há a identificação do eu absoluto com o empírico, na medida em que a todo eu empírico contrapõe-se um não-eu, que aqui é visto como o tu.<sup>576</sup> O eu absoluto surge então como o ideal de unidade que orienta um esforço contínuo de aproximação. Se o eu absoluto nunca se apresenta totalmente ao eu empírico, mas mostra-se nas facetas de suas mil formas diversas, é necessário então que o eu empírico esteja sempre em relação com o tu, isto é, que na comunidade política haja uma constante complementação entre cada um dos pontos de vista (a princípio) limitados, ou uma relação essencial entre seus membros, com vistas à unidade. Assim como a formação implica para os românticos a relação entre os homens, também na questão política é somente através do Outro que podemos nos aproximar da totalidade. A constituição da vida comum se apoia fundamentalmente nessa relação, pois a unidade é uma decorrência direta da articulação entre eu e tu. Dessa forma, conceitos políticos como o de povo jamais serão apresentados como conceitos “fechados”, mas sempre segundo a ideia de uma contínua formação: “O povo é uma ideia. Devemos tornar-nos um povo. Um homem perfeito é um pequeno povo. Genuína popularidade é o alvo supremo do homem”.<sup>577</sup>

No interior da filosofia política de Novalis, a ideia de Estado poético aparece em contraposição à concepção de Estado máquina, o Estado artificial que, como vimos, tem por

<sup>575</sup> “So ist für das große Ich, das gewöhnliche Ich und das gewöhnliche Du nur Supplemente. Jedes Du ist ein Supplement zum großen Ich. Wir sind gar nicht Ich – wir können und sollen aber Ich werden. Wir sind Keime zum Ich werden. Wir sollen alles in ein Du – in ein zweytes Ich verwandeln – nur dadurch erheben wir uns selbst zum Großen Ich – das Eins und Alles zugleich ist”. NOVALIS, *Das Allgemeine Brouillon*, *op. cit.*, II, fr. 398, p. 549.

<sup>576</sup> Cf. essa identificação em: NOVALIS, *Das Allgemeine Brouillon*, *op. cit.*, II, fr. 338, p. 536.

<sup>577</sup> “Das Volk ist eine Idee. Wir sollen ein Volk werden. Ein vollkommener Mensch ist ein kleines Volk. Ächte Popularität ist das höchste Ziel des Menschen”. NOVALIS, *Blüthenstaub*, *op. cit.*, II, fr. 49, p. 247 [62].

princípio de ligação o interesse pessoal ou o egoísmo. Se neste vigora a metáfora mecânica, a relação de causa e efeito entre as partes e o todo, prevalece naquele a forma orgânica, como um “ser vivo, autônomo”. Aquilo que caracteriza o Estado poético é o fato de que ele é atravessado pelo Espírito, de que em cada um de seus membros se faz presente a própria totalidade, isto é, sua essência se constitui a partir da relação fluida entre o todo e as partes:

O Espírito é sempre poético. O Estado poético – é o Estado verdadeiro, perfeito. Um Estado muito rico de espírito torna-se por si mesmo poético – Quanto mais espírito e trânsito espiritual há no Estado, tanto mais ele se aproximará do poético – quanto mais alegremente cada qual, dentro dele, limitará, por amor ao belo, grande indivíduo, suas pretensões e quererá fazer os necessários sacrifícios – tanto menos o Estado precisará disso – tanto mais semelhante será o espírito do Estado ao espírito de um homem individual modelar – que pronunciou para sempre uma única lei – Sê tão bom e poético, quanto possível.<sup>578</sup>

Essa passagem segue o mesmo movimento do fragmento citado anteriormente, mas agora não do ponto de vista da relação entre eu e tu em face do eu absoluto, mas da própria constituição do Estado formado a partir dela. O Estado é aqui descrito como o grande indivíduo, ou o “místico indivíduo-Estado”, como Novalis se referirá a ele em outra passagem<sup>579</sup>, cuja perfeição é análoga ao espírito de um homem individual modelar. Evidentemente, a noção de individualidade não deve ser aqui compreendida como uma referência ao individualismo burguês, reiteradamente criticado por Novalis, mas segundo o ideal de formação: indivíduo é o termo utilizado pelos românticos para se referirem a um ente em contínua elevação, isto é, que, embora finito, projeta-se constantemente em direção ao infinito, que não é completo, mas que se encontra determinado

<sup>578</sup> “Der Geist ist jederzeit poëtisch. Der poëtische Staat – ist der wahrhafte, vollkommne Staat. Ein sehr geistvoller Staat wird von selbst poëtisch seyn – Je mehr Geist, und geistiges Verkehr im Staat ist, desto mehr wird er sich dem poëtischen nähern – desto freudiger wird jeder darinn aus Liebe zu dem Schönen, großen Individuo, seine Ansprüche beschränken und die nöthigen Aufopferungen machen wollen – desto weniger wird der Staat es bedürfen – desto ähnlicher wird der Geist des Staats, dem Geiste eines Einzelnen musterhaften Menschen seyn – der nur ein einziges Gesetz auf immer ausgesprochen hat – Sey so gut und poëtisch, als möglich”. NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). *Vermischte Bemerkungen*. In: MÄHL, Hans-Joachim (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band II)*: Das philosophisch-theoretische Werk. München: Carl Hanser Verlag, 1978, fr. 122, p. 282 [101-103].

<sup>579</sup> NOVALIS, *Blüthenstaub*, *op. cit.*, II, fr. 65, p. 253 [70]. Segundo Balmes, em seu comentário a essa passagem, o uso do termo “místico” para adjetivar o Estado tem um objetivo específico na filosofia política de Novalis: “O uso do adjetivo ‘místico’ com o significado de um nexa espiritual invisível, que antes de tudo forma um grupo de homens em uma unidade, é utilizado desde a Idade-Média para o conceito de igreja (*corpus Christi mysticum*) e é transposto pela primeira vez para o Estado mundano por Vicent de Beauvais por volta de 1250; essa designação ocorre ainda em textos sobre o direito natural do início da Idade Moderna (Molina, Suarez) e então retrocede no conceito mecânico de Estado do Iluminismo. (...) O emprego da palavra por Novalis marca, com isso, seu distanciamento da teoria do Estado do Iluminismo”. NOVALIS, *Kommentar von H. J. Balmes*, *op. cit.*, III, p. 357.

por um movimento de aperfeiçoamento.<sup>580</sup> Nesse sentido, a aproximação do poético corresponde ao ideal do próprio Estado enquanto indivíduo, e tal ideal consiste na plenitude espiritual de seus membros ou, dito de outro modo, na articulação de seus membros entre si enquanto mediadores da totalidade, do “gênio do Estado”. No Estado poético, prevalece a perfeita comunidade de finito e infinito no todo e em cada parte singular.

A solução poética introduzida por Novalis para a fundação do Estado tanto deixa ecoar o Estado estético apresentado por Schiller ao final de *A educação estética do homem numa série de cartas* – no interior do qual prevalece nas relações humanas o livre jogo do “dar liberdade através da liberdade –, quanto encontra-se em sintonia com a filosofia do Espírito em bases estéticas apresentada no *Programa de sistema*. A partir de uma influência comum da terceira crítica kantiana e da filosofia de Fichte, o elemento poético passa então a deter a primazia no modo como se articula o projeto de vida comum, seja como Estado estético e poético, seja como mitologia da razão. Segundo Manfred Frank – em sua interpretação do *Programa de Sistema*, mas que também esclarece a perspectiva poética da filosofia política de Novalis –, a primazia da arte neste caso tem a ver com sua relação intrínseca com a liberdade. Toda obra de arte é uma obra da liberdade, pois apenas um ser livre pode criar uma obra de arte. Ao mesmo tempo, a arte articula em si razão prática e razão teórica. “Aquilo que é criado por meio da liberdade é uma exposição imediata da ideia de autoatividade – e portanto de um fim da razão”. Nesse sentido, todo produto da arte é prático. Contudo, ele é também teórico, na medida em que “traz à intuição a ideia de bem – a liberdade absoluta”, fazendo dessa ideia portanto um objeto da apreensão teórica.<sup>581</sup> Assim, o paradigma da criação artística, em virtude de sua ligação com a ideia de liberdade, pode e deve ser estendido a outras obras do espírito humano, passando então a determinar o projeto político e a concepção de Estado preconizados por esta geração.

---

<sup>580</sup> Em um fragmento posterior (mas também em várias outras passagens), Novalis se refere ao indivíduo nessa sua relação com o todo que o constitui enquanto tal. É também e principalmente pelo fato de que justamente a poesia promove essa relação que ela ocupa uma posição central no pensamento romântico: “A poesia eleva cada indivíduo através de uma ligação específico com o todo restante. (...) Assim como a filosofia, através de sistema e Estado, *reforça as forças* do indivíduo com as forças da humanidade e do todo cósmico, faz do todo o órgão do indivíduo e do indivíduo o órgão do todo. – Assim a poesia, a respeito da *vida*. O indivíduo vive no todo e o todo no indivíduo. Através da poesia nasce a suprema simpatia e coatividade, a mais íntima *comunidade* de finito e infinito”. NOVALIS, *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen*, *op.cit.*, II, fr. 31, p. 322 [121]. Também Friedrich Schlegel: “Os indivíduos estão aí para expor o todo. O indivíduo é portanto infinito, porque ele deve expor o infinito”. SCHLEGEL, *Vorlesung über Transzendentalphilosophie*, *op. cit.*, XII, p. 39.

<sup>581</sup> “Was durch die Freiheit geschaffen ist, ist aber unmittelbare Darstellung der Idee von Selbsttätigkeit – und also eines Vernunftzweckes. (...) Es ist zugleich auch theoretisch, da es die Idee der Güte – der absoluten Freiheit – zur Anschauung bringt”. FRANK, *Der kommende Gott*, *op. cit.*, p. 184.

Entretanto, ao contrário dos dois outros autores, prevaleceu no pensamento político de Novalis, ao lado dessa primazia do poético enquanto modo de articulação da vida comum, sua defesa da monarquia como elemento do ideal de Estado. Se na teoria da mediação ele buscava uma conciliação entre o princípio panteísta e o princípio enteísta, entre a ampliação do órgão mediador e sua exclusividade em um único órgão, era um caminho necessário para a sua filosofia do Estado o projeto de conciliação entre o republicanismo e a monarquia. O monarca torna-se então “representante do Estado” ou o “mediador do Estado”<sup>582</sup>.

Essa apreciação da monarquia encontrou sua forma mais acabada no conjunto de fragmentos intitulado *Fé e amor*, explicitamente dedicado aos monarcas prussianos da época. Os fragmentos são uma expressão da crise de legitimidade da ordem no ambiente revolucionário da virada do século, frente à qual Novalis buscou uma saída com sua interpretação poética da monarquia. O monarca é então descrito como um mediador central, a partir do qual se expande o princípio poético. Assim, nessa integração da arte com a política, o soberano também é considerado como um artista: “O verdadeiro príncipe é o artista dos artistas; isto é, ele é o diretor dos artistas. Todo homem deveria ser artista. Tudo pode tornar-se uma bela arte”.<sup>583</sup> Assim como a poesia eleva o homem acima de si mesmo e estabelece a comunidade do indivíduo com o infinito, fazendo dele um órgão do todo, também o monarca, enquanto artista, conserva em si o princípio de vida do Estado: a partir de sua mediação, ele vivifica cada um dos cidadãos, assumindo uma função simbólica que Novalis considera fundamental para a unidade da vida comum. “O rei é o puro princípio de vida do Estado; ele é exatamente o mesmo que o sol no sistema solar. Portanto, a vida suprema no Estado, a atmosfera de luz, é de início gerada em torno ao princípio de vida”, dirá Novalis. Em razão de sua posição como princípio de vida, o rei atua sobre os cidadãos como um estímulo de vivificação: “Este [o princípio de vida] encontra-se enterrado em maior ou menor medida como minério em cada um dos cidadãos do Estado. Assim, as expressões do cidadão próximo ao rei serão brilhantes, e tão poéticas quanto possível, ou expressão da vivificação suprema”.<sup>584</sup>

<sup>582</sup> NOVALIS, *Das Allgemeine Brouillon*, *op. cit.*, II, fr. 398, p. 549.

<sup>583</sup> “Ein wahrhafter Fürst ist der Künstler der Künstler; das ist, der Director der Künstler. Jeder Mensch sollte Künstler seyn. Alles kann zur schönen Kunst werden”. NOVALIS, *Glauben und Liebe*, *op. cit.*, II, fr. 39, p. 303.

<sup>584</sup> “Der König ist das gediegene Lebensprinzip des Staats; ganz dasselbe, was die Sonne im Planetensystem ist. Zunächst um das Lebensprinzip her, erzeugt sich mithin das höchste Leben im Staate, die Lichtatmosphäre. Mehr oder weniger vererzt ist es in jedem Staatsbürger. Die Äußerungen des Staatsbürgers in der Nähe des Königs werden daher glänzend, und so poetisch als möglich, oder Ausdruck der höchsten Belebung seyn”. NOVALIS, *Glauben und Liebe*, *op. cit.*, II, fr. 17, p. 293-294.

Dessa forma, o monarca incorpora um princípio simbólico, que diz respeito à vivificação do Estado e de seus cidadãos, e que se encontra em sintonia com a ideia de mediação exposta anteriormente em *Pólen*. Novalis não defende, contudo, uma monarquia absoluta, ou mesmo um despotismo esclarecido (que ele já havia criticado no fragmento sobre o Estado-fábrica): sua intenção é, antes de tudo, conservar na vida política a comunidade entre finito e infinito, característica da poesia, e justamente por isso ele considera a figura do rei como o símbolo necessário para tal articulação do Estado. Se o monarca é o mediador enteístico, o princípio de vida a partir do qual tudo pode ser vivificado, é necessário da mesma forma a conservação do princípio panteístico, de modo que cada membro, isto é, cada cidadão se mantenha também enquanto uma esfera autônoma, como um mediador em potencial. Por isso, a monarquia deve necessariamente estar ligada à república, como ele afirma em *Fé e amor*:

Chegará um tempo, e em breve, em que estaremos em geral convencidos de que não pode existir rei sem república, e nem república sem rei, de que ambos são tão indivisíveis como corpo e alma, e que um rei sem república, ou uma república sem rei, são apenas palavras sem significado. Por isso, com uma autêntica república sempre surgiu ao mesmo tempo um rei, e com um rei autêntico, ao mesmo tempo uma república. O rei autêntico será a república, e a autêntica república será o rei.<sup>585</sup>

O ideal de Estado novaliano corresponde, assim, a uma unificação entre república e rei, que se impõe enquanto tarefa. Para ele, somente nesta forma de Estado é possível garantir a subsistência do elemento poético como condutor da vida comum. Dito de outro modo, o Estado poético é aquele que serve à formação do homem segundo o princípio da poesia, que Novalis expressou no seguinte fragmento: “A poesia reina e impera com dor e céciga – com prazer e desprazer – erro e verdade – saúde e doença – Mescla tudo para seu grande fim dos fins – a elevação do homem acima de si mesmo”.<sup>586</sup>

---

<sup>585</sup> “Es wird eine Zeit kommen und das bald, wo man allgemein überzeugt seyn wird, daß kein König ohne Republik, und keine Republik ohne König bestehn könne, daß beide so untheilbar sind, wie Körper und Seele, und daß ein König ohne Republik, und eine Republik ohne König, nur Worte ohne Bedeutung sind. Daher entstand mit einer ächten Republik immer ein König zugleich, und mit einem ächten König eine Republik zugleich. Der ächte König wird Republik, die ächte Republik König seyn”. NOVALIS, Glauben und Liebe, *op. cit.*, II, fr. 22, p. 296.

<sup>586</sup> “Die Poësie schaltet und waltet Schmerz und Kitzel – mit Lust und Unlust – Irrthum und Wahrheit – Gesundheit und Kranckheit – Sie mischt alles zu ihrem großen Zweck der Zwecke – der *Erhebung des Menschen über sich selbst*”. NOVALIS, Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen, *op.cit.*, II, fr. 42, p. 324 [123].

### 3.4. Visão poética como projeto político

Se nos fragmentos apresentados na seção passada Novalis se preocupa com a constituição do Estado a partir do princípio poético, se o que ali se encontra em jogo é a relação entre finito e infinito na vida política a partir da teoria da mediação, em um de seus últimos escritos antes de sua morte prematura ele se ocupará da presença da poesia, compreendida em sua ligação íntima com a religião, no interior da vida dos povos, ou como uma chave de leitura para o passado e uma projeção de futuro do Ocidente. Neste escrito, intitulado *Cristandade ou Europa*, Novalis busca articular o pensamento poético formulado desde seus primeiros textos com uma interpretação própria da história, de modo a detectar as potencialidades do presente para o projeto político que ele busca anunciar.

Embora o texto se apresente em uma relação de continuidade com o caminho intelectual percorrido por Novalis até o momento, é impossível desconsiderar o contexto histórico no qual ele foi escrito. Como afirma Frederick Beiser, *Cristandade ou Europa* é fruto de sua percepção da catástrofe política iminente que se avizinhava.<sup>587</sup> Para além do Terror de Robespierre no início dos anos 1790, a situação política europeia era cada vez mais grave: no início de 1798, o Diretório iniciou sua intervenção na Itália. Roma foi saqueada, o Papa Pio VI foi preso e faleceu pouco depois em uma prisão na França e o Vaticano foi declarado uma república. A Igreja Católica parecia sucumbir diante da fúria revolucionária. Ao mesmo tempo, a Revolução tomava um rumo cada vez mais drástico na França, sem mostrar quaisquer sinais de conclusão. Um após o outro, os governos se sucediam em uma constante crise, e apenas uma ditadura parecia poder assegurar a ordem e a estabilidade. Assim, em outubro de 1799, no mesmo período da redação do texto por Novalis, Napoleão retornou do Egito, derrubando o Diretório no fatídico dia 18 de brumário e colocando um fim aos sonhos republicanos. Neste mesmo ano, com a nova união das monarquias austríaca e russa, a Europa estava de novo em guerra. Frente a esta situação dramática, *Cristandade ou Europa* surgia como o primeiro ensaio do plano de uma obra política maior, contendo discursos dirigidos a Bonaparte, aos príncipes, ao povo europeu e ao novo século, e que não chegou a ser escrita em razão da morte do autor.<sup>588</sup>

<sup>587</sup> BEISER, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, op. cit., p. 273.

<sup>588</sup> BEISER, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, op. cit., p. 274. Esse projeto é relatado por Novalis em uma carta a Friedrich Schlegel de 31 de janeiro de 1800: “O *Europa* [i. é, o texto de *Cristandade ou Europa*] me foi devolvido – tenho com isso outras ideias – Ele pode, com algumas modificações, sair junto a alguns outros discursos públicos, e ser impresso com estes separadamente. A eloquência também tem de ser cuidada e a matéria é

Trata-se, portanto, não somente de um escrito teórico, mas de um texto que se pretende de “intervenção”. É certo que os fragmentos de *Fé e amor* tinham já um claro direcionamento político, na medida em que eram explicitamente dedicados aos atores políticos da Prússia de então. Dessa forma, ao contrário da “política superior” pensada por Friedrich Schlegel, na qual a atividade do artista era circunscrita à formação e a autonomia da arte era garantida através de seu “discurso republicano”, os fragmentos políticos de Novalis – ou “filosofemas místico-políticos”, como ele os chama em *Fé e amor* – articulavam *diretamente* a atividade artística e a política. Ele buscou justificar seus filosofemas do seguinte modo: “Um entusiasta [*Begeisterter*] manifesta sua vida superior em todas as suas funções; portanto, ele também filosofa, e ainda de modo mais vivo que o habitual, mais *poeticamente*. Este tom profundo também pertence à sinfonia de suas forças e órgãos. Mas não ganha o universal através da relação com individual, e o individual através de suas relações com o universal?”<sup>589</sup> Assim, para o entusiasta que articula constantemente o universal e o individual, sua vida superior é como um centro que se expande em todas as direções, e que por isso toca também o mundo político, de modo a despertar diretamente nele sua tendência ao infinito. Novalis se refere ainda aos fragmentos como uma expressão mística, cuja finalidade é o estímulo do pensamento: eles carregam em si uma verdade ancestral (*uralt*), envolta em uma expressão nova. Ao mesmo tempo, o anúncio dessa verdade deve ser feito em uma forma adequada a ela, e por isso os fragmentos são escritos em uma linguagem de tropos e enigmas, como que dirigida apenas aos poucos que devem compreendê-los.<sup>590</sup> Todas essas considerações metalinguísticas de Novalis buscam esclarecer a intenção do próprio texto, articulá-lo com aquilo que Novalis vislumbrou anteriormente como o característico do próprio ato de romantizar: a condução do finito ao infinito, do conhecido ao desconhecido, do comum ao elevado – a potenciação qualitativa –, agora em meio ao domínio do político. Também os fragmentos de *Fé e amor* são vistos como ricas sementes dirigidas a um solo pobre, indigente. A

---

esplêndida, por exemplo, discursos a Bonaparte, aos príncipes, ao povo europeu, para a poesia, contra a moral, ao novo século”. NOVALIS, Briefe von Novalis. Brief an Fridrich Schlegel (31. 01. 1800), *op. cit.*, I, p. 727.

<sup>589</sup> “Ein Begeisterter äußert sein höheres Leben in allen seinen Functionen; also philosophirt er auch, und zwar lebhafter als gewöhnlich, poetischer. Auch dieser tiefe Ton gehört in die Symphonie seiner Kräfte, und Organe. Gewinnt aber nicht das Allgemeine durch individuelle, das Individuelle durch allgemeine Beziehungen?” NOVALIS, Glauben und Liebe, *op. cit.*, II, fr. 5, p. 291.

<sup>590</sup> NOVALIS, Glauben und Liebe, *op. cit.*, II, fr. 3, 1, p. 290.

metáfora que os designa é muito próxima à de *Pólen*: “Que sejam soltas as libélulas; elas são *estranhas* inocentes, que alegres seguem astros gêmeos, com presentes, para cá”.<sup>591</sup>

Contudo, tais libélulas não deixaram de ser criticadas no interior da própria constelação romântica em virtude de seu conteúdo polêmico, e tampouco obtiveram a recepção esperada de seus destinatários.<sup>592</sup> Se para Schlegel o artista não pode querer governar ou servir, se diante da vida política, do Estado e dos governantes, tudo o que ele pode fazer é formar e apenas formar, era então inevitável que ele censurasse Novalis por sua incursão direta na política. Isso fica claro na referência implícita em uma passagem de *Ideias*: “Você não deve desperdiçar fé e amor com o mundo político, mas sacrificar, no mundo divino da ciência e da arte, aquilo que lhe é mais íntimo no rio de fogo sagrado da formação eterna”.<sup>593</sup> Ainda que nas anotações a *Ideias* Novalis tivesse afirmado que seguiria o conselho do amigo, um ano depois ele voltou a tratar das questões políticas em *Cristandade ou Europa*. Contudo, se a muitos esta atitude parece uma simples desobediência ao conselho do amigo<sup>594</sup>, é preciso ver a diferença fundamental entre os dois textos: enquanto *Fé e amor* se dirige diretamente aos atores políticos da época, buscando romantizar (no sentido próprio deste termo) as relações políticas, *Cristandade ou Europa* encontra-se muito mais direcionado a uma interpretação da história e a uma abertura de futuro, sob a forma de um projeto político. E embora, como veremos, o texto esteja repleto de referências ao Catolicismo e valorize o passado da Idade Média, aquilo que se abre neste projeto deve ser compreendido no interior do ideal romântico de formação, a partir de sua concepção de história e no contexto de seu conceito de religião.

<sup>591</sup> “Laßt die Libellen ziehn; unschuldige *Fremdlinge* sind es / Folgen dem Doppelgestirn froh, mit Geschenken, hieher”. NOVALIS, *Glauben und Liebe*, *op. cit.*, II, fr. 6, p. 291.

<sup>592</sup> Frente à reação decepcionante do rei Frederico Guilherme III, Friedrich Schlegel relatou a Novalis a seguinte anedota: “O rei leu *Fé e amor*, mas não compreendeu, e por isso ordenou ao tenente-coronel Köckeritz que o lesse. Mas visto que este também não o compreendeu, ele pediu o conselho do conselheiro-consistorial Niemeyer. Este também não o compreendeu, ficando então indignado e opinando que devia ter sido certamente escrito por um dos dois Schlegels. Para ele, como para outros filisteus, é um axioma: aquilo que não se compreendeu, um Schlegel escreveu. Então, tu saberás tomar para ti, a partir destas duas páginas, o verdadeiro e o correto, e a filosofia pode sempre decretar, como um sinal de aprovação do rei, que ele tenha ao menos tomado *seriamente* em consideração suas propostas. A partir disso, é evidente que a mediocridade literária e intelectual do espírito real é apenas casual. Mas sem dúvida, com uma escola tão boa, em breve ela poderá se tornar algo permanente”. NOVALIS, *Kommentar von H. J. Balme*, *op. cit.*, III, p. 376.

<sup>593</sup> “Nicht in die politische Welt verschleudere du Glauben und Liebe, aber in der göttlichen Welt der Wissenschaft und der Kunst opfre dein Innerstes in den heiligen Feuerstrom ewiger Bildung”. SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 106, p. 266 [157].

<sup>594</sup> BEISER, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, *op. cit.*, p. 273.

Assim, é preciso antes de tudo buscar uma compreensão preliminar do que se encontra em jogo para Novalis ao se falar em história e religião, para somente então passar propriamente à interpretação do texto em suas implicações políticas. Se a questão da *história* está implicitamente presente desde os fragmentos iniciais sobre temporalidade, é nos escritos tardios que este conceito ganhará um crescente protagonismo. A história não tem para ele o sentido de uma mera lida “científica” com o passado, enquanto uma análise e interpretação dos fatos empiricamente constatados, mas se apresenta muito mais na articulação entre passado, presente e futuro. O conceito de história novaliano surge como uma interpretação da temporalidade que advém, em última instância, de suas considerações filosóficas iniciais sobre a estrutura da consciência.

Com isso, neste conceito ganha importância o sentido para o futuro, como ele afirma em um fragmento tardio: “O *autêntico* sentido *histórico* é o profético. Sentido visionário – explicável a partir da *profunda e infinita conexão* de todo o mundo”.<sup>595</sup> Na medida em que o mundo se apresenta como uma conexão total das dimensões temporais, também o futuro faz parte do sentido histórico, enquanto um senso profético ou visionário que é despertado a partir desta própria conexão. Isso não significa, claro, uma capacidade de adivinhação dos fatos futuros, algo como uma habilidade mística daquele que possui o sentido histórico, e sim uma projeção de sentido e de finalidade que compõe a dimensão ideal do mundo. Para Novalis, coerentemente com as dimensões temporais da consciência – a recordação do passado e o pressentimento do futuro –, também o mundo é constituído pelo enlace entre passado e futuro:

O mundo é um sistema de pressupostos necessários – um passado, um *ante* de tipo próprio – talvez nossa eternidade *a parte ante*. Princípios, pensamentos e fins pertencem à eternidade *a parte post* – ao futuro necessário – eles constituem um sistema das *séries* necessárias. A partir do mundo efetivo e do mundo ideal nasce o mundo presente, que é uma mistura do mundo fixo e do mundo fluente, do sensível e do intelectual.<sup>596</sup>

<sup>595</sup> “Ächt historischer Sinn ist der prophetische. Visions Sinn – Erklärbar aus dem *tiefen unendlichen Zusammenhänge* der ganzen Welt”. NOVALIS, Aus den Fragmenten und Studien 1799/1800, *op. cit.*, II, fr. 255, p. 794. Novalis encontra-se aqui muito próximo do conceito de tempo apresentado por Schelling, mais tarde e com maior impulso sistemático, nas sucessivas versões de *Idades do mundo*: “O passado é sabido, o presente é conhecido, o futuro é pressentido. O sabido é narrado, o conhecido é exposto, o pressentido é predito”. SCHELLING, Friedrich W. J. *Las edades del mundo. Textos de 1811 a 1815*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Akal, 2002, p. 49, 119, 169.

<sup>596</sup> “Die Welt ist ein System nothwendiger Voraussetzungen – eine Vergangenheit, ein Ante eigener Art – unsre Ewigkeit a parte ante vielleicht. Grundsätzen, Gedanken und Zwecke gehören zu der Ewigkeit a parte post – zur nothwendigen Zukunft – sie machen ein System der nothwendigen Folge aus. Aus der wirklichen und Idealwelt entspringt die Gegenwärtige Welt, die eine Mischung aus fester und flüssiger, Sinnlicher und intellectualer Welt ist”. NOVALIS, Aus den Fragmenten und Studien 1799/1800, *op. cit.*, II, fr. 442, p. 842.

Dessa forma, assim como o passado se encontra cristalizado no presente, como a sedimentação daquilo que o precede e o constitui, também o futuro o compõe, enquanto o conjunto de princípios, pensamentos e fins que o direcionam à eternidade que está para além dele. Se o presente, como vimos anteriormente, não pode ser fixado, se ele é algo constantemente determinado pelo passado e pelo futuro no fluxo contínuo em direção àquilo que o precede e que o sucede, então também o presente do mundo terá uma relação semelhante com o tempo: ele será a soma, a mescla do mundo efetivo e do mundo ideal, do passado fixo e do futuro fluente, em suma, de uma dimensão sensível e de uma dimensão intelectual. Que Novalis denomine aqui o passado e o futuro como “eternidades” que se encontram *a parte ante* e *a parte post*, antes e depois do momento presente – de resto, uma designação da temporalidade que acompanha seu pensamento desde os *Estudos sobre Fichte*<sup>597</sup> –, é sinal de uma identidade originária entre ambos que se dá por sua proveniência do fundamento perdido, pela impossibilidade de fixação do presente que remete para a substancialidade do que *foi* e do que *virá a ser*. Um tal relação foi constatada em um fragmento da mesma época, citado anteriormente: “Finalidade e fundamento são um – apenas que a primeira é vista de fora e o último, de dentro. *Início e fim* são um. Eu posso procurar o fundamento naquilo que é *anterior* ou no que é *posterior* – 3 modos da causalidade – a substancialidade e o enlace de ambos – segundo a categoria da comunidade”.<sup>598</sup>

Assim, na compreensão do tempo de Novalis, que é transposta e reinterpretada em seu conceito de história, início e fim possuem uma identidade originária, um enlace comum, uma *comunidade*, que conduz à possibilidade de relação tanto com o que é efetivamente anterior quanto com aquilo que é idealmente posterior: sua visão do historiador (*Historiker*) apresenta-o não somente como aquele que é pura e simplesmente determinado por uma lida com o passado, mas como alguém que se encontra igualmente orientado para o futuro. E isso deve dar-se necessariamente, não por causa de uma tendência arbitrária à decifração do que há de vir, e sim em virtude da própria constituição do fenômeno histórico, da vinculação estrutural entre as dimensões do passado e do futuro. O retorno ao passado tem seu sentido somente na apropriação que o liga a uma abertura para o futuro, e justamente por isso o *autêntico* sentido histórico é o profético, pois aquele que se ocupa da interpretação do fenômeno histórico deve ter, tal como a face bifronte de Jano, olhos também sempre dirigidos ao futuro.

<sup>597</sup> Cf., por exemplo: NOVALIS, *Fichte-Studien*, *op. cit.*, II, fr. 280, p. 106.

<sup>598</sup> NOVALIS, *Das Allgemeine Brouillon*, *op. cit.*, II, fr. 701, p. 641.

A história, portanto, é para Novalis essa junção fundamental entre o passado e o futuro, que não pode ser considerada abstratamente apenas em relação a uma de suas faces: “A *história gera-se a si mesma*. Ela surge antes de tudo da vinculação de passado e futuro. Enquanto aquele não for retido através da escritura e do cânone, este não pode tornar-se utilizável e significativo. Os homens tratam muito negligentemente as próprias recordações”.<sup>599</sup> Essa passagem indica, por um lado, o enlace inerente à constituição do tempo histórico nas suas duas dimensões. Há uma necessidade de retenção do passado para que o futuro torne-se “utilizável e significativo”: é somente na medida em que aquele – o passado – é acessado, conservado através de escritos, posto e fixado em um conjunto de fontes, que surge a possibilidade da apropriação que torna este – o futuro – algo permeado de significado, passível de ser utilizado de modo criativo segundo um sentido divinatório, no que sem dúvida mostra-se a integração feita por Novalis entre a história e a poesia. Porque os homens tratam suas recordações de modo negligente e desatento, porque não atentam para a sua potencialidade, reduzindo-as ao esquecimento ou à mera letra, estão condenados a verem-se privados do futuro. A história, enquanto algo que tem de permanecer sempre incompleto<sup>600</sup>, precisa ser constantemente vivificada, e deve-se a todo tempo permeá-la de sentido e fazer com que este sentido ressurgisse naquilo que tende à cristalização. Frente a esta ressonância da relação entre o espírito e a letra, entre a vida e a morte, o movimento e a fixidez, Novalis compreendeu a própria função do historiador: “A letra é aquilo que é um templo ou um monumento; Sem significado, ele decerto está morto – (Sobre a transformação do espírito em letra). Há historiadores espirituosos [repletos de espírito, *geistvoll*] – Antiquários filológicos. (O antiquário é de fato um restaurador da letra – um *ressuscitador* da mesma. Utilidade da letra)”.<sup>601</sup>

<sup>599</sup> “Die Geschichte erzeugt sich selbst. Erst durch Verknüpfung der Vergangenheit und Zukunft entsteht sie. Solange jene nicht festgehalten wird durch Schrift und Satzung, kann diese nicht nutzbar und bedeutend werden. Die Menschen gehn viel nachlässig mit ihren Erinnerungen um”. NOVALIS, Aus den Fragmenten und Studien 1799/1800, *op. cit.*, II, fr. 325, p. 808.

<sup>600</sup> NOVALIS, Aus den Fragmenten und Studien 1799/1800, *op. cit.*, II, fr. 391, p. 829.

<sup>601</sup> “Der Buchstabe ist – was ein Tempel oder Monument ist; Ohne Bedeutung ist es freylich todt – (Über die Verwandlung des Geists in Buchstaben) Es giebt geistvolle Historiker des Buchstabens – Philologische Antiquare. (Der Antiquar ist eigentlich ein Restaurator des Buchstabens – ein *Auferwecker* desselben. Nutzen des Buchstabens)”. NOVALIS, Aus den Fragmenten und Studien 1799/1800, *op. cit.*, II, fr. 196, p. 777. A relação entre espírito e letra determina não somente uma parte fundamental da pensamento romântico, como boa parte da filosofia alemã da época. Em Novalis, ela se encontra presente não apenas no conceito de história, mas também na teoria da mediação em sua relação com o mundo: “Tudo aquilo que nós experimentamos é uma *mediação*. Assim, o mundo é na verdade uma *mediação* – Revelação do espírito. O tempo não é nada mais que o lugar onde o espírito de Deus foi compreendido. O sentido do mundo se perdeu. Nós nos detivemos na letra. Nós perdemos aquilo que aparece [*das Erscheinende*] acima dos fenômenos [*der Erscheinung*]”. NOVALIS, Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen, *op.cit.*, II, fr. 316, p. 383. Sobre a presença dessa contraposição em Fichte, de onde decorre

O historiador espiritualizado é então aquele que restaura, que revive a letra introduzindo nela o espírito. Ele reestabelece por meio de uma atividade criativa o sentido de “templos ou monumentos”, salvando-os da morte que é a sedimentação na mera letra, isto é, vivificando-os de modo a conservar seu sentido para o futuro.

Por outro lado, o fragmento sobre a constituição da história a partir da vinculação entre passado e futuro apresenta-a como algo que possui um movimento *próprio* de geração. “A história gera-se a si mesma”, diz Novalis, sublinhando a importância da afirmação. Essa passagem acha-se diretamente ligada a um dos diversos momentos nos quais Novalis insere, em meio à narrativa de *Cristandade ou Europa*, reflexões sobre a questão da história. Assim, ao criticar o pensamento francês como um “Protestantismo secular”, no qual as tendências mundanas da Reforma são revividas, ele estende a crítica também àqueles que, diante dos novos tempos, colocam-se como detentores de um “melhor espírito” em detrimento do antigo, que já vivenciava sua ruína. Aqueles que seguem este caminho terminam por tentar anular este movimento de geração próprio à história:

Oh! que o espírito dos espíritos os preencha e os deixe escapar deste esforço tolo de querer modelar a história e a humanidade, dar a elas a sua direção. Não é a história independente, não opera ela segundo sua própria iniciativa, assim como de modo infinitamente amável e premonitório? Estudá-la, entregar-se a ela, aprender com ela, manter-se em seu mesmo passo, seguindo com fé suas promessas e seus acenos: nisso ninguém pensa.<sup>602</sup>

Não se trata aqui de um determinismo ou de uma aceitação passiva do caminho imposto pela história, e tampouco de uma aprovação irrestrita ao momento presente. O que Novalis repele é a intenção pretensiosa de manipulação do caminho histórico pura e simplesmente por um ato de vontade, como se algo como um horizonte histórico pudesse ser de fato “produzido”. A história não pode ser subjugada pelo homem e, nesse sentido, ele não é seu senhor absoluto, ela não é um objeto inteiramente disposto a seu domínio. Nem pura atividade, nem pura passividade. O historiador, segundo o significado conferido por Novalis, deve muito mais aprender com ela,

---

uma influência fundamental para o Primeiro Romantismo, ver: TORRES FILHO, *O Espírito e a Letra*, op. cit., p. 159-169.

<sup>602</sup> “O! daß der Geist der Geister euch erfüllte, und ihr abließet von diesem thörichtem Bestreben die Geschichte und die Menschheit zu modeln, und eure Richtung ihr zu geben. Ist sie nicht selbständig, nicht eigenmächtig, so gut wie unendlich liebenswerth und weissagend? Sie zu studiren, ihr nachzugehn, von ihr zu lernen, mit ihr gleichen Schritt zu halten, gläubig ihren Verheißungen und Winken zu folgen – daran denkt keiner”. NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). *Christenheit oder Europa*. In: MÄHL, Hans-Joachim (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band II)*: Das philosophisch-theoretische Werk. München: Carl Hanser Verlag, 1978, p. 744.

entregar-se a ela, isto é, conquistar a clareza exigida para colocar-se em seu passo, afeito a seu ritmo, a seu movimento próprio. E então, a partir disso, ele tem de se pôr em estado de atenção a seus sinais e acenos, a suas indicações, diante das quais abre-se o espaço possível para que ele dê voz à história, sem subjugá-la. O historiador empreende a vivificação, ele torna o futuro “utilizável e significativo” na medida em que se coloca atento ao movimento de geração próprio da história.<sup>603</sup>

É certo que o sentido profético conferido por Novalis à atividade histórica, sua abertura ao futuro, indica já a proximidade desta com seu conceito de religião. Sua concepção do “historiador espiritual” encontra-se marcada não somente pela visada orientada ao passado, mas por uma visão dirigida ao futuro, e aqui abre-se o “profético” que caracteriza o sentido histórico. Mais precisamente: em virtude de sua lida constante com o passado, de sua atenção ao Espírito da época, o historiador desperta em si o sentido para o futuro. Esse movimento de articulação das três dimensões do tempo aparecerá em um fragmento que pode ser considerado como uma “explicação metodológica” para o projeto de *Cristandade ou Europa*:

O que plasma os homens, senão sua *história de vida*? E, assim, os homens grandiosos são plasmados por nada mais que a *história mundial*. Muitos homens vivem melhor com o tempo passado e com o futuro do que com o *presente*. Também o presente não é de modo algum compreensível sem o *passado*, e sem uma larga medida de formação – uma saturação com os produtos supremos, com o mais puro espírito da época e do passado; e uma digestão, a partir da qual surge a visão profética humana, da qual o historiador, aquele que trabalha os dados históricos de modo ativo e idealista, não pode prescindir. (...) O historiador frequentemente tem de se tornar orador na exposição – De fato, ele expõe *evangelhos*, pois toda a história é evangelho.<sup>604</sup>

Vê-se que a abertura ao futuro surge de uma saturação pelo passado e pelo Espírito da época. Da digestão figurativa do historiador é gerado seu sentido profético, enquanto a

<sup>603</sup> Nessa mesma série de fragmentos, Novalis define a poesia como “consciência de si do universo”: “Poesia é verdadeiro idealismo – Contemplação do mundo, enquanto contemplação de uma grande alma [*eines großen Gemüths*] – consciência de si do universo”. Se sua compreensão da história encontra-se plenamente determinada por elementos poéticos, não seria possível dizer então que também a atividade do historiador (*Historie*) é a consciência de si da história (*Geschichte*)? NOVALIS, *Aus den Fragmenten und Studien 1799/1800, op. cit., II*, fr. 298, p. 802.

<sup>604</sup> “Was bildet den Menschen, als seines Lebensgeschichte? Und so bildet den großartigen Menschen nichts, als die Weltgeschichte. Manche Menschen leben besser mit der vergangenen Zeit und der Zukünftigen, als mit der Gegenwärtigen. Auch ist die Gegenwart gar nicht verständlich, ohne die Vergangenheit, und ohne ein hohes Maaß von Bildung – eine Sättigung mit den höchsten Produkten, mit dem gediegensten Geist des Zeitalters und der Vorzeit, und eine Verdauung, woraus der menschlich profetische Blick entsteht, dessen der Historiker, der thätige, idealistische Bearbeiter der Geschichtsdaten nicht so entbehren kann, wie der Grammatiker und rhetorische Erzähler. Der Historiker muß im Vortrag oft Redner werden – Er trägt ja Evangelien vor, denn die ganze Geschichte ist Evangelium”. NOVALIS, *Aus den Fragmenten und Studien 1799/1800, op. cit., II*, fr. 214, p. 783.

consumação de seu sentido histórico. Um tal perspectiva é essencial ao historiador que não se comporta apenas passivamente diante da história, mas que a trabalha de modo ativo e idealista, isto é, que vislumbra na constituição do mundo a mescla e a tensão do efetivo e do ideal, que vê o presente como algo composto pela eternidade *a parte ante* e *a parte post*.

Ao mesmo tempo, isso conduz o historiador a ter de assumir em suas exposições também o papel de *orador* (*Redner*). Com isso, Novalis introduz conscientemente no conceito de história elementos da oratória e do discurso, que serão amplamente utilizados em *Cristandade ou Europa*. Ele mesmo, na carta a Schlegel sobre sua publicação<sup>605</sup>, já havia se referido ao texto como um “discurso público” (*öffentliche Rede*), e isso não tem apenas um sentido secundário, mas, como se vê no contexto de sua obra, significa uma preocupação explícita com seu caráter oratório, com o efeito produzido sobre o ouvinte e, enfim, com a mescla de elementos poéticos e retóricos, que concorrem para a realização do conteúdo ideal inserido na constituição da história.<sup>606</sup> Em um fragmento de 1798, ele expõe essa dimensão ideal do texto em sua relação com a transformação do mundo: “Somos muito descuidados no falar e no escrever. O discurso ideal pertence à realização do mundo ideal”. E ainda, em outra passagem da época de redação de *Cristandade*: “Construção *sucessiva* através do *discurso* e *ressonância*. O efeito do discurso baseia-se na memória. A arte do discurso ensina as regras da sequência de pensamentos para se alcançar uma intenção determinada. Todo discurso põe em movimento os pensamentos e é disposto de modo a se colocar na ordem mais fácil os receptores dos pensamentos nos lugares determinados”<sup>607</sup> A arte do discurso serve então a seu aspecto ideal, como uma via para conduzir os ouvintes ao lugar

<sup>605</sup> NOVALIS, Briefe von Novalis. Brief an Fridrich Schlegel (31. 01. 1800), *op. cit.*, I, p. 727.

<sup>606</sup> Zanicchi interpreta *Cristandade e Europa* como associado a um gênero discursivo próprio da retórica antiga, a saber, como uma *oratio deliberativa*. O traço fundamental do *genus deliberativum* consiste em que, nele, o orador aconselha ou desaconselha os ouvintes a um determinado agir no futuro, tendo em vista a alternativa entre útil e inútil a respeito da ação. “Exatamente isso é feito pelo orador de *Europa*, que aconselha seus ouvintes à fé religiosa como o único meio com o qual a paz pode ser restaurada e a Europa, unificada”. ZANUCCHI, *Novalis – Poesie und Geschichtlichkeit*, *op. cit.*, p. 70. Para além disso, a forma discursiva carregada de elementos poéticos e retóricos está, como veremos, diretamente ligada à concepção de era de ouro própria do pensamento de Novalis. Sobre isso, ver o importante trabalho de Mähl: MÄHL, *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis*, *op. cit.*, p. 384-385.

<sup>607</sup> “Man ist viel zu sorglos im Sprechen und schreiben. Die idealische Rede gehört zur Realisation der Idealwelt”. NOVALIS, Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen, *op.cit.*, II, fr. 172, p. 351. “*Sucessive* Construction durch *Rede*, und *Klang*. Die Wirkung der Rede beruht auf dem Gedächtniß – die Redekunst lehrt die Regeln der *Aufeinanderfolge* der Gedanken zur Erreichung einer bestimmten Absicht. Jede Rede setzt die Gedanken erst in Bewegung und ist so eigerichtet, daß man die Gedankenfinger in der leichtesten Ordnung auf bestimmte Stellen setzt”. NOVALIS, Aus den Fragmenten und Studien 1799/1800, *op. cit.*, II, fr. 52, p. 759.

pretendido, ou, ainda, como um modo de transmissão do sentido profético de que o historiador não pode prescindir.

Essa dimensão de oratória presente no papel do historiador se articula diretamente com o conceito de religião de Novalis. Na medida em que o historiador assume o papel de orador, ele expõe *evangelhos*, “pois toda a história é evangelho”. Ao contrário de uma recondução da história à teologia dogmática, essa passagem deve ser compreendida no interior do horizonte intelectual em que se orienta a constelação romântica. Ela aponta muito mais para a influência do filósofo alemão Gotthold Ephraim Lessing sobre os românticos, que de resto foi muito importante também para Friedrich Schlegel. A influência de um *Aufklärer* neste ponto não somente afasta a atribuição de um aspecto “regressivo”, que culmina na acusação usual de “irracionalismo” feita aos românticos, quanto indica a proximidade (ainda que crítica) do Romantismo em relação ao projeto fundamental do Esclarecimento<sup>608</sup> – no sentido dado por Hölderlin de um “Esclarecimento superior”.

Em 1777, Lessing publicou a primeira parte de um escrito (a segunda parte com o texto completo aparece em 1780) intitulado *A educação do gênero humano*, no qual a ideia de um novo evangelho aparece no interior da relação feita pelo autor entre a finalidade educadora do Esclarecimento e o conceito teológico de revelação. Para além da contraposição proveniente da própria Ilustração entre razão e revelação (ou fé e saber, como essa oposição ficaria conhecida no texto de Hegel de 1802), Lessing coloca já nas primeiras teses do trabalho a necessidade de uma relação dialética entre ambas: “Educação é a revelação que ocorre ao homem singular, e revelação é a educação que ocorreu ao gênero humano e que ainda ocorre”.<sup>609</sup> Superando a contraposição entre razão e revelação, as verdades reveladas surgem para Lessing como antecipações que não são eternamente incompreensíveis ao gênero humano, mas que pelo caminho de sua educação progressiva vêm a ser tornar verdades da razão. A verdade revelada é uma verdade *antecipada*: “A educação não dá ao homem nada que ele não poderia também ter a partir de si mesmo: ela lhe dá aquilo que ele poderia ter por si mesmo, apenas mais rápido e facilmente. Portanto, também a revelação não dá ao gênero humano nada que a razão humana,

<sup>608</sup> Conferir, a respeito deste ponto, a tese de Klaus Peter: PETER, *Stadien der Aufklärung. Moral und Politik bei Lessing, Novalis und Friedrich Schlegel*, op. cit., p. 6-21.

<sup>609</sup> “Erziehung ist Offenbarung, die dem einzeln Menschen geschieht, und Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist und noch geschieht”. LESSING, Gotthold Ephraim. *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. In: *Gesammelte Werke*: Erster Band. München: Carl Hanser Verlag, 1959, § 2, p. 1010.

entregue a si mesma, não poderia alcançar: mas ela apenas deu e dá ao gênero as mais importantes coisas com antecipação”.<sup>610</sup>

Assim, diante da possibilidade de desvelamento racional da verdade religiosa, Lessing concebeu um esquema triádico de esclarecimento que coincide com a história do gênero humano, no qual a terceira etapa corresponde ao surgimento de um novo evangelho. Esta terceira era é descrita como a superação, no futuro, do momento presente, como o tempo em que o homem fará o bem porque é o bem, e não por causa de um fundamento de determinação externo a sua vontade, como algum tipo de prêmio que a impulsiona.<sup>611</sup> Trata-se, para o gênero humano, de um tempo no qual será alcançado o grau supremo do Esclarecimento e da pureza, e que é a finalidade de toda educação.<sup>612</sup> Essa nova era é anunciada no § 86 de *A educação do gênero humano* como a era do novo evangelho: “Certamente chegará este tempo, o tempo de um *novo e eterno evangelho*, que nos é prometido nos livros elementares da Nova Aliança”.<sup>613</sup> Na medida em que esta nova era se mostra como o tempo de um grau supremo do Esclarecimento, Lessing encontra-se vinculado ao projeto da *Aufklärung*. Entretanto, Lessing vai além da concepção tradicional de racionalidade do Esclarecimento, ao introduzir o conceito de revelação – e, com isso, a presença do elemento religioso – como parte essencial do projeto de educação da humanidade. Não se trata simplesmente da conquista da autonomia pelo homem, que se afirmaria então como senhor absoluto de si, mas de uma autonomia ligada à teonomia, à verdade da revelação, e que nisso reconhece sua própria limitação, contudo sem recair no dogmatismo da autoridade. Como afirma Yakusata, trata-se de um projeto de “autoteonomia”, que busca conciliar ambas as dimensões: “O ideal de esclarecimento de Lessing pode ser então designado como realização de uma

<sup>610</sup> “Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte: sie gibt ihm das, was er aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher”. LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, *op. cit.*, § 5, p. 1010.

<sup>611</sup> LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, *op. cit.*, § 85, p. 1030.

<sup>612</sup> LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, *op. cit.*, § 81-82, p. 1029.

<sup>613</sup> “Sie wird gewiß kommen, die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird”. LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, *op. cit.*, § 85, p. 1030. A expressão “novo Evangelho” surge já na tradição bíblica, por exemplo, em uma referência em Apocalipse 14: 6. Segundo Yakusata (e também parte majoritária dos comentadores deste texto), Lessing se inspirou no místico medieval Joaquim de Fiore na formulação de sua filosofia da história segundo as três eras do mundo. “De acordo com essa teoria do desenvolvimento tripartite da história, o Novo Testamento deve tornar-se antiquado, assim como o Velho Testamento se tornou, e em seu lugar deve começar algum dia uma nova era do eterno evangelho. Lessing incorporou neste esquema de desenvolvimento histórico sua ideia original do desenvolvimento necessário das verdades reveladas em verdades da razão”. YAKUSATA, Toshimasa. *Lessing's Philosophy of Religion and the German Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 109.

‘autoteonomia’, na qual ‘a autonomia é ao mesmo tempo teonomia’. Para realizar esta meta, as verdades reveladas não devem permanecer verdades ininteligíveis, nas quais deve-se apenas acreditar. Ao invés disso, elas devem se tornar verdades da razão, intrínsecas à razão humana”.<sup>614</sup>

Se a noção de verdade revelada não foi adotada explicitamente por Novalis ou Schlegel, o projeto de um novo evangelho acha-se presente em várias passagens de seus escritos. Em *Ideias*, Schlegel equipara o “novo evangelho eterno, prenunciado por Lessing” à consumação do conceito romântico de poesia, agora sob a forma da “literatura completa”. O novo evangelho não surgirá como um livro singular, mas como um sistema de livros: assim como todos os poemas clássicos dos antigos estão unidos em um todo orgânico – possuem um centro na mitologia comum –, formando apenas um poema no qual a poesia aparece completa, também o novo evangelho será constituído de modo que todos os livros sejam apenas um. “Num tal livro em eterno devir se revelará o evangelho da humanidade e da formação”<sup>615</sup>, afirma Schlegel, em uma passagem que pode muito bem ser considerada uma enunciação alternativa da ideia de nova mitologia. Assim, também em Novalis a referência ao evangelho deve ser compreendida segundo a concepção de Lessing, isto é, não como um retorno dogmático às escrituras, mas ligada a este ideal de Esclarecimento que não se opõe ferrenhamente à presença do elemento religioso na formação do homem.<sup>616</sup> *Cristandade ou Europa* é construído sob a inspiração deste projeto, embora a partir de sua reinterpretação segundo a articulação própria do pensamento romântico. Assim, o historiador expõe evangelhos e a própria história é evangelho, pois ela se encontra neste movimento contínuo que coincide com o esclarecimento do gênero humano, com seu caminho em direção à constituição de uma nova era anunciada.

<sup>614</sup> “The ideal of Lessingian enlightenment can therefore be designated as the attainment of an “autotheonomy” in which “autonomy is at the same time theonomy.” In order to attain such a goal, however, revealed truths must not remain unintelligible truths that are only to be believed. Instead, they must become truths of reason that are intrinsic to human reason”. YAKUSATA, Toshimasa. *Lessing’s Philosophy of Religion and the German Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 144.

<sup>615</sup> “Auf eine ähnliche Weise sollen in der vollkommenen Literatur alle Bücher nur Ein Buch sein, und in einem solchen ewig werdenden Buche wird das Evangelium der Menschheit und der Bildung offenbart werden”. SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 95, p. 265 [156].

<sup>616</sup> Na mesma época, Novalis se refere explicitamente ao “evangelho do futuro” em um fragmento, além de concluir *Cristandade ou Europa* com uma formulação muito próxima do § 86 de *A educação do gênero humano*. Cf. NOVALIS, *Aus den Fragmenten und Studien 1799/1800*, *op. cit.*, II, fr. 9, p. 753. NOVALIS, *Christenheit oder Europa*, *op. cit.*, II, p. 750. Segundo Zanicchi, a recepção de Lessing por Novalis se dá, aparentemente, através de Herder, que concedeu uma grande importância ao escrito sobre educação. O ponto central, tanto para Herder quanto para Novalis, seria a noção de palingênese – de rejuvenescimento –, que como vimos tem também um papel importante no *Discurso sobre a mitologia*. A religião apareceria então em *Cristandade ou Europa* na tensão com o presente e na potencialidade latente de seu ressurgimento (renovado e renovador) no futuro. ZANUCCHI, *Novalis – Poesie und Geschichtlichkeit*, *op. cit.*, p. 77-78.

*Cristandade ou Europa* é, acima de tudo, um escrito que estabelece uma interpretação da história mundial segundo um esquema orientado pela ideia de religião ou, sendo aqui mais fiel às ideias de Novalis, uma análise da perda, na história, do “sentido sagrado” para o homem, e que projeta sua revivificação no futuro. É preciso então compreender o conceito de *religião* que o orienta no ensaio, e para isso devemos retomar a influência de Schleiermacher sobre sua escrita.

Publicados por Schleiermacher em 1799, o impacto dos discursos intitulados *Sobre a religião* em Novalis foi relatado por Friedrich Schlegel em uma carta dirigida a seu próprio autor: “Hardenberg [Novalis] o estudou com supremo interesse e está inteiramente tomado, permeado, entusiasmado e inflamado. Ele afirma não poder repreendê-lo em nada, e até aqui está de acordo com você. (...) Ele me prometeu um ensaio sobre o Catolicismo, e também quer me escrever algo sobre o seu livro”.<sup>617</sup> Se o conceito de religião apresentado em *Cristandade ou Europa* representa o desenlace de um caminho seguido por Novalis desde o início de seu pensamento poético-filosófico, é certo que o protagonismo da religião em sua leitura da história, o sentido que ela adquire na relação do homem com o mundo, sua importância na formação da humanidade, tudo isso se encontra sob a influência direta dos discursos *Sobre a religião*. O próprio Novalis o admite nas referências cifradas feitas a Schleiermacher durante o texto. Ao se dirigir aos leitores do texto, ele alude a um “irmão” que deveria conduzi-los a uma renovação do sentido religioso: “Quero conduzi-los a um irmão que deve falar com vocês, para que seus corações se abram e para que vocês vejam seu amado e morto pressentimento com um novo corpo, para que compreendam e conheçam de novo aquilo que pairava diante dos seus olhos e que o pesado entendimento terreno não podia apanhar para vocês”.<sup>618</sup> Que este irmão seja Schleiermacher, fica claro no trocadilho feito em seguida por Novalis com o seu nome. Ele é então designado como “a batida de coração do novo tempo”, como aquele que deu um novo véu, um novo corpo para o sagrado.<sup>619</sup> Se a religião vem a ser possível nesta nova época, se ela se abre como uma

<sup>617</sup> “Hardenberg hat Dich mit dem höchsten Interesse studirt und ist ganz eingenommen durchdrungen begeistert und entzündet. Er behauptet nichts an Dir tadeln zu können, und in sofern einig mit Dir zu seyn. (...) Er hat mir einen Aufsatz über Katholicismus verheißen, auch will er über Dein Buch mir etwas aufschreiben”. Citado por Balmes em: NOVALIS, Kommentar von H. J. Balmes, *op. cit.*, III, p. 579.

<sup>618</sup> “Zu einem Bruder will ich euch führen, der soll mit euch reden, daß euch die Herzen aufgehn, und ihr eure abgestorbene geliebte Ahndung mit neuem Leibe bekleidet, wieder umfaßt und erkennt, was euch vorschwebte, und was der schwerfällige irdische Verstand freilich euch nicht haschen konnte”. NOVALIS, *Christenheit oder Europa*, *op. cit.*, II, p. 746-747.

<sup>619</sup> NOVALIS, *Christenheit oder Europa*, *op. cit.*, II, p. 747. Em alemão, o sobrenome Schleiermacher significa algo como “o fazedor (*Macher*) de véus (*Schleier*)”. Novalis diz que aquele irmão “fez um novo véu para a santa” (*Er hat einen neuen Schleier für die Heilige gemacht*).

possibilidade a partir dos sinais dados pelo tempo, isso se deve particularmente ao modo como ela foi anunciada por Schleiermacher.

De fato, as ideias de Schleiermacher em *Sobre a religião* estão plenamente determinadas pela intenção de tornar válida a religião diante dos novos tempos, razão pela qual o primeiro discurso é dedicado a sua apologia e o próprio subtítulo do escrito indica que ele é dirigido àqueles que a desprezam. Para Schleiermacher, a essência da religião não consiste em um conjunto de dogmas historicamente constituídos ou mesmo em um sistema teológico orientado por preceitos positivos, mas sim num modo específico de relação com o universo, de onde todas as religiões históricas retiraram sua intuição fundamental. Os dogmas são apenas abstração da religião, eles são o resultado da reflexão sobre ela, e com isso não abarcam verdadeiramente a sua essência. A “intuição do universo” é o conceito fundamental para a compreensão do fenômeno religioso e, como ele mesmo diz, o eixo de todo o seu discurso, a forma mais universal e suprema da religião.<sup>620</sup> Ele apresenta uma formulação do conceito de religião no segundo discurso, justamente a partir da referência ao universo:

O universo está em uma atividade ininterrupta e se revela a nós a cada instante. Cada forma que ele produz, cada ser a que ele confere, segundo a plenitude da vida, uma existência separada, cada acontecimento que ele faz surgir de seu sempre rico seio, é uma ação dele sobre nós; e, então, nisso consiste a religião: tomar todo o singular como uma parte do todo, tudo o que é limitado como uma exposição do infinito.<sup>621</sup>

Assim, a religião se constitui a partir da visada dirigida ao universo, é nesse gesto que se manifesta sua essência. Ela tem sua vida na natureza infinita do todo, e em meio a esta ela contempla o indivíduo. O que a caracteriza é a relação do infinito com o finito, ou, dito de outro modo, a recondução do singular, do indivíduo, à totalidade. Se nos colocamos de modo a tomar o singular como parte do todo, a vê-lo como uma exposição do infinito, então intuimos religiosamente. Ao mesmo tempo, essa relação com o universo não se dá segundo o saber ou o agir, ela não concerne a um conjunto de conhecimentos a respeito do todo, que buscam determinar e esgotar sua essência, ou mesmo a um conjunto de práticas que pretendem modificá-

<sup>620</sup> SCHLEIERMACHER, *Reden über die Religion, op. cit, IV, p. 243.*

<sup>621</sup> “Das Universum ist in einer ununterbrochene Tätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick. Jede Form, die es hervorbringt, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein gibt, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen immer fruchtbaren Schoße herausschüttet, ist ein Handeln desselben auf uns; und so alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion”. SCHLEIERMACHER, *Reden über die Religion, op. cit, IV, p. 244.*

lo de modo a construí-lo segundo seu próprio conceito. Como ele irá dizer em uma famosa definição, a essência da religião “não é nem o pensar nem o agir, mas a intuição e o sentimento”.<sup>622</sup>

Na medida em que a religião diz respeito a um modo de relação do homem com o universo segundo a intuição e o sentimento, Schleiermacher conquista em sua análise um domínio próprio para ela, que se constitui autonomamente em face de outras formas do Espírito humano, como a metafísica e a moral. Embora as três possuam o mesmo objeto – “o universo e a relação do homem com ele”<sup>623</sup> –, a religião se diferencia por não buscar nem a dedução do universo segundo os fenômenos, como a metafísica, nem segundo os deveres, como a moral.<sup>624</sup> Ela busca apenas a intuição do universo, para além da relação cognitiva e prática, formando então um “terceiro reino” inteiramente autônomo. “Desse modo, ela [a religião] se opõe a ambas [metafísica e moral] em tudo o que constitui sua essência e em tudo o que caracteriza seus efeitos. Estas veem em todo o universo apenas os homens enquanto centro de todas as relações, enquanto condição de todo o ser e causa de todo o devir”, afirma Schleiermacher. Por oposição a ambas, a religião “quer ver no homem, não menos que em todo singular e finito, o infinito, sua impressão, sua exposição”.<sup>625</sup>

Vê-se nessa passagem a afinidade do conceito de religião apresentado por Schleiermacher com aquilo que Novalis e Schlegel viam como o próprio da atividade da arte. Pois também a religião é vista aqui como a exposição (*Darstellung*) do infinito no finito, exatamente como Novalis indicaria a respeito do “sentido para a poesia”, que consiste justamente na exposição daquilo que não pode ser exposto, do absoluto que escapa a toda tentativa de captura pelo entendimento.<sup>626</sup> Assim, não surpreende que mais à frente, no terceiro discurso, Schleiermacher venha a afirmar que a arte e a religião encontram-se uma ao lado da outra, como duas almas amigas, cujo parentesco interior, embora seja igualmente pressentido por ambas, ainda lhes

---

<sup>622</sup> “Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl”. SCHLEIERMACHER, Reden über die Religion, *op. cit.*, IV, p. 240.

<sup>623</sup> SCHLEIERMACHER, Reden über die Religion, *op. cit.*, IV, p. 235.

<sup>624</sup> DILTHEY, *Leben Schleiermachers*, *op. cit.*, p. 399.

<sup>625</sup> “So ist beiden in allen entgegengesetzt, was ihr Wesen ausmacht und in allen, was ihre Wirkungen charakterisiert. Jene sehen im ganzen Universum nur den Menschen als Mittelpunkt aller Beziehungen, als Bedingung alles Seins und Ursach alles Werdens; sie will im Menschen nicht weniger als in allen Einzeln und Endlichen das Unendliche sehen, dessen Abdruck, dessen Darstellung”. SCHLEIERMACHER, Reden über die Religion, *op. cit.*, IV, p. 240.

<sup>626</sup> NOVALIS, Aus den Fragmenten und Studien 1799/1800, *op. cit.*, II, fr. 434, p. 840.

permanece desconhecido.<sup>627</sup> Atento a essa proximidade, que deve ser inteiramente considerada na interpretação de *Cristandade ou Europa*, Novalis constatou que o conceito de religião exposto em *Sobre a religião* é, antes de tudo, uma *religião da arte*: “Schleiermacher anunciou um modo *de amor*, de religião – Uma religião da *arte* – quase uma religião como a do *artista*, que venera a beleza e o ideal”.<sup>628</sup>

A partir dessa visão preliminar do conceito de história e de religião, podemos agora buscar compreender em que medida Novalis articula em *Cristandade ou Europa* a visão poética como um projeto político, orientado para o futuro. Se tomarmos como base a interpretação do ensaio por Zanucchi segundo o gênero da *oratio deliberativa*, ele poderá ser dividido então em três partes: *i*) a *narratio* (§ 1-3 do texto), isto é, a narração feita do passado, do Medievo como tempo em que prevalecia a unidade política e a paz, bem como a vivência harmônica do homem com seu “sentido sagrado”; *ii*) a *argumentatio* (§ 4-22), em que ele argumenta acerca das causas de dissolução daquele mundo, ao mesmo tempo em que critica a irreligiosidade moderna, a fragmentação política e a limitação da vida meramente à experiência mundana; *iii*) a *conclusio* ou *peroratio* (§ 23-30), na qual ele identifica os sinais da mudança do tempo, o ressurgimento da religião em sua nova forma no interior da corrente da história, e anuncia o despontar da nova época. Para além desta estruturação segundo um gênero retórico, já se pode ver que a articulação do texto corresponde à transposição da compreensão de Novalis acerca da temporalidade.

Novalis inicia o texto evocando a unidade e o esplendor do passado da Cristandade, no qual predominava a unidade política e espiritual dos povos a partir da liderança da Igreja: “Eram tempos belos e brilhantes em que a Europa era uma terra cristã, em que uma Cristandade habitava esta parte do mundo plasmada de modo humano; um grande interesse em comum unia as províncias mais remotas deste amplo reino espiritual”.<sup>629</sup> Essa imagem de um tempo idílico é então desenvolvida segundo uma narrativa que busca expor a harmonia entre governantes e governados, não somente do ponto de vista político, mas também espiritual. Um único líder guiava e unificava as grandes forças políticas, ao passo em que uma confraria (*Zunft*), na qual

<sup>627</sup> SCHLEIERMACHER, Reden über die Religion, *op. cit.*, IV, p. 312.

<sup>628</sup> “Schleiermacher hat Eine Art *von Liebe*, von Religion verkündigt – Eine *Kunstreligion* – beynah eine Religion wie die des *Künstler*, der die Schönheit und das Ideal verehrt”. NOVALIS, Aus den Fragmenten und Studien 1799/1800, *op. cit.*, II, fr. 48, p. 758-759.

<sup>629</sup> “Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo Eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Welttheil bewohnte; Ein großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs”. NOVALIS, Christenheit oder Europa, *op. cit.*, II, p. 732.

todos eram admitidos, zelava pela saúde do espírito de cada um daqueles que conduziam sua vida terrena. Os homens tinham então uma sólida base comum, em meio à qual encontravam um sentido pleno para a existência. Todos os abalos cotidianos eram sustentados por esses “homens sagrados”, que agiam como guias que conheciam o caminho seguro em direção ao “verdadeiro mundo pátrio”: “Eles eram os experientes timoneiros no grande e desconhecido mar, sob cuja proteção se podiam menosprezar todas as tormentas, e contar firmemente com a chegada e aterragem na costa do verdadeiro mundo pátrio”.<sup>630</sup> Nessa passagem, Novalis introduz uma expressão que aparece correntemente em seus fragmentos. A metáfora do “mundo pátrio” é utilizada por ele para se referir ao “mundo interior”, no qual a verdade é apresentada segundo sua constituição poética.<sup>631</sup> Em *Cristandade*, essa indicação demonstra a intensa concordância que, em um primeiro momento, o mundo exterior – a vida política, social e cultural – tinha com este mundo interior onde Novalis percebe a verdade.

Essa concordância fica clara na descrição feita em seguida das diversas práticas sociais, nas quais se guardava o “sentido sagrado” nas relações humanas: a serenidade das belas reuniões nas igrejas misteriosas, a relação de cuidado com tradição, na conservação da memória dos mortos e dos antigos homens tementes a Deus, a participação viva dos homens na bela fé que orientava a Cristandade. A primeira tensão neste mundo harmônico surge na alusão à resistência do “sábio líder da Igreja” aos avanços descontrolados das disposições humanas e às descobertas no domínio do saber, as quais colocavam em risco a sobrevivência do “sentido sagrado”.<sup>632</sup> Em torno a este conceito (que também é chamado de “sentido religioso” e “sentido do invisível”) circulará o movimento histórico de *Cristandade ou Europa*, de acordo com sua perda total no momento presente e o pressentimento de sua reconquista na era que se anuncia. Do ponto de vista político, o que chama a atenção de Novalis neste mundo é a mediação do poder mundano, temporal, ao poder espiritual do “pai da Cristandade”; a paz era garantida a partir desta mediação, na medida em que as contendas dos diversos príncipes eram solucionadas justamente através dela. Do ponto de vista do conhecimento e da formação do homem, a imagem novaliana deste período áureo do Medievo não o considera como um tempo negro, de ignorância e desrazão, mas antes uma época histórica na qual a natureza interior do homem encontrava sua expressão no mundo que o

<sup>630</sup> “Sie waren die erfahrenen Steuerleute auf dem großen unbekanntem Meere, in deren Obhut man alle Stürme geringschätzen, und zuversichtlich auf eine sichere Gelangung und Landung an der Küste der eigentlichen vaterländischen Welt rechnen durfte”. NOVALIS, *Christenheit oder Europa*, *op. cit.*, II, p. 732.

<sup>631</sup> Cf. NOVALIS, *Das Allgemeine Brouillon*, *op. cit.*, II, fr. 245, 617, p. 517, 614.

<sup>632</sup> NOVALIS, *Christenheit oder Europa*, *op. cit.*, II, p. 733.

circundava, sem as dissonâncias que ele irá observar em sua crítica da Modernidade. Este tempo é caracterizado pelo pleno desenvolvimento harmonioso das potencialidades do homem: “O quão benéfica e adequada à natureza interior do homem era este reinado, esta instituição, mostrou-o a poderosa aspiração que elevava todas as outras forças humanas, o desenvolvimento harmonioso de todas as disposições; a enorme elevação que homens singulares alcançavam em todas as disciplinas das ciências da vida e das artes”.<sup>633</sup>

Como afirma Beiser, longe de demonstrar as convicções pessoais de Novalis, essa imagem do Medievo encontra-se muito mais sob a influência do método histórico de penetração simpática (*Einfühlung*), introduzido por Herder.<sup>634</sup> O que se encontra em jogo é menos proclamar a necessidade de retorno a estes tempos exatamente como eram – o que, de fato, é impossível, pois se trata de uma época perdida –, e sim buscar compreender o Medievo em seu próprio elemento, vendo-o a partir de seus próprios ideais, valores e potencialidades, buscando contemplá-los sem considerar a pauta valorativa do presente como absolutamente superior. É certo que este texto de Novalis, em especial sua visão idílica da Idade Média, foi recepcionado pelo conservadorismo alemão no século XIX como uma influência para os movimentos contrarrevolucionários, mas nos parece que sua leitura cuidadosa, atenta principalmente ao percurso progressivo do texto, aos fragmentos teóricos que lhe servem de base e ao percurso do Primeiro Romantismo como um todo, conduz antes à interpretação de Novalis como um crítico do Esclarecimento e da Revolução, que contudo buscava dar-lhes um caminho mais adequado, do que como um visionário da Restauração.<sup>635</sup> De fato, entre liberalismo e conservadorismo, entre o progressivo e o regressivo, o Romantismo político busca instaurar um outro caminho, pautado por um projeto próprio, que nos parece indicar não somente a impertinência das tentativas de situá-lo em uma das duas “correntes”, como a necessidade de que ele seja interpretado em seu próprio elemento, segundo suas próprias potencialidades.<sup>636</sup> Essa “ambiguidade” política apresentada pelo Primeiro

---

<sup>633</sup> “Wie wohlthätig, wie angemessen, der innern Natur der Menschen, diese Regierung, diese Einrichtung war, zeigte das gewaltige Emporstreben, aller andern menschlichen Kräfte, die harmonische Entwicklung aller Anlagen; die ungeheure Höhe, die einzelne Menschen in allen Fächern der Wissenschaften des Lebens und der Künste erreichten”. NOVALIS, *Christenheit oder Europa*, *op. cit.*, II, p. 734.

<sup>634</sup> BEISER, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, *op. cit.*, p. 275-276. Cf. as páginas 56-58 deste trabalho.

<sup>635</sup> Sobre a recepção do movimento romântico, principalmente da obra de Novalis, pelo conservadorismo alemão dos séculos XIX e XX, ver: KURZKE, Hermann. *Romantik und Konservatismus: das 'politische' Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte*. München: Fink Verlag, 1983, p. 11-49.

<sup>636</sup> Embora Beiser, a nosso ver, perca muito dessa potencialidade do Romantismo político ao expor sua teoria política e social isolada de seu enraizamento poético-filosófico, sua obra tem o mérito de estabelecer um espaço próprio para

Romantismo não deve ser suprimida ou mascarada, mas compreendida a partir de sua posição de crítica ao presente – crítica da Modernidade – e de projeção de uma visão nova a respeito da articulação da política e da vida comum.

Assim, se este primeiro momento de *Cristandade ou Europa* mostra uma visão da ordem medieval como um mundo politicamente unificado, no qual mundo exterior e mundo interior se encontravam em plena harmonia, o próprio movimento descrito por Novalis indica-o como um tempo perdido, e sua função na economia do texto é muito mais a de despertar a *recordação* e a *nostalgia* do leitor, de modo a potencializar o sentimento de perda de algo fundamental ao homem, de constatar sua presente carência em face de um mundo pleno do passado, que pode ser recuperado sob uma nova forma na nova época que se anuncia. A imagem do passado serve não como meta, e sim como estímulo vivificador àquilo que se projeta ao futuro.

Os tempos “autenticamente católicos ou autenticamente cristãos” têm então seu fim com o início da grande cisão interior e da guerra devastadora, e com isso se inicia o segundo momento do texto, que pode ser definido – usando-se de uma expressão do próprio Novalis – como uma “história da incredulidade moderna”.<sup>637</sup> O aspecto fundamental do longo período que Novalis passa a analisar encontra-se justamente na perda do “sentido para o invisível”, na progressiva separação entre mundo exterior e mundo interior, isto é, entre a compreensão do mundo em seus diversos aspectos – político, científico, cultural – e a contemplação da própria vida espiritual. A atenção dos homens passa a se voltar para outros interesses, causando o eclipse deste sentido sagrado que orientava a essência da Cristandade perdida:

Uma comunidade prolongada de homens diminui as inclinações, a fé em seu gênero, e se habitua a voltar todo seu pensamento e sua energia apenas aos meios para garantir seu bem-estar; as necessidades e as artes de sua satisfação tornam-se mais complexas, e o homem cobiçoso carece de tanto tempo para se familiarizar com elas e para nelas adquirir habilidade, que não lhe permanece nenhum tempo restante para a colheita silenciosa do âmago da alma, para a contemplação atenta do mundo interior.<sup>638</sup>

---

os românticos, para além da contraposição entre revolucionários e antirrevolucionários. Cf. BEISER, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, *op. cit.*, p. 222.278.

<sup>637</sup> NOVALIS, *Christenheit oder Europa*, *op. cit.*, II, p. 734.

<sup>638</sup> “Eine längere Gemeinschaft der Menschen vermindert die Neigungen, den Glauben an ihr Geschlecht, und gewöhnt sie ihr ganzes Dichten und Trachten, den Mitteln des Wohlbefindens allein zuzuwenden, die Bedürfnisse und die Künste ihrer Befriedigung werden verwickelter, der habsüchtige Mensch hat, so viel Zeit nöthig sich mit ihnen bekannt zu machen und Fertigkeiten in ihnen sich zu erwerben, daß keine Zeit zum stillen Sammeln des Gemüths, zur aufmerksamen Betrachtung der innern Welt übrig bleibt”. NOVALIS, *Christenheit oder Europa*, *op. cit.*, II, p. 735.

O movimento da história aponta cada vez mais para essa separação, que torna o homem cego para uma dimensão fundamental e originária que antes orientava sua existência no mundo. Novalis analisa cada um dos fenômenos do segundo momento do texto de acordo com o espectro desta carência, seja como uma tentativa de contê-la ou revertê-la de algum modo, seja como um impulso que a agrava ainda mais. Assim, a própria Igreja decai em razão da perda da essência que a animava, e a cisão entre católicos e protestantes surge fundamentalmente como a consumação daquela degenerescência. O Protestantismo é visto tanto como uma tentativa de sanar a situação de crise, quanto como uma forma de religião que introduz problemas ainda mais graves. O principal deles, a que Novalis alude constantemente, é a cisão da unidade cristã: “separaram o inseparável, dividiram a Igreja indivisível e se apartaram sacrilegamente da união cristã universal, somente por meio da qual e na qual era possível o autêntico e duradouro renascimento”.<sup>639</sup> Essa cisão tem grandes consequências políticas, na medida em que significa também o fim daquela potencialidade pacificadora e universal da religião: a unidade política predominante passa a ser o Estado que, buscando subjugar toda religião a seu poder, elimina a possibilidade de unificação geral que outrora era viabilizada pela religião. Além disso, o surgimento do luteranismo indica, para Novalis, um passo além na direção da perda do sentido religioso, pois a primazia da filologia no estudo teológico implica um retrocesso na dimensão prática, ligada a um modo de vida, que anteriormente determinava a religião. Há então uma ligação estrita com a *letra*, sem que o *espírito* penetre na existência, vivificando-a com suas revelações; e se o mundo torna-se com isso cada vez mais desencantado, em uma vitória do mundano sobre o sentido sagrado, é somente em algumas pequenas comunidades que a “centelha de vida pura e eterna” surge fulgurante, em torno a figuras da mística cristã, embora para logo se apagar.<sup>640</sup> A passagem polêmica, no qual Novalis descreve de modo aguerrido o surgimento da ordem jesuíta, deve ser vista como uma tentativa de indicar no seio do Cristianismo um princípio de resistência teológica e política ao esfacelamento da Cristandade nas inúmeras seitas e cismas posteriores à Reforma.

Novalis associa explicitamente a Iluminismo *francês* ao Protestantismo, naquilo em que ambos coincidem: a incompreensão do sentido sagrado e a primazia do mundano. “A França

---

<sup>639</sup> “Trennten das Untrennbare, theilten die untheilbare Kirche und rissen sich frevelnd aus dem allgemeinen christlichen Verein, durch welchen und in welchem allein die ächte, dauernde Wiedergeburt möglich war”. NOVALIS, *Christenheit oder Europa*, *op. cit.*, II, p. 736.

<sup>640</sup> NOVALIS, *Christenheit oder Europa*, *op. cit.*, II, p. 738.

defendeu um Protestantismo secular”, ele dirá.<sup>641</sup> O ponto fundamental de sua leitura consiste no fato de que a filosofia francesa de matriz ilustrada estabelece uma “nova fé”, no interior da qual não há espaço para nada de sagrado ou para qualquer “sentido invisível”: tudo se dissolvia no domínio absoluto do princípio do entendimento abstrato, e qualquer tipo de entusiasmo, mesmo o poético, era logo coibido para que se retornasse imediatamente à sobriedade e à frieza de seu espírito de análise. O Iluminismo aparece então como um modo de relação com o mundo e a existência segundo o princípio da razão matemática, o puro saber, que não deixa espaço à poesia e à religião:

Os membros da igreja estavam incansavelmente empenhados em depurar a natureza, o solo terrestre, a alma humana e as ciências da poesia, em aniquilar todo o rastro do sagrado, em estragar através do sarcasmo a recordação de todos os acontecimentos e homens solenes, e despir o mundo de todo ornamento colorido. A luz tornou-se sua favorita, em razão de sua subordinação à matemática e de seu atrevimento. Eles se alegravam mais com o fato de que ela se decompunha, do que com o fato de que ela jogasse com as cores, e então eles chamaram seu grande empreendimento, de acordo com a luz, de Iluminismo.<sup>642</sup>

Vê-se que a leitura feita por Novalis dos fenômenos históricos encontra-se orientada a cada momento por seu conceito de religião, e pelo modo como o elemento religioso é tratado no fluxo dos acontecimentos. O presente e o passado posterior ao fim da Cristandade são o tempo em que o sentido sagrado encontra-se em seu eclipse, e que a duras penas é mantido vivo em algumas manifestações isoladas. Pode-se dizer que este segundo momento de *Cristandade ou Europa* é lido como o tempo da carência do sagrado, ou da “noite dos deuses”, para usarmos de uma expressão mais próxima a Hölderlin, mas que não seria estranha a este contexto.<sup>643</sup>

O que é essencial em sua análise histórica não são as formas particulares assumidas pela Igreja dos tempos “autenticamente cristãos”, ou mesmo o embate contra a Reforma em meio à ordem jesuíta, e sim a presença do sentido sagrado que orienta constantemente sua compreensão.

<sup>641</sup> “Frankreich verfiht einen weltlichen Protestantismus”. NOVALIS, *Christenheit oder Europa*, *op. cit.*, II, p. 743.

<sup>642</sup> “Die Mitglieder waren rastlos beschäftigt, die Natur, den Erdboden, die menschlichen Seelen und die Wissenschaften von der Poesie zu säubern, – jede Spur des Heiligen zu vertilgen, das Andenken an alle erhebende Vorfälle und Menschen durch Sarkasmen zu verleiden, und die Welt alles bunten Schmucks zu entkleiden. Das Licht war wegen seines mathematischen Gehorsams und seiner Frechheit ihr Liebling geworden. Sie freuten sich, daß es sich eher zerbrechen ließ, als daß es mit Farben gespielt hätte, und so benannten sie nach ihm ihr großes Geschäft, Aufklärung”. NOVALIS, *Christenheit oder Europa*, *op. cit.*, II, p. 741-742.

<sup>643</sup> Sobre essa expressão na obra poética de Hölderlin, que também pode ser compreendida como a variação entre o tempo de “proximidade dos deuses” e de “distanciamento dos deuses”, ver: WIESE, Benno von. *Die deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1983, p. 353.

Somente por isso poderá haver, a partir da visão do passado e da análise crítica do presente, a projeção de futuro que marca o caráter profético do sentido histórico: porque o sentido religioso não é algo de contingente no homem, um elemento que pertence a um horizonte histórico particular, que se encontra ligado a uma determinada estrutura cultural ou que é fruto meramente do determinismo histórico instaurado por um passado idealizado, mas sim um sentido que pertence à condição originária do homem e que, embora possa ser perenemente suprimido, jamais poderá ser eternamente aniquilado. Assim como a Schleiermacher não importava em um primeiro momento a descrição de uma forma de religião historicamente constituída, e sim da essência da religião, que se dá em um modo específico de relação do homem com o universo, também para Novalis o que se encontra em jogo são os modos como a religião – compreendida neste sentido específico dado por ele – será apreendida no interior da vida histórica do homem: em plena harmonia com o mundo exterior na narração do passado da Cristandade, na sua supressão temporária no presente mundano, no pressentimento de seu ressurgimento a partir de uma nova época.

Isso fica claro em uma breve, mas muito importante passagem, que se encontra na transição para o segundo momento do ensaio: “Aquele sentido imortal não pode ser aniquilado, mas sim turvado, paralisado e suplantado por outros sentidos”.<sup>644</sup> A impossibilidade de aniquilação deste sentido conduz a uma compreensão da história na qual a potencialidade de rejuvenescimento em uma nova forma, de restauração do sentido perdido, encontra-se sempre latente: “Evoluções progressivas e cada vez maiores são a matéria da história. – Aquilo que agora não alcança a perfeição virá a alcançá-la em uma tentativa futura ou reiterada; nada que a história apreende é passageiro, mas a partir de incontáveis transformações depreendem-se formas renovadas e cada vez mais ricas”.<sup>645</sup> A possibilidade do rejuvenescimento – da palingênese, na expressão herderiana – encontra-se sempre presente, na medida em que o sentido imortal não pode ser extirpado, e carrega em si a possibilidade de ressurgimento no futuro. Se o que caracterizava o período dourado do Medievo era a harmonia entre mundo exterior e mundo interior, se a atenção do homem para a vida de seu espírito se consumava então em uma relação plena com o mundo que o circundava, e encontrava nas instituições políticas e religiosas o porto

<sup>644</sup> “Vernichtet kann jener unsterbliche Sinn nicht werden, aber getrübt, gelähmt, von andern Sinnen verdrängt”. NOVALIS, *Christenheit oder Europa*, *op. cit.*, II, p. 734-735.

<sup>645</sup> “Fortschreitende, immer mehr sich vergrößernde Evolutionen sind der Stoff der Geschichte. – Was jetzt nicht die Vollendung erreicht, wird sie bei einem künftigen Versuch erreichen, oder bei einem abermaligen; vergänglich ist nichts was die Geschichte ergriff, aus unzähligen Verwandlungen geht es in immer reicheren Gestalten erneuet wieder hervor”. NOVALIS, *Christenheit oder Europa*, *op. cit.*, II, p. 735.

seguro que mantinha este estado de coisas, então a projeção de futuro do ensaio, feita segundo o uso daquele sentido profético que Novalis exige do historiador, só pode se dirigir ao reestabelecimento deste sentido, agora sob a forma de uma nova religião e correspondendo a uma nova articulação política.

Abre-se assim o espaço tanto para a análise crítica do mundo contemporâneo, quanto para a passagem ao terceiro momento do ensaio, que já se coloca inteiramente posicionado para a exposição daquele novo evangelho, no sentido conferido por Lessing em seu ensaio sobre a educação da humanidade. É importante estabelecer a articulação entre estas duas instâncias – a crítica e o anúncio – porquanto, como vimos, Novalis não pretende que o historiador subjogue o fluxo da história, de modo a fazê-la se determinar estritamente por sua vontade e pela direção que ele acredita ser a mais correta. Ao contrário, trata-se de “estudá-la, entregar-se a ela, aprender com ela, manter-se em seu mesmo passo, seguindo com fé suas promessas e seus acenos”<sup>646</sup>, e isso significa: estar atento a seus sinais, acolher seus rastros e suas fraturas, e a partir disso colocar-se na posição do orador que lança sua visada ao futuro. A história (*Geschichte*) tem de permanecer sempre incompleta, e disso surge a necessidade de sua vivificação, do trabalho ativo e idealista com os dados históricos, de uma história livre<sup>647</sup> que, mesclada com os elementos do poético – uma *poesia da história* –, lança-se em direção à sua perfectibilidade, à poetização da era de ouro que se faz presente com iminência. Ao assumir essa dimensão poética a respeito do futuro, o discurso histórico, que Novalis caracterizou nos fragmentos sobre o conceito de história como determinado pela “visão profética humana”, pelo “sentido visionário”, pela relação com a profunda e infinita conexão do mundo, coloca-se em uma conexão íntima com aquela característica própria da poesia, que foi definida anteriormente como a capacidade de expor aquilo que não pode ser exposto, de pôr-se em relação com o absoluto, e de assumir uma visão do futuro: “O sentido para a poesia tem um parentesco próximo com o sentido do vaticínio e com o sentido religioso e visionário em geral. O poeta ordena, unifica, escolhe, inventa – e lhe é incompreensível, por que exatamente assim e não de outro modo”<sup>648</sup>.

O terceiro momento de *Cristandade ou Europa* deve ser interpretado por meio desta via, que o articula inteiramente com os escritos teóricos de Novalis sobre história e religião, e não,

<sup>646</sup> NOVALIS, *Christenheit oder Europa*, *op. cit.*, II, p. 744.

<sup>647</sup> Novalis se refere assim ao romance, que seria como que uma *história livre* ou uma mitologia da história, no sentido de uma “livre invenção poética”, que simboliza a realidade de diversos modos. NOVALIS, *Aus den Fragmenten und Studien 1799/1800*, *op. cit.*, II, fr. 391, p. 830.

<sup>648</sup> NOVALIS, *Aus den Fragmenten und Studien 1799/1800*, *op. cit.*, II, fr. 434, p. 840.

como ocorreu frequentemente na sua recepção durante o século XIX, isolado de seu pensamento e de todo o projeto da constelação de Jena. Essa anunciação do novo ocorre apenas como uma *indicação*, como um *prenúncio*; ela não oferece a visão clara e distinta daquilo que há de ser, mas age verdadeiramente como um *projeto*: “São ainda apenas indicações, desconexas e rudimentares, mas elas revelam aos olhos históricos uma universalidade individual, uma nova história, uma nova humanidade, o mais doce abraço de uma igreja jovem e surpresa e de um Deus que ama, e a concepção profunda de um novo Messias em seus mil membros ao mesmo tempo”.<sup>649</sup>

Assim, Novalis passa a buscar os indícios históricos que lhe descortinam o novo tempo que já se insinua. A referência ao autor dos discursos *Sobre a religião* ocorre nesse contexto. Schleiermacher é “a batida de coração do novo tempo, e quem sentiu aquela presença não duvida mais que este virá, e, com um doce orgulho de sua contemporaneidade, emerge da turba para se unir ao novo grupo de discípulos”.<sup>650</sup> Ele confeccionou um novo véu ao sagrado; a partir de seus discursos abre-se uma nova possibilidade para o sentido religioso, que coincide com a premência da nova época. Fica claro que o conceito de religião apresentado por Novalis ao final do ensaio, muito longe de ter um cunho regressivo, algo como um reestabelecimento da superstição, da censura ao pensamento ou do dogmatismo aferrado, é antes de tudo uma leitura do próprio conceito apresentado por Schleiermacher, e agora interpretado a partir de sua leitura do fluxo da história e dos acontecimentos da Modernidade, da primazia do poético no ideal de formação do homem e da necessidade de uma nova ordem que dê voz a este ideal.

É então necessário observar que o conceito de religião exposto nos discursos em questão pretendia principalmente afastar aquilo que parecia não ser essencial ao fenômeno religioso, e nesse sentido defendê-lo contra os potenciais detratores, que consideravam a religião necessariamente intolerante, algo que excluía de si toda a diferença e conduzia à discórdia beligerante. A essência da religião consiste na intuição e sentimento do universo, e se é possível falar aqui em um sistema, não se trata de um sistema fechado, estático, que exclui tudo aquilo que

---

<sup>649</sup> “Noch sind alles nur Andeutungen, unzusammenhängend und roh, aber sie verrathen dem historischen Auge eine universelle Individualität, eine neue Geschichte, eine neue Menschheit, die süßeste Umarmung einer jungen überraschten Kirche und eines liebenden Gottes, und das innige Empfängniß eines neuen Messias in ihren tausend Gliedern zugleich”. NOVALIS, *Christenheit oder Europa*, *op. cit.*, II, p. 745.

<sup>650</sup> “Dieser Bruder ist der Herzschlag der neuen Zeit, wer ihn gefühlt hat zweifelt nicht mehr an ihrem Kommen, und tritt mit süßem Stolz auf seine Zeitgenossenschaft auch aus dem Haufen hervor zu der neuen Schaar der Jünger”. NOVALIS, *Christenheit oder Europa*, *op. cit.*, II, p. 747.

não se encontra em sua necessidade absoluta, mas um “sistema de intuições”, no interior do qual vale apenas a expansão constante da riqueza auferida em cada uma das novas intuições do infinito.<sup>651</sup> Para Schleiermacher, a intolerância surge justamente da tendência sistemática (no sentido de um fechamento na totalidade do sistema) introduzida externamente na religião, e que não pertence a sua essência. Como ele dirá, criticando a “mania de sistema” (*Systemsucht*): “A mania de sistema decerto repele o que é estranho, ainda que ele seja algo muito pensável e verdadeiro, porque ele poderia arruinar a série bem fechada de seu próprio enfoque e perturbar a sua bela coerência, na medida em que requer o seu lugar; nessa mania de sistema está o lugar das contradições, ele tem de combater e perseguir”.<sup>652</sup> Assim, coerentemente com seu “sistema de intuições” (que é inteiramente contrário a essa mania de sistema), Schleiermacher elogia a multiplicidade de deuses da religião antiga, em uma crítica aberta à “nova Roma”: “A nova Roma, a ateia [*gottlos*], mas conseqüente, lança anátemas e expulsa hereges; a antiga Roma, verdadeiramente piedosa e religiosa em um alto estilo, era hospitaleira a todo Deus, e deste modo estava plena de deuses”.<sup>653</sup> O que se encontra em jogo, para Schleiermacher como para Novalis, não é a conservação de um dogma específico, ou mesmo de uma visão de mundo determinada, mas antes a vida daquele sentido sagrado, do espaço adequado para a intuição do universo. Como diz Novalis em uma frase muito expressiva: “Onde não há deuses, reinam fantasmas”.<sup>654</sup>

Se é possível chamar o gesto de Novalis, diante da articulação feita por ele entre a poesia e o “sentido profético” da história, de *visão poética*, então uma tal visão consuma-se em um *projeto político*, isto é, na imagem de uma nova articulação da vida comum em uma nova época, segundo a orientação por um conjunto diverso de valores em face do presente. Isso significa tanto uma transformação do ideal de formação do homem, guiado agora por uma valorização do sentido sagrado na compreensão de si e do mundo pelo homem, quanto a visão de uma nova ordem política, que se dê em harmonia com o princípio de formação do homem. Neste projeto, a religião reassume sua função de fundadora da paz, ela confere aos povos o princípio de

<sup>651</sup> SCHLEIERMACHER, Reden über die Religion, *op. cit.*, IV, p. 245.

<sup>652</sup> “Die Systemsucht stößt freilich das Fremde ab, sei es auch noch so denkbar und wahr, weil es die wohlgeschlossenen Reihen des Eigenen verderben und den schönen Zusammenhang stören könnte, indem es seinen Platz forderte”. SCHLEIERMACHER, Reden über die Religion, *op. cit.*, IV, p. 248.

<sup>653</sup> “Das neue Rom, das gottlose, aber konsequente, schleudert Bannstrahlen und stößt Ketzer aus; das alte, wahrhaft fromm und religiös im hohen Stil, war gastfrei gegen jeden Gott, und so wurde es der Götter voll”. SCHLEIERMACHER, Reden über die Religion, *op. cit.*, IV, p. 248.

<sup>654</sup> “Wo keine Götter sind, walten Gespenster”. NOVALIS, Christenheit oder Europa, *op. cit.*, II, p. 746.

unificação que havia sido suprimido, e com isso faz cessar as contínuas guerras que assolavam os Estados:

Quem sabe se já houve guerra suficiente, mas ela nunca cessará se não se apanhar o ramo de palmeira que somente um poder espiritual pode oferecer. Correrá sangue sobre a Europa até que as nações se apercebam de sua loucura terrível que as faz vaguear em círculos, e até que, tocadas e apaziguadas por uma música sagrada, elas dirijam-se aos altares de outrora em uma mistura colorida, ocupem-se da obra da paz, e um grande banquete do amor, enquanto uma festa reconciliadora, seja celebrado com lágrimas quentes nos fumegantes campos de batalha. Apenas a religião pode redespertar a Europa e pôr a salvo os povos, e instalar a Cristandade, visível sobre a terra, com um novo esplendor em sua antiga função de fundadora da paz.<sup>655</sup>

Assim, é somente na medida em que o sentido sagrado é recuperado ao homem na forma da nova religião que a paz, no domínio político, pode ser novamente obtida. Se o Estado é destituído do contato com este sentido, ele passa a ser como a obra de Sísifo: assim que ele alcança seu equilíbrio, logo torna a decair de novo em cisões e guerras. Sem a relação com o universo, ele permanece nesse movimento constante e arbitrário, que não o leva a lugar algum. “Todos os amparos de vocês são débeis se o seu Estado retém a tendência à terra, mas liguem-no através de uma nostalgia superior à altura do céu, deem a ele uma relação com o universo, e então vocês terão nele uma mola que jamais se exaure, e verão os vossos empenhos amplamente recompensados”, afirma Novalis, em uma passagem na qual ele se dirige àqueles que lidam com a revolução do Estado.<sup>656</sup> Embora a exposição do terceiro momento de *Cristandade e Europa* pretenda justamente absorver os ideais revolucionários ligados à liberdade, ele não deixa de ser crítico a esta dinâmica constante de agitação que prevalecia no ambiente revolucionário, pois isso seria como que um mal infinito, que jamais leva a qualquer lugar. Por isso, o elemento religioso entra em cena como o único modo possível de aplacar o círculo perpétuo, a “loucura terrível”, de guerras e revoluções, ao mesmo tempo em que fornece uma nova base para a constituição da vida

<sup>655</sup> “Wer weiß ob des Kriegs genug ist, aber er wird nie aufhören, wenn man nicht den Palmenzweig ergreift, den allein eine geistliche Macht darreichen kann. Es wird so lange Blut über Europa strömen bis die Nationen ihren fürchterlichen Wahnsinn gewahr werden, der sie im Kreise herumtreibt und von heiliger Musik getroffen und besänftigt zu ehemaligen Altären in bunter Vermischung treten, Werke des Friedens vornehmen, und ein großes Liebesmahl, als Friedensfest, auf den rauchenden Wahlstätten mit heißen Thränen gefeiert wird. Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker sichern, und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden in ihr altes friedentiftendes Amt installiren”. NOVALIS, *Christenheit oder Europa*, *op. cit.*, II, p. 749.

<sup>656</sup> “Alle eure Stützen sind zu schwach, wenn euer Staat die Tendenz nach der Erde behält, aber knüpft ihn durch eine höhere Sehnsucht an die Höhen des Himmels, gebt ihm eine Beziehung auf das Weltall, dann habt ihr eine nie ermüdende Feder in ihm, und werdet eure Bemühungen reichlich gelohnt sehn. An die Geschichte verweise ich euch, forscht in ihrem belehrenden Zusammenhang, nach ähnlichen Zeitpunkten, und lernt den Zauberstab der Analogie gebrauchen”. NOVALIS, *Christenheit oder Europa*, *op. cit.*, II, p. 743.

comum. A essência da igreja, nessa forma nova e diversa, é a “liberdade autêntica”, que realiza a mediação entre o antigo e o novo mundo.<sup>657</sup>

Se retomarmos o esquema da temporalidade apresentado por Novalis em seus escritos teóricos, veremos que essa projeção de futuro corresponde justamente àquela busca pelo fundamento no futuro, àquilo que falta ao homem no presente. Se o momento presente do mundo europeu se apresenta como um tempo de cisão e de guerra, carente daquela unidade fundamental entre mundo interior e exterior que se verificava na Cristandade do passado, então o projeto de futuro surge justamente como a possibilidade de recuperar, agora segundo uma forma nova e mais rica, aquilo que falta ao presente. Trata-se da transposição histórica da condição mais íntima da consciência, que é a da relação com um fundamento, com aquilo que se encontra à sua base e ao qual ela aspira: “Finalidade e fundamento são um – apenas que a primeira é vista de fora e o último, de dentro. *Início e fim* são um. Eu posso procurar o fundamento naquilo que é *anterior* ou no que é *posterior* – 3 modos da causalidade – a substancialidade e o enlace de ambos – segundo a categoria da comunidade”.<sup>658</sup> Assim como na estrutura da consciência, há aqui um “impulso de complementação”, a busca pelo incondicionado, que impele o historiador a anunciar o projeto político de futuro.

O momento futuro se apresenta em *Cristandade ou Europa* como uma era de ouro, como um momento de paz e repouso, em face do qual se atinge aquilo que, do ponto de vista espiritual e político, era continuamente buscado. Esta época é simbolizada como o “tempo sagrado da paz eterna”, no qual a nova Jerusalém torna-se a “capital do mundo”.<sup>659</sup> Nela, há a reconciliação do antigo e do novo mundo, da tradição e da liberdade, e a reconstituição da Cristandade como algo vivo e ativo, que proporciona a base espiritual da unidade e da paz políticas.

Entretanto, como vimos, de um ponto de vista filosófico o fundamento jamais pode ser alcançado, e justamente por isso instaura-se a atividade infinita do filosofar. Foi o próprio Novalis a afirmar nos *Estudos sobre Fichte*: “Poderão aparecer eras de ouro – mas elas não trarão o fim das coisas – *a meta do homem não é a era de ouro* – Ele deve existir eternamente, ser um indivíduo belo e ordenado e assim permanecer – esta é a tendência de sua natureza”.<sup>660</sup> Se buscamos demonstrar a equivalência entre a questão da temporalidade e do fundamento,

<sup>657</sup> NOVALIS, *Christenheit oder Europa*, *op. cit.*, II, p. 750.

<sup>658</sup> NOVALIS, *Das Allgemeine Brouillon*, *op. cit.*, II, fr. 701, p. 641.

<sup>659</sup> NOVALIS, *Christenheit oder Europa*, *op. cit.*, II, p. 750.

<sup>660</sup> NOVALIS, *Fichte-Studien*, *op. cit.*, II, fr. 565, p. 180.

conforme compreendidas nas primeiras duas seções deste capítulo, e a leitura político-religiosa da história em *Cristandade ou Europa*, como compreender essa aparente incoerência entre ambos os textos?

Nesse ponto, é necessário retomar o pensamento de Novalis a respeito do fundamento, e o modo como este problema foi apresentado já nos *Estudos sobre Fichte*. Como vimos, a filosofia, enquanto atividade que diz respeito ao pensamento do fundamento, contém em si uma impossibilidade. O absoluto nega-se a cada vez à atividade da consciência, e o resultado desta negação é uma atividade livremente infinita, uma busca que nunca chega a seu termo e cujo impulso fundamental tampouco pode ser saciado. A filosofia contém em si a demanda eterna por um fundamento absoluto, mas uma tal demanda encontra apenas uma solução relativa. Entretanto, isso abria espaço para um pensamento de outra ordem, que provinha antes da imaginação e da poesia do que do esforço propriamente filosófico de busca reiterada pelo fundamento. Este pensamento, conforme apresentado em uma passagem dos *Estudos*, poderia ser chamado de *pensamento poético*: “O princípio supremo tem de ser pura e simplesmente algo não dado, mas sim algo livremente feito, algo *composto* [*Erdichtetes*], *imaginado* [*Erdachtes*], para fundar um sistema metafísico universal que se inicie na liberdade e vá para a liberdade. Todo filosofar tem como finalidade a emancipação”.<sup>661</sup> Enquanto o filosofar diz respeito ao fundar ou fundamentar (*Ergründen*), o pensamento poético lida com o imaginar (*Erdenken*). Neste segundo caso, a poesia coincide com este “filosofar” que se orienta na liberdade e que tem como finalidade a emancipação.

Assim, se a era do ouro é vedada como um lugar histórico, se ela significaria o fim do próprio tempo e, por isso, não pode ser a meta do homem, se o tempo não pode acabar e tampouco é possível falar em um pensamento “fora do tempo”, isso não significa que a era de ouro não possa ser imaginada ou poetada, que ela não possa ser “livremente feita”, como afirma o fragmento dos *Estudos*, e que, no âmbito histórico, ela não possa ser *projetada* pela visão poética como um caminho futuro da história. Este projeto – que chamamos aqui de *projeto político*, na medida em que ele se refere a um novo modo de articulação histórica da vida comum – é justamente a transposição histórica daquele filosofar aludido nos *Estudos sobre Fichte*, que tem como finalidade a emancipação. O sentido da era de ouro não está no fim dos tempos ou no fim

---

<sup>661</sup> NOVALIS, *Fichte-Studien*, *op. cit.*, II, fr. 568, p. 184.

da história, e sim em sua capacidade de vivificar o presente, de elevá-lo além de si mesmo, de criar um espaço de tensão no interior do qual se abre uma nova possibilidade.

Por isso, Novalis pôde afirmar no fragmento de *Pólen* que a atmosfera do poeta é o presente espiritual, no qual passado e futuro são identificados por dissolução. Nessa articulação da temporalidade, deixa de haver uma relação deficitária entre essas duas dimensões do tempo (o presente costumeiro, que vincula ambas por limitação), para que elas sejam articuladas através da identificação.<sup>662</sup> Do mesmo modo, no fragmento sobre o presente perfeito, a identificação das duas dimensões do tempo leva à abertura de um futuro livre e de um passado livre, e sua unidade faz cessar o fluxo contínuo do presente infixável, abrindo o espaço para que irrompa o instante de harmonia consigo mesmo, a vivência da plenitude do tempo.<sup>663</sup> A descrição feita por Novalis desse modo de estruturação da temporalidade encontra-se diretamente vinculado à atividade propriamente poética, e em *Cristandade ou Europa* podemos vê-la apresentada como uma “filosofia da história”, na qual o futuro livre se mostra como esse instante de plenitude, ou o “tempo sagrado da paz perpétua”.<sup>664</sup> Esse instante se abre então como um projeto político, que se coloca em tensão com o momento presente, e ao mesmo tempo se estabelece como aquele evangelho, que já em Lessing se anunciara como tarefa. Sua presença no ensaio de Novalis carrega em si a dimensão ideal, que não se esgota nas condições da realidade, mas que impulsiona poeticamente o tempo a ir além de si.

---

<sup>662</sup> NOVALIS, *Blüthenstaub*, *op. cit.*, II, fr. 109, p. 283 [102].

<sup>663</sup> NOVALIS, *Aus den Freiburger Naturwissenschaftlichen Studien 1798/99*, *op. cit.*, II, fr. 14, p. 446. Sobre essa articulação “utópica” da temporalidade, ver ainda: FRANK, *Das Problem ‘Zeit’ in der deutschen Romantik*, *op. cit.*, p. 190-193.

<sup>664</sup> NOVALIS, *Christenheit oder Europa*, *op. cit.*, II, p. 750. Novalis naturalmente faz referência aqui ao ensaio de Kant. Sobre a questão da paz perpétua, ver: SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant – Atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2008.

## CONCLUSÃO

### O Romantismo como projeto político moderno

Buscamos ao longo deste trabalho interpretar a relação entre arte e política no interior do Primeiro Romantismo, de modo a delinear o conceito daquilo que, desde o trabalho de Carl Schmitt publicado em 1919, passou a ser chamado de *Romantismo político*. A arte (ou a poesia, que é como os românticos chamam o princípio de criação que determina toda atividade propriamente artística) atravessa toda a dimensão fundamental do pensamento romântico, formando a partir disso uma compreensão que se dirige ao problema do político. Dizemos que uma tal compreensão trata do *político*, e não da *política*, pois o que se encontra em questão na presente interpretação do pensamento romântico não diz respeito ao conjunto de reflexões dirigidas à análise das instituições vigentes ou aos dados em face dos quais se orienta a ciência política, e sim algo a mais fundamental, que concerne à reflexão sobre os princípios geradores da vida comum, da “política” pensada ao modo da *fundação*. Na medida em que o conjunto de reflexões do Romantismo procura articular a “forma de sociedade” – o conceito de Estado, a estruturação da vida comum, a relação entre os homens – a partir de uma forma de vida orientada essencialmente pelo elemento poético, é possível dizer que o problema do político se manifesta aos românticos sob o prisma da arte. É a própria *fundação* da vida comum que se orienta pela poesia, pois esta se amplia em círculos concêntricos de modo a abarcar a formação do homem, a relação com o Outro, o vínculo que sustenta a comunidade, o ideal de Estado.

É certo que esta fundação da vida comum a partir do poético não surge como uma opção arbitrária dos românticos, mas encontra-se intimamente vinculada ao horizonte histórico no interior do qual ele foi possível. Por um lado, o Primeiro Romantismo é um fruto da “revolução idealista”, isto é, dos imensos horizontes abertos pela crítica kantiana e, mais ainda, pela interpretação dada por Fichte ao projeto crítico. A partir do contato de Schlegel e Novalis com a *Doutrina-da-Ciência*, irrompe toda uma série de questões ligadas aos limites da fundação de uma filosofia sobre o princípio fundamental do eu absoluto. Como vimos, isso leva os românticos a diagnosticar muito precocemente as aporias inexoráveis do projeto sistemático do idealismo absoluto, que conduz em última instância à “solução estética” que concede primazia à relação com o absoluto através da arte. O caminho que desde então se desenha corre cada vez de modo

mais acentuando em direção à crise dos idealismos que se consuma na filosofia tardia de Schelling. Se em Hegel o idealismo absoluto atinge seu ponto culminante, no qual a transparência da ideia atravessa racionalmente a totalidade sem que nada lhe escape, em Schelling o “positivo” conquista aos poucos um lugar impenetrável à racionalidade dialética da “filosofia negativa”.<sup>665</sup> Se o Romantismo já dá voz a este caminho de crise da filosofia, principalmente na dimensão corrosiva e conflituosa do conceito de ironia, nada afeito à ideia de reconciliação absoluta, então não é de se surpreender que justamente Hegel tenha sido o primeiro crítico radical do Romantismo<sup>666</sup>, iniciando uma interpretação da ironia como algo “subjetivo” e “inconsistente” que prevaleceu em boa parte da recepção futura. Que esta interpretação se mostra equivocada a partir de um contato com os textos teóricos do Primeiro Romantismo, muitos dos quais o próprio Hegel não teve acesso, isso fica claro pelo fato de que na ironia o eu não é senhor e mestre sobre tudo, mas procede pelo único caminho possível – o do conflito entre condicionado e incondicionado – diante da impossibilidade de um saber positivo do absoluto. Como afirma Schlegel em um fragmento de sua autoria introduzido em *Pólen*, o problema da contradição é inevitável e insolúvel, restando àquele que tem afeição pelo absoluto tão somente abrir-se a ela e elevar este gesto a uma nobreza própria:

Uma vez que se tem a predileção pelo Absoluto e não se pode largar isso: não resta saída, a não ser contradizer sempre a si mesmo e vincular extremos opostos. O princípio de contradição está mesmo inevitavelmente perdido, e se tem somente a escolha entre querer comportar-se passivamente em relação a isso ou querer elevar a necessidade, pelo reconhecimento, à nobreza de ação livre.<sup>667</sup>

Por outro lado, o Romantismo se situa em um momento de inflexão da Modernidade, em meio ao qual a solidez dos fundamentos políticos e sociais de outrora, a consistência dos valores e a legitimidade das antigas autoridades que sustentavam a vida comum encontravam-se em um

---

<sup>665</sup> Remetemos mais uma vez às obras de Schulz e Ciancio, que expõem facetas dessa crise do idealismo em Schelling e Schlegel, respectivamente: SCHULZ, Walter. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, op. cit. CIANCIO, Claudio. *Friedrich Schlegel. Crisi della filosofia e rivelazione*, op. cit.

<sup>666</sup> Registre-se entendimento contrário de José Luiz Borges Horta, que reivindica uma leitura romântica de Hegel, ao invés de uma leitura ilustrada (“castrante”); reivindica um *Hegel romântico*: HORTA, José Luiz B. Entre o Hegel racional e o Hegel real. In: BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (Orgs.). *Paixão e Astúcia da Razão*. Porto Alegre: Editora Fi, 2013, p. 125-139.

<sup>667</sup> “Hat man nun einmal die Liebhaberey fürs Absolute und kann nicht davon lassen: so bleibt einem kein Ausweg, als sich selbst immer zu widersprechen, und entgegengesetzte Extreme zu verbinden. Um den Satz des Widerspruchs ist es doch unvermeidlich geschehen, und man hat nur die Wahl, ob man sich dabey leidend verhalten will, oder ob man die Nothwendigkeit durch Anerkennung zur freyen Handlung adeln will”. NOVALIS, *Blüthenstaub*, op. cit., II, fr. 26, p. 239 [52].

processo de ruína, ao mesmo tempo em que um novo mundo despontava de seus escombros, ainda indeterminado quanto à feição de sua forma futura. Ao menos desde Schiller, surge a possibilidade de uma “solução estética” às aporias políticas da Modernidade. O elemento estético é revelado como uma dimensão fundamental do ser do homem, que articula seus impulsos a princípio contraditórios de modo a reconciliá-los no jogo que garante uma harmonia plena. O homem só é plenamente homem quando joga, e isso significa: o elemento estético é fundamental para que o homem se apodere da plenitude de seu ser. A educação estética se mostra como o caminho para a conquista da liberdade estética, que por sua vez vem a ser condição de possibilidade para uma liberdade política efetiva. Se em Schiller vemos que este conjunto de reflexões sobre a relação entre estética e política surge de sua recepção crítica aos desenlaces violentos da Revolução Francesa, também entre Schlegel e Novalis esse diagnóstico, associado à sua crítica da Modernidade, leva à primazia do poético como princípio condutor da articulação da vida comum, isto é, como *fundação* do ideal de Estado, do vínculo que une os homens na vida pública da cidade e das relações humanas de um modo geral.

O Romantismo político e sua “solução estética” devem ser então compreendidos a partir dessa ligação com o horizonte delineado pela filosofia e pelas perspectivas abertas no interior da crise de um momento histórico. Dito de outro modo, eles devem ser compreendidos em sua ligação com o horizonte da Modernidade, e também como reação a este. Nessa relação de tensão com o próprio tempo, de ligação e distância, os românticos deixam entrever seu caráter radicalmente moderno, expresso na forma fragmentária de sua escrita, na presença inevitável da contradição no modo de ser do homem, no conflito insolúvel entre o incondicionado e o condicionado, e ao mesmo tempo na necessidade de uma constante referência ao absoluto pela via aberta na arte. Se o chão está pobre, como constata Novalis ao início de *Pólen*, isso não significa que esta pobreza deva ser simplesmente acatada ou mesmo – o que seria ainda pior – esquecida. A metáfora da sementeira é o indício dessa tensão que deve ser aberta em face do próprio tempo, como um movimento constante de referência do finito ao infinito que guarda em si a possibilidade de vivificação daquilo que tende a se sedimentar. Por isso, a Modernidade será apresentada no fragmento da *Athenäum* como a época na qual tudo aquilo que não possui relação com o infinito é apenas algo secundário. “O desejo revolucionário de realizar o Reino de Deus é o ponto elástico da cultura progressiva e o início da história moderna. O que nela não apresenta

nenhuma relação com o Reino de Deus é apenas algo secundário”.<sup>668</sup> Isso não significa o desejo de suprimir toda a finitude, de dar um passo além do próprio caráter transitório da existência humana e como que instaurar uma época na qual a própria história alcance sua perfeição e seja suprimida – um *fim da história* –, e sim a necessidade de uma constante tensão, da exigência de uma comunidade entre finito e infinito que deve ser estabelecida a cada momento, justamente porque uma tal *relação* tende a perder-se na cristalização da finitude.

O que se encontra em jogo neste gesto é a tensão instaurada em face de uma tendência fundamental da Modernidade que se manifesta em diversas modulações, e que poderia ser designada – usando-se de um vocabulário ainda estranho aos românticos – como sua propensão à desertificação do mundo, à redução de todas as esferas do mundo à técnica e à racionalização, ou à perda definitiva daquele “sentido sagrado” de que Novalis fala em *Cristandade ou Europa*. Silvio Vietta, ao condensar a intenção fundamental do projeto romântico, expressou também o significado desta tensão inerente ao pensamento romântico:

O Primeiro Romantismo alemão tem à disposição um potencial de sentido, que tanto continua algo desafiador também para o nosso presente, quanto mostra a esta nossa sociedade uma tendência unilateral, não desejada por aquele, à tecnicização, à economicização, à racionalização do mundo. O Primeiro Romantismo foi talvez a última grande tentativa da história espiritual europeia de sintetizar, no *medium* da imaginação poética, corpo e espírito, aquém e além, razão e sensibilidade, homem e natureza, filosofia, ciência e poesia, a qual. E esta tentativa, delineada como um sonho poético, não devia apenas permanecer uma ficção, mas transformar a realidade, plasmar-se politicamente e, em retratação da agressiva pretensão de autoafirmação do homem, tornar o mundo mais humano.<sup>669</sup>

O sentido político do Romantismo se situa nesse gesto, e a partir dele buscamos compreender, nos últimos capítulos, sua manifestação em uma série de questões interligadas, nas quais se pode vislumbrar propriamente um pensamento do *político*. Nele podemos entrever, segundo a expressão de Hölderlin, mas que também valeria para a constelação de Jena, o projeto

<sup>668</sup> SCHLEGEL, Athenäums-Fragmente, *op. cit.*, II, fr. 222, p. 201 [85].

<sup>669</sup> “Es dürfte deutlich geworden sein, daß die deutsche Frühromantik ein Sinnpotential bereithält, das in dem Maße auch für unsere Gegenwart herausfordern bleibt, als diese unsere Gesellschaft eine von jener nicht gewollte einseitige Tendenz zur Technisierung, Ökonomisierung, Rationalisierung der Welt aufweist. Die Frühromantik war der vielleicht letzte große Versuch in der europäischen Geistesgeschichte, die getrennten Sphären: Körper und Geist, Diesseits und Jenseits, Vernunft und Sinnlichkeit, Mensch und Natur, Philosophie, Wissenschaft und Poesie im Medium der poetischen Einbildungskraft zu synthetisieren, welcher als Dichtertraum entworfen, nicht nur Fiktion bleiben, sondern die Wirklichkeit verändern, politisch gestalten und, in Zurücknahme des aggressiven Selbstbehauptungsansprüche des Menschen, die Welt menschlicher machen sollte”. VIETTA, Silvio. Frühromantik und Aufklärung. In: VIETTA, Silvio (org.). *Die literarische Frühromantik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, p. 66.

de um *Esclarecimento superior*, que não se resume ao reinado do entendimento com sua clareza e distinção, mas que busca recuperar os direitos da imaginação poética como uma dimensão fundamental da existência humana.

Assim, o projeto romântico de uma *nova mitologia* surge como o propósito de criar um espaço poético que se articule como um “centro” da humanidade, do qual depende o próprio rejuvenescimento da cultura. Não se trata aqui de uma atitude regressiva em direção aos mitos do passado, e sim uma mitologia que deve “emergir da profundidade mais profunda do Espírito”, que seja a mais artificial das obras de arte.<sup>670</sup> Os românticos associaram um tal projeto constantemente à filosofia idealista, como um modo de complementação desta por um realismo superior, de modo a conquistar um conceito de realidade renovado a partir do idealismo. A nova mitologia deve se conservar como o espaço no interior do qual as potencialidades da imaginação podem ser livremente desenvolvidas, e nesse sentido, como afirma Schlegel em um fragmento, ela é a finalidade *positiva* de toda a cultura, na medida em que contribui decisivamente para a liberdade das forças constitutivas da formação do homem.<sup>671</sup> A mitologia tem seu sentido não na superstição, mas na abertura de uma forma de percepção do homem no mundo que é orientada a cada vez pela linguagem poética, e não pela lida técnica e estritamente científica com o mundo.<sup>672</sup>

Ao falar na constituição de um “centro” da humanidade, os românticos tinham em vista o projeto de unificação da vida comum em torno à primazia do poético. Assim como a poesia havia sido para os antigos não apenas fonte de deleite estético, mas também um princípio de ligação que articulava a tradição viva da cidade em um conjunto de mitos que conferiam sentido às ações humanas, também a nova mitologia deveria estabelecer novamente a poesia como *mestra da humanidade*. No escrito conhecido como *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão* e também na obra posterior de Schelling, este projeto surge como a consumação da força estética de unificação, que deve dissolver a separação entre filosofia e povo, entre ilustrados e não-ilustrados. Para o autor do *Programa de sistema*, essa unificação pode se dar apenas através de uma *mitologia da razão*, uma religião sensível, que conduz a uma transformação tanto da filosofia em sua saída à vida, quanto do povo no acolhimento da ideia. No limite, essa religião sensível não se orientaria por qualquer tipo de religião histórica, ou pela alienação do

<sup>670</sup> SCHLEGEL, Gespräch über die Poesie, *op. cit.*, II, p. 312.

<sup>671</sup> SCHLEGEL, Philosophische Lehrjahre, *op. cit.*, XVIII, [V], fr. 1273, p. 300.

<sup>672</sup> VIETTA, Silvio. Mythos in der Moderne – Möglichkeiten und Grenzen. In: VIETTA, Silvio; UERLINGS, Herbert (org.). *Moderne und Mythos*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2006, p. 20-21

esclarecimento humano a um conjunto de dogmas positivamente instituídos, mas se dirigiria à liberdade do homem, à possibilidade de uma igual cultura de todas as suas forças.

Os românticos viram no ideal de *formação* a chave para uma política superior. Esse ideal é compreendido como o sumo bem e, nesse sentido, aparece como a própria finalidade do Estado republicano. Trata-se, com esse conceito, justamente da busca pela união de esferas da cultura que se encontram cindidas: filosofia e poesia jamais deveriam se encontrar apartadas uma da outra e, por isso, devem ser reunificadas através da formação. O sentido desta unificação consiste no fato de que apenas por meio dela é possível reestabelecer o todo do homem. Formação significa, acima de tudo, a exigência de uma contínua elevação do homem além de si mesmo, em uma constante aproximação da meta de perfeição. As limitações finitas do caráter humano devem ser a cada vez dissolvidas pelo contato com o infinito, de modo a reestabelecer nele o movimento para a perfeição. Nesse sentido, a formação vem a ser a exigência de que o homem conquiste seu próprio ser, de que ele não se retraia em suas idiossincrasias, mas que através dela ele aspire à sua plenitude. O ideal de formação jamais foi visto como algo que diz respeito ao *indivíduo*, isto é, ao homem fechado em sua individualidade, que busca sozinho uma meta. Ao contrário, a formação é também um imperativo hermenêutico de relação com o Outro e com a própria época: ela tem tanto um sentido “intersubjetivo” quanto um sentido histórico. Como Schlegel afirmou em um fragmento da *Athenäum*: “Não há conhecimento de si, a não ser histórico. Não sabe o que é quem não sabe o que são os companheiros, sobretudo o supremo companheiro da aliança, o mestre dos mestres, o gênio da época”.<sup>673</sup>

A relação com o Outro fica um tanto mais clara no interior da teoria romântica da *mediação*. A arte surge aqui em sua relação com a política superior, concebida enquanto formação, e abre espaço para o ideal do *Estado poético*. O mediador é a figura que viabiliza a formação através da comunicação entre finito e infinito estabelecida em seus costumes e ações, em suas palavras e obras. Ele possui seu centro em si mesmo e, por meio da mediação, desperta-nos outros homens que ainda não o possuem. Para os românticos, a atividade mediadora cabe justamente ao artista, razão pela qual este recebe na formação um papel central. Como o próprio Schlegel irá dizer em *Ideias*, “mediar e ser mediado é toda a vida superior do homem, e todo artista é mediador para todos os restantes”.<sup>674</sup> Contudo, a relação da arte com a política não

<sup>673</sup> SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 139, p. 270 [162].

<sup>674</sup> SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 44, p. 260 [150].

significava, neste momento, algo como uma “estetização do político”, no sentido de que o poeta assumisse uma posição diretamente ligada ao poder. Em Schlegel, a poesia conserva sempre sua autonomia, ela é um “discurso republicano”, que tem sua fundação em si mesmo. O artista não se encontra vinculado a uma ideologia específica, ele não dirige seu discurso por uma finalidade que lhe seja externamente atribuída. Isso significa que a arte tem uma posição fundamental em face da política, que se liga à formação do homem, embora ela não suprima o espaço próprio da vida política, e nem deixe suprimir a sua autonomia. “O artista pode tão pouco querer governar quanto servir. Só pode formar, nada além de formar: para o Estado, portanto, só pode fazer isso formando governantes e servidores, elevando políticos e ecônomos a artistas”.<sup>675</sup> É preciso então diferenciar a política superior, no sentido atribuído pelos românticos, da política em sentido estrito. Se a primeira é essencial à segunda, é certo que não se confunde com ela.

Em Novalis, a teoria da mediação através da arte foi aplicada diretamente ao conceito de Estado, surgindo então o ideal de *Estado poético*. Seguindo o imperativo hermenêutico de relação com o Outro, o Estado poético se articula a partir da relação entre “eu” e “tu”. Se a formação do homem se guia principalmente pela necessidade de relação com o Outro para a conquista da própria plenitude, também a ligação política que sustenta o Estado se orienta pela referência constante entre os cidadãos, e somente a partir disso surge o vínculo que caracteriza a unidade política. O conceito de Estado poético coloca-se em uma polêmica direta com a noção de Estado máquina oriunda do Iluminismo, cujo princípio de ligação é o egoísmo (o interesse pessoal). Trata-se, neste caso, de um Estado mecânico: não há nele nenhuma relação entre todo e parte, entre Estado e indivíduo, que não seja aquela regulada pela relação externa de causa e efeito entre os interesses recíprocos. Não há um elemento de ligação que justifique o nome de “vida comum”, mas apenas a agregação de homens que não possuem entre si qualquer vínculo mais originário que a satisfação do egoísmo. Para Novalis, a teoria da mediação se aplica ao ideal de organização política, na medida em que no Estado poético cada cidadão deve ser mediador do todo, isto é, a própria vida do Estado surge de sua manifestação na vida de seus membros.<sup>676</sup> O que se encontra em jogo aqui é relação entre parte e todo, que segundo o princípio poético tem de se dar em uma relação orgânica.

<sup>675</sup> SCHLEGEL, *Ideen*, *op. cit.*, II, fr. 54, p. 261 [151].

<sup>676</sup> NOVALIS, *Das Allgemeine Brouillon*, *op. cit.*, II, fr. 398, p. 549.

Novalis buscou ainda pôr em relação poesia e história, sob a forma de um *projeto político* voltado à abertura de possibilidades no futuro. A história não é vista aqui meramente como um lidar com o passado, mas ela se constitui a partir da ligação essencial entre passado e futuro. O historiador aparece então como aquele que é caracterizado por seu “sentido profético”, não como aquele que pode prever fatos do futuro, mas que, articulando a dimensão real e a ideal que constituem a história, pode colocar-se de modo atento aos acontecimentos do presente e, em tensão com estes, prenunciar uma possibilidade para o futuro. Em seu conceito de história, Novalis introduz conscientemente elementos poéticos que estabelecem essa relação com o futuro. Assim, ao retomar a “história da incredulidade moderna”, ele pode tanto olhar para o passado, despertando a recordação de um tempo de unidade política e espiritual, quanto projetar-se ao futuro, anunciando a chegada de um tempo no qual a unidade política, a harmonia do homem com o mundo, será retomada. Essa *visão poética* do futuro se articula como um *projeto político*, na medida em que ela enuncia uma nova ordem e uma nova época, que são orientadas por um outro conjunto de valores, e na qual o mundo exterior – a ordem política internacional, a organização do Estado, as relações humanas – encontra-se em harmonia plena com o mundo interior do homem. Ao mesmo tempo, o sentido desta *era de ouro* projetada ao futuro não se encontra em sua realização, já que ela se confunde com o próprio fim da história, como um momento de paz celestial, no qual pode-se verdadeiramente dizer que o reino de Deus se firmou entre os homens. Como Novalis irá dizer: “Poderão aparecer eras de ouro – mas elas não trarão o fim das coisas – a meta do homem não é a era de ouro – Ele deve existir eternamente, ser um indivíduo belo e ordenado e assim permanecer – esta é a tendência de sua natureza”.<sup>677</sup> Assim, a visão do futuro dirige-se antes à vivificação da história, à conservação de um espaço de possibilidade de transformação que não exige sua realização para se legitimar, mas que antes se coloca em tensão com o presente, que o relativiza e o impele além de si mesmo. Em verdade, *Cristandade ou Europa* busca encontrar a legitimação de um projeto político no futuro, sem se ater às correntes que aprisionam o homem em seu presentismo.

Nestes conceitos – nova mitologia, formação, Estado poético, projeto político – articula-se aquilo que nesse trabalho se buscou interpretar como o pensamento político do Primeiro Romantismo. O princípio poético atravessa cada um deles, formando com isso uma compreensão de mundo que se orienta fundamentalmente pela poesia enquanto mestra da humanidade. Longe

---

<sup>677</sup> NOVALIS, Fichte-Studien, *op. cit.*, II, fr. 565, p. 180.

de ter um cunho regressivo, como talvez possa ser atribuído ao movimento romântico em seu desenvolvimento no século seguinte, a constelação de Jena sempre se orientou pela presença latente do *novo*, do *kainós*, o futuro em sua diferença qualitativa, em sua novidade absoluta.

### **Poesia e historicidade**<sup>678</sup>

Qual o sentido desta presença do novo no Romantismo, da possibilidade de futuro que orienta a constelação de Jena em vários de seus escritos? Permanecem essas reflexões como “utopias”, no sentido muitas vezes pejorativo atribuído contemporaneamente a este termo? Ou essa presença tem um significado mais profundo, que se encontra articulado com um elemento fundamental da própria poesia?

Como vimos anteriormente, em vários momentos o Primeiro Romantismo fala em *novo* tempo, *nova* religião, *nova* mitologia, como que a conservar em seus escritos uma espera e uma serena confiança na chegada disso que se anuncia através de seu pensamento poético. Assim, Novalis termina *Cristandade ou Europa* com a seguinte exortação: “Quando? Em breve? Não se deve perguntar por isso. Paciência: ele virá, tem de vir o tempo sagrado da paz eterna, onde a nova Jerusalém será a capital do mundo; e até lá sejam serenos e corajosos nos perigos do tempo, companheiros da minha fé, anunciem com palavras e ações o Evangelho divino, e permaneçam leais à verdadeira e infinita fé até a morte”.<sup>679</sup> De modo similar, Schlegel encerra a fala de seu personagem Ludovico no *Discurso sobre a mitologia* com palavras muito semelhantes, embora no contexto do projeto romântico de uma nova mitologia:

Parece-me que aquele que tenha compreendido a época, isto é, este grande processo de rejuvenescimento universal, os princípios da revolução eterna, este teria de poder ter êxito em apanhar os polos da humanidade, e conhecer e saber o feito dos primeiros homens, bem como o caráter do tempo de ouro que ainda virá. Então cessaria o falatório,

<sup>678</sup> Gostaríamos de acrescentar à conclusão deste trabalho algumas reflexões que, talvez, escapem ao seu objetivo inicial. Elas se encontram aqui muito mais enquanto um conjunto de questões que se abriram para nós ao longo da escrita, e que permanecem como uma tarefa de pesquisa para o futuro.

<sup>679</sup> “Wann und wann eher? darnach ist nicht zu fragen. Nur Geduld, sie wird, sie muß kommen die heilige Zeit des ewigen Friedens, wo das neue Jerusalem die Hauptstadt der Welt seyn wird; und bis dahin sey heiter und muthig in den Gefahren der Zeit, Genossen meines Glaubens, verkündigt mit Wort und That das göttliche Evangelium, und bleibt dem wahrhaften, unendlichen Glauben treu bis in den Tod”. NOVALIS, *Christenheit oder Europa*, *op. cit.*, II, p. 750.

o homem se tornaria atento àquilo que ele é, compreenderia a terra e o sol. Isso é o que eu entendo por nova mitologia.<sup>680</sup>

Buscamos nos perguntar aqui justamente pelo sentido dessas exortações, que também poderiam ser apontadas em outras passagens, principalmente do *corpus* poético de Novalis. O contexto no qual elas surgem encontra-se diretamente ligado à crítica romântico do tempo: no primeiro caso, trata-se do diagnóstico de perda do “sentido sagrado” do homem, da cisão entre sua vida interior e sua vida exterior, em razão da qual o presente surge como a consumação da “história da incredulidade moderna”; no segundo caso, o que orienta a conclusão do *Discurso sobre a mitologia* é a constatação de que falta aos modernos um “centro”, de que o rejuvenescimento universal pela nova mitologia é a alternativa decisiva à perspectiva de um declínio da cultura. As exortações colocam-se então tanto em uma relação de tensão com o estado do presente, quanto projetam um sentido de mudança nesse novo tempo.

De modo similar aos românticos, a poesia de Hölderlin também apresenta em muitos momentos um tal delineamento. Vimos como no hino *Pão e Vinho*, o poeta cantava o exílio dos deuses, sua indiferença frente ao mundo dos homens, a impossibilidade de se escolher neste tempo a plenitude divina. O presente no qual ele se situa encontra-se na distância máxima dos deuses, em um cochilo que a miséria e a noite tornam profundo, e isso leva à pergunta decisiva, que é expressa na mais profunda consciência da própria condição: “Para que poetas num tempo de indigência?”.

No entanto, neste mesmo poema, nos versos que se seguem a esta pergunta, Hölderlin dá uma resposta e um sentido, que diz respeito à própria condição da poesia no seio do tempo:

Mas eles são, dizes tu, como sacerdotes sagrados do Deus do vinho,  
Que passam de terra em terra em uma noite sagrada.<sup>681</sup>

O poeta não se detém então na pergunta. É certo que ele a suporta, que faz dela uma certeza que é guardada em seu peito. Ele sabe de seu tempo, e da dificuldade em acolher a plenitude divina. Mas a noite na qual o mundo cochila não é apenas a sombra da indigência: ela é também a noite sagrada, a noite na qual se move o sacerdote de Dioniso. O poeta segue então nessa noite,

<sup>680</sup> SCHLEGEL, Gespräch über die Poesie, *op. cit.*, II, p. 322.

<sup>681</sup> “Aber sie sind, sagst du, wie des Weingotts heilige Priester, / Welche von Land zu Land zogen in heiliger Nacht”. HÖLDERLIN, Brot und Wein, *op. cit.*, p. 290.

ele anda de terra em terra, de cidade em cidade, e canta sua poesia com os olhos voltados ao fogo, para os que estão ávidos para ver o dia. Não importa tanto que este dia seja o amanhã, e sim que haja o canto e que Dioniso não seja esquecido, pois ele é o Deus que virá.

O momento desta chegada foi cantado por Hölderlin em outro poema, que justamente chama-se *Exortação*:

Ó esperança! breve, breve não cantarão sozinhos  
Os bosques o elogio dos deuses, pois vem já o tempo  
Em que da boca dos homens a alma,  
Divina, de novo seja proclamada.

Em que nossos dias de novo, como flores sejam,  
Onde, distribuído em rotação,  
O calmo Sol sua imagem do céu veja, e  
Feliz nos felizes a luz se conheça.

Em que amoroso, em união com os mortais,  
O elemento então viva e então somente baste,  
No agradecer de crianças piedosas, a força  
Da terra, que, infinita, se desenvolve,

E ele, que reina sem palavras, e o futuro  
Desconhecido prepara, o Deus, o Espírito  
Na palavra humana, em belos dias,  
Outra vez com nomes, como outrora, seja dito.<sup>682</sup>

A esperança do poeta dirige-se a esse dia, no qual o nome dos deuses novamente poderá ser *dito*. A visão deste momento contrasta com a noite presente, com o tempo de indignação. Mas isso não impede que haja o canto, que ele vislumbre este futuro no qual também os homens farão o elogio dos deuses, em que o elemento divino esteja de novo em união com os mortais. Como um sacerdote de Dioniso, o poeta guarda em seu templo a memória e o pressentimento sagrados deste lugar.

Podemos então nos perguntar se o sentido do canto não está na conservação deste espaço. Se, então, as exortações de Novalis, Schlegel e Hölderlin não são antes como um gesto de um

---

<sup>682</sup> “O Hoffnung! bald, bald singen die Haine nicht/ Der Götter Lob allein, denn es kommt die Zeit,/ Daß aus der Menschen Munde sich die/ Seele, die göttliche, ne verkündet.// Daß unsre Tage wieder, wie Blumen, sind,/ Wo, ausgeteilt im Wechsel, ihr Ebenbild/ Des Himmels stille Sonne sieht und/ Froh in den Frohen das Licht sich kennet,// Daß liebender, im Bunde mit Sterblichen/ Das Element dann lebet und dann erst reich,/ Bei frommer Kinder Dank, der Erde/ Kraft, die unendliche, sich entfaltet,// Und er, der sprachlos waltet, und unbekannt/ Zukünftiges bereitet, der Gott, der Geist/ Im Menschenwort, am schönen Tage/ Wieder mit Namen, wie einst, sich nennet”. HÖLDERLIN, Friedrich. *Ermunterung (Erste Fassung)*. In: *Sämtliche Gedichte und Hyperion*. Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 2001, p. 34-35.

sacerdote, para quem o significado do gesto não se encontra necessariamente na constatação de seu resultado, mas pura e simplesmente na possibilidade de que ele venha a ocorrer. O canto do novo tempo jamais exige a realidade: ele se dirige ao futuro em meio à tensão com o presente. Exigir sua efetividade seria apenas como não ouvi-lo.

Assim, podemos dizer que o sentido do poético entre os românticos está intimamente ligado a este espaço de renovação, de rejuvenescimento, de vida da história. Ele se situa neste lugar em uma espera paciente, que tem plena ciência do próprio tempo, e que por isso se dirige antes aos pósteros, para que estes possam um dia se apropriar de sua voz e torná-la vida. É a própria *possibilidade* que lhes importa, o sacerdócio que guarda em si o aceno do futuro. Não é por outro motivo que Novalis compreendeu as palavras de *Pólen* como sementes jogadas à pobreza do solo: elas seguem incorruptíveis pelo tempo afora, enquanto mônadas carregadas de pleno sentido, com única esperança de que algum dia gerarão fruto.

## Anexo: Tradução de *Cristandade ou Europa*, de Novalis

### Cristandade ou Europa

Um fragmento

[*Escrito no ano de 1799*]

Eram tempos belos e brilhantes em que a Europa era uma terra cristã, em que *uma* Cristandade habitava esta parte do mundo plasmada de modo humano; *um* grande interesse em comum unia as províncias mais remotas deste amplo reino espiritual. – Sem grandes propriedades mundanas, *um* líder guiava e unificava as grandes forças políticas. Uma numerosa confraria na qual todos era admitidos estava imediatamente entre cada um, realizava seus acenos e com zelo se esforçava para consolidar seu poder benevolente. Cada membro dessa sociedade era honrado por toda parte, e se as pessoas comuns buscassem junto a eles consolação ou ajuda, proteção ou conselho, e para isso fornecessem de bom grado e abundantemente suas diversas necessidades, então também elas encontravam junto aos mais potentes proteção, estima e escuta, e todos cuidavam destes homens escolhidos, armados com forças maravilhosas, como crianças do céu, cuja presença e inclinação difundia diversas bênçãos. Uma confiança ingênua ligava os homens a suas anunciações. Com que serenidade cada um podia levar a cabo seu trabalho diário e terreno, visto que através destes homens sagrados lhes era preparado um futuro seguro, e cada passo em falso era perdoado por eles, cada trecho descolorido da vida era por eles extinto e esclarecido. Eles eram os experientes timoneiros no grande e desconhecido mar, sob cuja proteção se podiam menosprezar todas as tormentas, e contar firmemente com a chegada e aterragem na costa do verdadeiro mundo pátrio.

As inclinações mais selvagens e vorazes tinham de ceder espaço à reverência e à obediência frente a suas palavras. A paz emanava deles. – Eles pregavam nada além do amor pela sagrada e maravilhosa mulher da Cristandade, que provida de forças divinas estava pronta para salvar cada fiel dos mais horríveis perigos. Eles contavam dos homens celestes e há muito falecidos, que através da afeição e lealdade àquela mulher bem-aventurada e sua criança celeste e cordial,

suportaram a tentação do mundo terreno, alcançaram a honra divina e então se tornaram potências protetoras e benfeitoras de seus irmãos vivos, ajudantes solícitos na miséria, representantes da aflição humana e amigos eficazes da humanidade no trono celeste. Com quanta serenidade eram deixadas as belas reuniões nas igrejas misteriosas, que, adornadas com imagens exortantes e plenas de doces perfumes, eram vivificadas com a música sagrada e solene. Nelas, foram conservados com reconhecimento, em delicadas urnas, os restos sacros de antigos homens tementes a Deus. – E nestas, através de magníficos milagres e sinais revelava-se a bondade e a onipotência divinas, a potente caridade destes venturosos homens piedosos. Assim, as almas amorosas conservavam os cachos e os traços de seus mortos queridos, e com isso nutriam a doce chama até a morte que os reunificaria. Reunia-se por toda parte com um cuidado íntimo aquilo que pertencera a estas almas queridas, e cada qual se enaltecia por guardar uma relíquia tão consoladora ou apenas por poder tocá-la. Por vezes, a graça divina parecia ter pousado principalmente sobre uma imagem rara ou um túmulo. – Homens de todas as regiões afluíam para lá com belos presentes e traziam de volta consigo regalos celestes: a paz da alma e a saúde do corpo. Com zelo, essa sociedade potente e pacificadora buscava fazer todos os homens participantes dessa bela fé e enviava seus consortes a todas as regiões do mundo para anunciar em toda parte o Evangelho da vida, e para fazer do reino dos céus o único reino deste mundo. O sábio líder da Igreja resistia com razão à impertinente formação das disposições humanas ao custo do sentido sagrado, e às inoportunas e perigosas descobertas no domínio do saber. Assim, ele vedava os audazes pensadores de afirmarem publicamente que a Terra era uma insignificante estrela errante, pois ele bem sabia que os homens, perdendo a estima por sua morada e sua pátria terrena, também perderiam a estima perante a pátria celeste e seu gênero, e prefeririam o saber limitado à fé infinita, habituando-se a desprezar tudo o que é grandioso e digno de admiração, considerando-o como a ação morta de uma lei. Reuniam-se em sua corte todos os homens inteligentes e veneráveis da Europa. Para lá afluíam todos os tesouros, a Jerusalém destruída fora vingada e a própria Roma tornara-se Jerusalém, a residência sagrada do reinado divino na Terra. Príncipes submetiam suas desavenças ao pai da Cristandade, dispostos a pôr a seus pés suas coroas e seu esplendor, e consideravam motivo de glória, enquanto membros desta elevada confraria, poder concluir a noite de sua vida em contemplações divinas entre os muros solitários de um mosteiro. O quão beneficente e adequada à natureza interior do homem era este reinado, esta instituição, mostrou-o a poderosa aspiração que elevava todas as outras forças humanas, o

desenvolvimento harmonioso de todas as disposições; a enorme elevação que homens singulares alcançavam em todas as disciplinas das ciências da vida e das artes, e o comércio, por toda parte florescente, de mercadorias espirituais e terrenas em toda Europa e além, até a longínqua Índia.

Estes foram os belos e essenciais traços dos tempos autenticamente católicos ou autenticamente cristãos. A humanidade ainda não era madura, não era suficientemente formada para este reino magnífico. Foi um primeiro amor, que languescia sob a pressão da vida comercial, cuja recordação foi suprimida por preocupações egoístas, seu vínculo depois proclamado como engano e ilusão e julgado segundo experiências posteriores, e foi para sempre despedaçado por uma grande parte dos europeus. Essa grande cisão interior, acompanhada da guerra devastadora, foi um sinal notável da nocividade da cultura para o sentido do invisível, ao menos em certo grau uma nocividade temporal da cultura. Aquele sentido imortal não pode ser aniquilado, mas sim turvado, paralisado e suplantado por outros sentidos. – Uma comunidade prolongada de homens diminui as inclinações, a fé em seu gênero e se habitua a voltar todo seu pensamento e sua energia apenas aos meios para garantir seu bem-estar; as necessidades e as artes de sua satisfação tornam-se mais complexas, e o homem cobiçoso carece de tanto tempo para se familiarizar com elas e para nelas adquirir habilidade, que não lhe permanece nenhum tempo restante para a colheita silenciosa do âmago da alma, para a contemplação atenta do mundo interior. – Nos casos de colisão, o interesse presente lhe parece estar mais próximo, e então decai a bela florescência de sua juventude, a fé e o amor, e dá lugar aos frutos rudes, o saber e o possuir. Ele se recorda da primavera no outono tardio, como um sonho infantil, e espera com uma infantil simplicidade que as memórias plenas devam resistir para sempre. Uma certa solidão parece ser necessária para que prospere o sentido superior, e por isso relações muito amplas dos homens uns com os outros acabam por sufocar algumas sementes sagradas e provocar a fuga dos deuses, que escapam do tumulto irrequieto das sociedades dispersas e das discussões de assuntos mesquinhos. Além disso, temos que nos haver com épocas e períodos, e não é essencial a estes uma oscilação, uma alternância de movimentos opostos? Não é característico destes uma duração limitada, não é de sua natureza um crescimento e uma diminuição? Não é de se esperar deles com certeza uma ressurreição, um rejuvenescimento em uma forma nova e hábil? Evoluções progressivas e cada vez maiores são a matéria da história. – Aquilo que agora não alcança a perfeição virá a alcançá-la em uma tentativa futura ou reiterada; nada que a história apreende é passageiro, mas a partir de incontáveis transformações depreendem-se formas renovadas e cada vez mais ricas. Outrora o

Cristianismo aparecera com pleno poder e glória, até que uma nova inspiração do mundo dominou sua ruína e sua letra com escárnio e impotência sempre crescentes. Uma indolência infinita pesava sobre a confraria do clero, tornada segura de si. Ela se detivera no sentimento de seu prestígio e comodismo, enquanto os laicos lhe subtraíram das mãos a experiência e a erudição e avançaram a passos potentes no caminho da formação. No esquecimento de sua função própria, de serem os primeiros entre os homens em espírito, inteligência e formação, subiram-lhes à cabeça os baixos desejos, e através de sua vestimenta e sua vocação a infâmia e a baixaza de seu modo de pensar tornou-se ainda mais repugnante. Assim, a estima e a confiança, pilares deste e de todo reino, foram gradualmente suprimidas, aniquilando com isso aquela confraria, e o próprio domínio de Roma já acabara tacitamente muito antes da violenta insurreição. Apenas medidas inteligentes, e também portanto apenas temporárias, ainda mantinham junto o cadáver da constituição e o preservavam de uma rápida dissolução, entre as quais, por exemplo, fazia parte principalmente a abolição do matrimônio sacerdotal. Uma medida que, aplicada de modo análogo também pelo estamento de soldados que lhe é similar, poderia conferir-lhe uma consistência terrível e ainda estender miseravelmente sua vida por um longo tempo. Nada mais natural que, ao final, uma mente conflagradora pregasse a revolta pública contra a letra despótica da antiga constituição, e tanto mais afortunadamente, já que ele mesmo era membro da confraria.

Os insurgentes chamaram-se com razão de protestantes, pois eles protestavam solenemente contra toda pretensão de um poder sobre a consciência que parecesse incômodo e ilegítimo. Enquanto isso, eles retomaram para si seu direito tacitamente renunciado ao estudo, à determinação e à escolha religiosa, considerando-o como vacante. Também estabeleceram um grande número de princípios justos, introduziram um conjunto de coisas louváveis e aboliram um sem-número de dogmas perniciosos; mas eles se esqueceram do resultado necessário de seu processo: separaram o inseparável, dividiram a Igreja indivisível e se apartaram sacrilegamente da união cristã universal, somente por meio da qual e na qual era possível o autêntico e duradouro renascimento. O estado de anarquia religiosa somente pode ser passageiro, pois permanece continuamente eficaz e válida a razão, necessária, pela qual um número de homens dedica-se pura e simplesmente a esta vocação superior e se faz independente dos poderes terrenos em consideração a estas questões. – A instituição do Consistório e a conservação de um tipo de clero não remediaram essas necessidades, e tampouco foram um substituto suficiente. Infelizmente, os príncipes haviam se intrometido nessa cisão, e vários utilizaram essa desavença para a

fortificação e a ampliação de seu poder soberano e de suas rendas. Eles estavam contentes de terem se livrado daquela influência superior e tomaram então os novos Consistórios sob sua proteção e direção soberana. Eles estavam zelosamente preocupados em impedir a completa união das igrejas protestantes, e assim, de modo irreligioso, a religião foi encerrada nos limites do Estado, colocando-se com isso as bases para a gradual debilitação do interesse religioso cosmopolita. A religião perdeu então sua grande influência política pacificadora, seu papel característico de princípio unificador e individualizante da Cristandade. A paz religiosa veio a ser estipulada segundo princípios totalmente errados e contrários à religião, e por meio da continuação do assim chamado Protestantismo foi declarado permanente algo inteiramente contraditório: um governo revolucionário.

Entretanto, não se encontra de fato à base do Protestantismo apenas aquele conceito puro, mas Lutero tratou o Cristianismo em geral de modo arbitrário. Ele desconhecia o seu espírito e introduziu uma outra letra e uma outra religião, a saber, a sagrada validade universal da Bíblia, misturando com isso infelizmente nos assuntos da religião uma outra ciência terrena completamente estranha – a filologia – cuja influência extenuante se torna a partir de então evidente. Ele mesmo, a partir do sentimento obscuro desse erro, foi elevado à posição de um evangelista por uma grande parte dos protestantes, e sua tradução foi canonizada.

Essa escolha foi extremamente perniciosa para o sentido religioso, já que nada anula tanto a sua excitabilidade quanto a letra. No estado anterior, dado a grande amplitude, a maleabilidade e o rico conteúdo da fé católica, assim como o esoterismo da Bíblia e o poder sagrado dos concílios e do líder espiritual, a letra nunca poderia ter-se tornado tão nociva; mas agora estes antídotos foram aniquilados, a absoluta popularidade da Bíblia foi reiterada, e então o conteúdo indigente, o projeto abstrato e rudimentar da religião nestes livros pesou de modo ainda mais visível e dificultou infinitamente ao Espírito Santo a livre vivificação, a penetração e a revelação.

Por isso, a história do Protestantismo também não nos mostra mais nenhuma grande e esplêndida manifestação do supraterrano, apenas seu início fulgura através de um fogo celeste passageiro, e logo em seguida já é perceptível o ressecamento do sentido sagrado; o mundano ganhou a disputa, e com simpatia se compadece o sentido artístico, de modo que apenas raramente, aqui e ali, irrompe uma centelha de vida pura e eterna, e uma pequena comunidade se deixa assimilar por ela. A centelha se apaga e a comunidade se dispersa de novo, fluindo adiante com a corrente. Assim ocorreu com Zinzendorf, Jacob Böhme e outros. Os moderados mantêm a

proeminência, e o tempo se aproxima de uma total atonia dos órgãos superiores, do período da ausência de fé prática. Com a Reforma, a Cristandade se perdeu. Daquele momento em diante, ela não existiu mais. Católicos e protestantes ou reformados se encontravam em um isolamento sectário, mais distantes uns dos outros do que dos maometanos ou pagãos. Os Estados católicos restantes continuaram a vegetar, não sem sentir imperceptivelmente a influência nociva dos Estados protestantes vizinhos. Somente neste momento surgiu a política moderna, e os potentes Estados individuais procuraram tomar em sua posse a cátedra universal vacante, convertendo-a em um trono.

À maioria dos príncipes pareceu uma degradação ter de se constringer a um clero impotente. – Eles sentiam pela primeira vez o peso de sua força física na terra, viam os poderes celestes permanecerem inertes quando seus representantes eram ofendidos, e procuravam então gradualmente, sem causar escândalo perante os súditos ainda zelosamente afeitos ao Papa, liberarem-se do maçante jugo romano e se fazerem independentes sobre a terra. – Sua consciência intranquila foi tranquilizada por inteligentes pastores da alma, que nada perdiam com o fato de que seus filhos espirituais arrogavam para si a disposição sobre o patrimônio da Igreja.

Para a sorte da antiga constituição, sobressaiu-se uma ordem recentemente criada, na qual o espírito agonizante da hierarquia parecia ter vertido os seus últimos dons. Ela armou com uma nova força o antigo, e com um discernimento e perseverança maravilhosos, de modo mais inteligente do que no passado, interveio em favor do reino papal e de sua potente regeneração. Até então, jamais se havia encontrado uma sociedade semelhante na história mundial. Mesmo o antigo senado romano não havia delineado um plano de conquista do mundo com tanta segurança do êxito. Jamais a realização de uma grande ideia fora pensada com tanta inteligência. Essa sociedade será eternamente o modelo de todas as sociedades que sentem uma nostalgia orgânica pela propagação infinita e a duração eterna, – mas também uma prova eterna de que apenas o tempo que é não tido sob controle frustra os mais inteligentes empreendimentos e subjuga inexoravelmente o crescimento natural de todo o gênero ao crescimento artificial de uma parte. Todo o singular para si tem uma medida própria de capacidade, e apenas a capacidade do gênero é imensurável. Todos os planos que não estão assentados sobre as inclinações do gênero terminam por fracassar integralmente. Essa sociedade torna-se ainda mais digna de nota enquanto mãe das assim chamadas sociedades secretas, um germen histórico ainda imaturo, mas certamente importante. É certo que o novo Luteranismo (não o Protestantismo) não podia

conseguir um rival tão perigoso. Toda a magia da fé católica tornou-se ainda mais forte nas suas mãos, e os tesouros das ciências refluíram em suas celas. Aquilo que fora perdido na Europa, eles procuravam reconquistar de modo variado nas outras partes do mundo, no extremo Ocidente e Oriente; procuravam apropriar-se da dignidade e da vocação apostólica e fazê-las valer. Eles também não ficaram atrás nos esforços por popularidade, e bem sabiam o quanto Lutero devia a suas artes demagógicas e a seu estudo do povo comum. Por toda parte abriram escolas, penetraram nos confessionários, ascenderam às cátedras, ocuparam a imprensa, tornaram-se poetas e sábios, ministros e mártires, e permaneceram em um maravilhoso acordo entre ação e doutrina na enorme extensão que vai da América através da Europa até a China. A partir das suas escolas, recrutavam com sábia escolha pessoas para a sua ordem. Pregavam contra os luteranos com um fervor destrutivo e procuravam tornar o extermínio mais atroz destes hereges, que consideravam como os próprios companheiros do demônio, o mais urgente dever da Cristandade. Somente a eles tinham de agradecer os Estados católicos e em particular a cátedra papal por sua longa sobrevivência após a Reforma, e quem sabe o quanto o mundo ainda pareceria antigo, se fracos superiores, a inveja dos príncipes e de outras ordens religiosas, intrigas de corte e outras circunstâncias particulares não houvessem interrompido seu curso audacioso e, juntamente com eles, quase destruído o último baluarte da constituição católica. Dorme agora, esta ordem temível, em uma forma miserável nos confins da Europa, e talvez um dia, como o povo que a protege, se estenda a partir de lá com um novo poder sobre sua velha pátria, talvez sob outro nome.

A Reforma havia sido um sinal dos tempos. Ela foi significativa para toda a Europa, ainda que ela tenha irrompido publicamente apenas na Alemanha, verdadeiramente livre. As boas mentes de todas as nações haviam ganhado secretamente a maioria, e, no sentimento ilusório de sua vocação, sublevaram-se com tanto mais ousadia contra uma coação que havia se tornado obsoleta. O erudito é instintivamente inimigo do clero segundo a antiga constituição; os estamentos erudito e eclesiástico têm de conduzir uma guerra de extermínio, caso estejam divididos: pois eles lutam por uma mesma posição. Esta divisão se sobressaiu cada vez mais, e os eruditos ganharam mais espaço à medida que o clero da humanidade europeia se aproximou do período da erudição triunfante, e saber e fé entraram em uma oposição peremptória. Procurava-se na fé o fundamento da estagnação geral, e se esperava superá-lo através do efeito penetrante do saber. Por toda parte, o sentido sagrado sofreu diversas perseguições ao caráter que havia assumido até então, à sua personalidade madura. O resultado do modo de pensar moderno foi

chamado de filosofia, e incluía nisso tudo aquilo que era contrário aos antigos e portanto, principalmente, toda ideia contra a religião. Aquilo que de início era um ódio pessoal contra a fé católica transformou-se gradualmente em um ódio contra a Bíblia, contra a fé cristã e, finalmente, até contra a religião. E ainda mais: o ódio à religião se estendeu de modo muito natural e consequente a tudo que fosse objeto do entusiasmo, declarou como heresia a fantasia e o sentimento, a eticidade e o amor pela arte, o futuro e o passado, colocou os homens com dificuldade acima na linha dos seres naturais e fez da música infinitamente criadora do universo um ruído uniforme de um moinho monstruoso, movido pela corrente do acaso e que flutua sobre ela, um moinho em si, sem arquiteto e moleiro, e que no fundo é um autêntico *perpetuum mobile*, um moinho que mói a si mesmo.

Um entusiasmo foi deixado generosamente para o pobre gênero humano e tornado imprescindível, enquanto pedra de toque da formação suprema, a todo acionário da mesma. – O entusiasmo por essa filosofia magnífica e estupenda e, em particular, por seus sacerdotes e seus mistagogos. A França teve a felicidade de se tornar o seio e a sede desta nova fé, que esta impregnada do puro saber. Embora a poesia estivesse desacreditada nessa nova igreja, havia em meio a ela alguns poetas que, para causar efeito, ainda se serviam dos antigos ornamentos e das antigas luzes, mas nisso corriam o risco de inflamar o novo sistema de mundo com o fogo antigo. Porém, logo a seguir, membros mais inteligentes sabiam jogar de novo água fria nos ouvintes já aquecidos. Os membros da igreja estavam incansavelmente empenhados em depurar a natureza, o solo terrestre, a alma humana e as ciências da poesia, em aniquilar todo o rastro do sagrado, em estragar através do sarcasmo a recordação de todos os acontecimentos e homens solenes, e despir o mundo de todo ornamento colorido. A luz tornou-se sua favorita, em razão de sua subordinação à matemática e de seu atrevimento. Eles se alegravam mais com o fato de que ela se decompunha, do que com o fato de que ela jogasse com as cores, e então eles chamaram seu grande empreendimento, de acordo com a luz, de Iluminismo. Na Alemanha, explorou-se esse empreendimento mais a fundo: reformou-se o sistema de educação, procurou-se dar à antiga religião um novo sentido racional e mais comum, removendo-se cuidadosamente dela toda a maravilha e o mistério; toda a erudição foi mobilizada para cortar a fuga em direção à história, enquanto esforçava-se para transformar a história em um quadro doméstico e burguês da moral e da família. – Deus foi transformado no espectador ocioso do grande e comovente espetáculo representado pelos eruditos, que ao final devia festejar cerimoniosamente e com admiração

poetas e atores. Com predileção, o povo comum foi corretamente esclarecido e educado para aquele culto entusiasmo, e então surgiu uma nova corporação europeia: a dos filantropos e iluministas. Era um pecado que a natureza, apesar de todos os esforços para modernizá-la, permanecesse tão maravilhosa e incompreensível, tão poética e infinita. Se em algum lugar espreitava uma antiga superstição a respeito de um mundo superior ou outro qualquer, logo soava um baralho de todos os lados, e, onde era possível, a perigosa faísca era sufocada em cinzas pela filosofia e o chiste; todavia, tolerância era a consigna dos homens cultos, e sobretudo na França era sinônimo de filosofia. Esta história da incredulidade moderna é sumamente notável, e é a chave de todos os terríveis fenômenos do tempo moderno. Ela começa somente neste século, particularmente em sua última metade, e em pouco tempo cresce em um tamanho e diversidade imensuráveis; uma segunda Reforma, mais abrangente e peculiar, era inevitável, e tinha de acertar primeiramente o país que era mais modernizado, e que por mais tempo permaneceu em um estado astenia pela carência de liberdade. O fogo supraterrâneo teria há muito se avivado e frustrado os planos inteligentes do Esclarecimento, se a pressão e a influência do mundo não os houvesse favorecido. Mas no instante em que surgiu uma discórdia entre os eruditos e os governos, entre os inimigos da religião e todos os seus associados, foi preciso que a religião se distinguisse como um terceiro elemento mediador e dominante, e agora todo amigo da mesma tem de reconhecer e anunciar essa distinção. Que tenha chegado o tempo de seu ressurgimento, e que justamente os acontecimentos que pareciam ser direcionados contra a sua vivificação e que ameaçavam consumir o seu declínio tornaram-se sinais propícios da sua regeneração, isso não pode de modo algum restar em dúvida para um espírito histórico. A verdadeira anarquia é o elemento gerador da religião. A partir da aniquilação de tudo o que é positivo, ela ergue sua face gloriosa como a nova fundadora do mundo. O homem ascende por si mesmo em direção ao céu se nada mais o prende, o órgão superior emerge por si mesmo inicialmente da mistura geral e uniforme e da completa dissolução de todas as disposições e forças humanas, como o núcleo originário da configuração terrena. O espírito de Deus flutua sobre as águas e somente agora torna-se visível, sobre as ondas revoltas, uma ilha celeste como a morada dos novos homens, como a bacia fluvial da vida eterna.

O autêntico observador contempla calmo e sem preconceitos os novos tempos de revolução do Estado. Não lhe parece que o revolucionário do Estado se assemelhe a Sísifo? Ele agora alcançou o cume do equilíbrio, e de novo o fardo potente já rola abaixo para o outro lado. Ele

jamais permanecerá lá em cima se uma atração em direção ao céu não o mantiver suspenso no alto. Todos os amparos de vocês são débeis se o seu Estado retém a tendência à terra, mas liguem-no através de uma nostalgia superior à altura do céu, deem a ele uma relação com o universo, e então vocês terão nele uma mola que jamais se exaure, e verão os vossos empenhos amplamente recompensados. À história vos remeto: procurem por momentos similares em seu nexu instrutivo, e aprendam a usar a varinha mágica da analogia.

A França defendeu um Protestantismo secular. Não deveriam surgir agora também jesuítas seculares e ser renovada a história dos últimos séculos? Deve a Revolução permanecer francesa, como a Reforma foi luterana? Deve o Protestantismo ser estabelecido outra vez de modo antinatural como governo revolucionário? Deve a antiga letra abrir caminho para uma nova letra? Procuram vocês também o gérmen da ruína na antiga instituição, no antigo espírito? E acreditam saber de uma melhor instituição, de um melhor espírito? Oh! que o espírito dos espíritos os preencha e os deixe escapar deste esforço tolo de querer modelar a história e a humanidade, dar a elas a sua direção. Não é a história independente, não opera ela segundo sua própria iniciativa, assim como de modo infinitamente amável e premonitório? Estudá-la, entregar-se a ela, aprender com ela, manter-se em seu mesmo passo, seguindo com fé suas promessas e seus acenos: nisso ninguém pensa.

Muito foi feito pela religião na França quando tomou-se dela o direito de cidadania, deixando-lhe meramente o direito de hospitalidade, e isso não em uma pessoa, mas em todas as suas incontáveis formas individuais. Enquanto uma órfã estrangeira e discreta, ela tem de primeiramente reconquistar os corações e já ser amada por toda parte, antes que ela seja de novo adorada em público e misturada aos assuntos seculares para seu aconselhamento amigável e a afinação dos ânimos. Historicamente, permanece digna de nota a tentativa daquela grande máscara de ferro que, sob o nome de Robespierre, buscou na religião o centro e a força da república; assim também a frieza com que a teofilantropia, este misticismo do Iluminismo moderno, foi acolhido; e também as novas conquistas dos jesuítas; e também a aproximação do Oriente por meio das novas relações políticas.

Com relação aos outros países europeus, à exceção da Alemanha, pode-se apenas profetizar que com a *paz* começará a pulsar neles uma vida religiosa nova e superior e logo irá devorar todo outro interesse mundano. Na Alemanha, por sua vez, pode-se já indicar com toda certeza os rastros de um novo mundo. A Alemanha vai à frente dos demais países europeus em um passo

lento, mas seguro. Enquanto estas estão ocupadas com a guerra, a especulação e o espírito de partido, o alemão se forma com todo empenho em membro de uma época superior da cultura, e este passo preliminar deve dar a ele no decorrer do tempo uma grande preponderância sobre os outros. Nas ciências e nas artes, avista-se uma poderosa efervescência. Uma quantidade infinita de espírito é desenvolvida. De uma mina nova, recente, ele é extraído. As ciências jamais estiveram em melhores mãos e suscitaram ao menos tão grandes expectativas; os mais diversos lados dos objetos são descobertos, nada é deixado sem agitação, julgamento e investigação. Tudo é trabalhado; os escritores tornam-se mais característicos e mais poderosos, todo antigo monumento da história, toda arte e toda ciência encontra amigos, é abraçada com novo amor e tornada frutífera. Uma variedade sem igual, uma profundidade maravilhosa, um polimento brilhante, conhecimentos muito abrangentes e uma rica e vigorosa fantasia são encontrados aqui e ali, e frequentemente juntos de modo audaz. Por toda parte parece tornar-se vivo um poderoso pressentimento do arbítrio criador, da ausência de limites, da diversidade infinita, da singularidade sagrada e da capacidade universal da humanidade interior. Tendo despertado do sonho matutino da infância desajeitada, uma parte do gênero humano pratica suas primeiras forças em serpentes que envolvem o seu berço e que querem privá-lo do uso de seus membros. São ainda apenas indicações, desconexas e rudimentares, mas elas revelam aos olhos históricos uma universalidade individual, uma nova história, uma nova humanidade, o mais doce abraço de uma igreja jovem e surpresa e de um Deus que ama, e a concepção profunda de um novo Messias em seus mil membros ao mesmo tempo. Quem não se sente com o doce acanhamento de uma boa esperança? O recém-nascido terá a imagem de seu pai, uma nova era de ouro com olhos escuros e infinitos, uma era profética, miraculosa e restauradora, consoladora e que conflagrará a vida eterna – uma grande era de reconciliação, um Salvador, que como um autêntico gênio estará em casa entre os homens, em que apenas se pode acreditar, mas a que não se pode ver, e que é visível sob inúmeras formas aos que creem, ingerido como pão e vinho, abraçado como a amada, respirado como o ar, ouvido como palavra e canto, e com um deleite celeste, nas dores supremas do amor, é acolhido como morte no íntimo do corpo consumido.

Estamos agora suficientemente no alto para sorrir amigavelmente também àqueles tempos passados, acima mencionados, e também para reconhecer naquelas estranhas tolices cristalizações notáveis da matéria histórica. Queremos, agradecidos, apertar as mãos daqueles eruditos e filósofos; pois esta ilusão tinha de se exaurir para o bem da posteridade, e a visão

científica das coisas se fazer válida. A poesia está mais encantadora e colorida, como uma Índia adornada frente ao frio e morto Spitzbergen daquele entendimento de salão. Porque a Índia é assim tão quente e esplêndida no meio do globo terrestre, um mar frio e imóvel, rochedos mortos e névoa – ao invés do céu estrelado e de uma longa noite – têm de tornar seus dois extremos inóspitos. O profundo significado da mecânica pesava sobre estes anacoretas nos desertos do entendimento; o fascínio do primeiro conhecimento os subjogava, aquilo que era antigo vingou-se deles. Eles sacrificaram à primeira consciência de si, com uma prodigiosa renegação, tudo de mais sagrado e belo do mundo, e foram os primeiros a reconhecer e a anunciar de novo, por meio da ação, a sacralidade da natureza, a infinitude da arte, a necessidade do saber, o respeito por tudo o que é do mundo e a onipresença do verdadeiramente histórico, tendo posto um fim ao domínio de fantasmas mais elevados, mais gerais e mais terríveis do que eles mesmos acreditavam.

Somente através de um conhecimento mais preciso da religião pode-se melhor julgar aqueles produtos terríveis de um sono da religião, aqueles sonhos e delírios do órgão sagrado, e então aprender pela primeira vez a compreender corretamente a importância daquele presente. Onde não há deuses, reinam fantasmas, e o verdadeiro momento de origem dos fantasmas europeus (e que também explica quase por completo o seu aspecto) é o período de transição da mitologia grega ao Cristianismo. Venham portanto vocês também, filantropos e enciclopedistas, à loja que institui a paz e recebam o beijo fraterno, desfaçam-se da rede cinzenta e contemplem com amor juvenil o maravilhoso esplendor da natureza, da história e da humanidade. Quero conduzi-los a um irmão que deve falar com vocês, para que seus corações se abram e para que vocês vejam seu amado e morto pressentimento com um novo corpo, para que compreendam e conheçam de novo aquilo que pairava diante dos seus olhos e que o pesado entendimento terreno não podia apanhar para vocês.

Este irmão é a batida de coração do novo tempo, quem sentiu aquela presença não duvida mais que este virá, e, com um doce orgulho de sua contemporaneidade, emerge da turba para se unir ao novo grupo de discípulos. Ele fez um novo véu para a santa, que ao ajustá-lo revela suas formas celestes, e no entanto a oculta de modo mais casto que qualquer outro. – O véu é para a Virgem o que o espírito é para o corpo, seu órgão indispensável cujos vincos são as letras de sua doce anunciação; o jogo infinito dos vincos é uma música cifrada, pois a linguagem é para Virgem muito desajeitada e impertinente, e os seus lábios abrem-se apenas para o canto. Este, para mim, nada mais é que o chamado solene para uma nova assembleia originária, o poderoso

adejo de um arauto angélico que passou. São as primeiras dores, ponham-se todos à disposição para o parto!

Agora está presente o ponto supremo da física, e nós podemos então abranger com nosso vista a corporação científica. Nos últimos tempos, o desamparo das ciências externas tornou-se cada vez mais evidente, quanto mais nós chegávamos a conhecê-las. A natureza começou a parecer cada vez mais indigente, e nós, habituados ao brilho de nossas descobertas, vimos mais claramente que esta era apenas uma luz emprestada, e que com os instrumentos e métodos conhecidos nós não encontraríamos e construiríamos o essencial, aquilo que era buscado. Todo pesquisador teve de confessar para si que uma ciência nada é sem as outras, e então surgiram tentativas de mistificação das ciências, e a curiosa essência da filosofia, enquanto o elemento científico exposto em sua pureza, dirigiu então seu voo a uma figura simétrica fundamental das ciências. Outros levaram as ciências concretas a novas relações, promovera um intenso trânsito das mesmas entre si e procuraram clarificar sua classificação histórico-natural. Assim prosseguem, e é fácil estimar o quão oportunas têm de ser essa relação com o mundo exterior e interior, com a formação superior do entendimento, para o conhecimento do mundo exterior e para o estímulo e a cultura do mundo interior, e como sob essas circunstâncias o tempo se clareia e o antigo céu, e com isso a nostalgia por ele, a astronomia viva, tem de se manifestar de novo.

Agora, queremos nos voltar para o espetáculo político de nosso tempo. O antigo e o novo mundo estão ocupados em combate, a deficiência e a necessidade das instituições de Estado de até então tornaram-se manifestas em fenômenos terríveis. E o que aconteceria se também aqui, assim aqui como nas ciências, uma conexão e um contato mais próximo e mais diverso dos Estados europeus fosse antes de tudo a finalidade histórica da guerra, se entrasse em jogo um novo movimento da Europa, até então sonolenta, se a Europa tivesse de despertar de novo, se um Estado dos Estados, uma Doutrina-da-Ciência política, nos fosse iminente? Deveria talvez ser a hierarquia dessa figura simétrica fundamental dos Estados o princípio da associação de Estados enquanto uma intuição intelectual do eu político? É impossível que forças seculares ponham-se a si mesmas em equilíbrio, e somente um terceiro elemento, que é ao mesmo tempo secular e supraterrâneo, pode resolver essa tarefa. Nenhuma paz pode ser concluída entre os poderes beligerantes, toda paz é apenas ilusão, apenas um armistício; do ponto de vista dos Gabinetes, da consciência comum, nenhuma unificação é pensável. Ambas as partes têm pretensões grandiosas e necessárias, e têm de executá-las, impelidas pelo espírito do mundo e da humanidade. Ambas

são poderes inextirpáveis do coração humano. De um lado, a devoção à Antiguidade, a afeição à constituição histórica, o amor aos monumentos dos patriarcas e da antiga e gloriosa família do Estado, e a alegria da obediência; de outro lado, o sentimento encantador da liberdade, a expectativa incondicionada de uma mais potente esfera de atividade, o prazer daquilo que é novo e jovem, o contato sem violência com todos os membros do Estado, o orgulho da validade universal do humano, a alegria pelo direito da pessoa e a propriedade do todo, e o vigoroso sentimento cidadão. Que nenhuma força espere aniquilar a outra, e todas as conquistas não tenham significado aqui, pois a capital mais interior de cada reino não se encontra atrás de trincheiras e não pode ser tomada de assalto.

Quem sabe se já houve guerra suficiente, mas ela nunca cessará se não se apanhar o ramo de palmeira que somente um poder espiritual pode oferecer. Correrá sangue sobre a Europa até que as nações se apercebam de sua loucura terrível que as faz vaguear em círculos, e até que, tocadas e apaziguadas por uma música sagrada, elas dirijam-se aos altares de outrora em uma mistura colorida, ocupem-se da obra da paz, e um grande banquete do amor, enquanto uma festa reconciliadora, seja celebrado com lágrimas quentes nos fumegantes campos de batalha. Apenas a religião pode redespertar a Europa e pôr a salvo os povos, e instalar a Cristandade, visível sobre a terra, com um novo esplendor em sua antiga função de fundadora da paz.

Possuem as nações tudo dos homens – exceto seu coração? – seu órgão sagrado? Não se tornarão elas amigas, como os homens, junto aos caixões de seus amados, não se esquecerão de toda inimizade, se lhes falar a compaixão divina – e uma adversidade, um lamento, um sentimento preencher seus olhos com lágrimas? Não estão elas tomadas com todo poder pelo espírito de sacrifício e dedicação, e não anseiam por serem amigas e aliadas?

Onde está aquela antiga e querida fé no governo de Deus sobre a terra, aquela fé que sozinha beatifica? Onde está aquela confiança celeste dos homens entre si, aquela doce devoção pela efusão de um ânimo entusiasta de Deus, aquele espírito da Cristandade que tudo abraça?

O Cristianismo tem uma forma tríplice. Uma é o elemento gerador da religião, enquanto alegria por toda religião. Outra é mediação em geral, enquanto fé na capacidade de tudo o que é terreno em ser pão e vinho da vida eterna. Outra é a fé em Cristo, em sua Mãe e nos Santos. Escolham a que vocês quiserem, escolham as três, tanto faz, e vocês se tornarão com isso cristãos e membros de uma única comunidade eterna e indizivelmente feliz.

A última destas formas, a antiga fé católica, era o Cristianismo aplicado e tornado vivo. Sua onipresença na vida, seu amor à arte, sua profunda humanidade, a inviolabilidade de seus matrimônios, sua comunicação humana, sua alegria na pobreza, na obediência e na lealdade, tornam-no inconfundível como uma religião autêntica, e contêm os traços fundamentais de sua constituição.

Ele foi purificado pelo fluxo dos tempos, e fará eternamente feliz esta terra em uma ligação mais íntima e indivisível com as duas outras formas do Cristianismo.

Sua forma accidental está praticamente aniquilada, o antigo papado jaz em um túmulo, e pela segunda vez Roma encontra-se em ruínas. Não deve o Protestantismo finalmente acabar e dar lugar a uma igreja nova e duradoura? As outras partes do mundo esperam pela reconciliação e ressurreição da Europa para se associarem e tornarem-se compatriotas do reino dos céus. Não deveria em breve na Europa haver de novo um conjunto de ânimos verdadeiramente sagrados, não deveria todo verdadeiro parentesco com a religião tornar-se plena nostalgia por avistar o céu sobre a terra? E reunir-se alegremente e entoar os coros sagrados?

A Cristandade tem de se tornar de novo viva e ativa, e plasmar novamente uma igreja visível sem tomar em consideração as fronteiras, que acolha em seu seio todas as almas que têm sede do supraterrâneo e que se torne com prazer a mediadora no antigo e do novo mundo.

Ela tem de verter de novo sobre os povos a antiga cornucópia da bênção. A Cristandade surgirá do seio sagrado de um venerável concílio europeu, e a operação de um despertar da religião será exercida segundo um divino plano universal. Ninguém então protestará mais contra a coação cristã e secular, pois a essência da igreja será a autêntica liberdade, e todas as reformas necessárias serão feitas sob sua condução, como um processo de Estado pacífico e formal.

Quando? Em breve? Não se deve perguntar por isso. Paciência: ele virá, tem de vir o tempo sagrado da paz eterna, onde a nova Jerusalém será a capital do mundo; e até lá sejam serenos e corajosos nos perigos do tempo, companheiros da minha fé, anunciem com palavras e ações o Evangelho divino, e permaneçam leais à verdadeira e infinita fé até a morte.

## Referências bibliográficas

### Bibliografia primária

NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Aus den Fragmenten und Studien 1799/1800. In: MÄHL, Hans-Joachim (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band II): Das philosophisch-theoretische Werk*. München: Carl Hanser Verlag, 1978.

NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Aus den Freiburger Naturwissenschaftlichen Studien 1798/99. In: MÄHL, Hans-Joachim (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band II): Das philosophisch-theoretische Werk*. München: Carl Hanser Verlag, 1978.

NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Blütenstaub. In: MÄHL, Hans-Joachim (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band II): Das philosophisch-theoretische Werk*. München: Carl Hanser Verlag, 1978.

NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Briefe von Novalis. In: SAMUEL, Richard (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band I): Das dichterische Werk, Tagebücher und Briefe..* München: Carl Hanser Verlag, 1978.

NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Christenheit oder Europa. In: MÄHL, Hans-Joachim (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band II): Das philosophisch-theoretische Werk*. München: Carl Hanser Verlag, 1978.

NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Das Allgemeine Brouillon. In: MÄHL, Hans-Joachim (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band II): Das philosophisch-theoretische Werk*. München: Carl Hanser Verlag, 1978.

NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Die Lehrlinge zu Saïs. In: SAMUEL, Richard (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band I): Das dichterische Werk, Tagebücher und Briefe..* München: Carl Hanser Verlag, 1978.

NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Fichte-Studien. In: MÄHL, Hans-Joachim (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band II): Das philosophisch-theoretische Werk*. München: Carl Hanser Verlag, 1978.

NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Glauben und Liebe. In: MÄHL, Hans-Joachim (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band II): Das philosophisch-theoretische Werk*. München: Carl Hanser Verlag, 1978.

NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Hemsterhuis- und Kant-Studien. In: MÄHL, Hans-Joachim (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band II): Das philosophisch-theoretische Werk*. München: Carl Hanser Verlag, 1978.

NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Hymnen an die Nacht. In: SAMUEL, Richard (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band I): Das dichterische Werk, Tagebücher und Briefe*. München: Carl Hanser Verlag, 1978.

NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). *Pólen. Fragmentos – Diálogos – Monólogo*. Trad. R. R. Torres Filho. 2ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2009.

NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Randbemerkungen zu Friedrich Schlegels 'Ideen'. In: MÄHL, Hans-Joachim (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band II): Das philosophisch-theoretische Werk*. München: Carl Hanser Verlag, 1978.

NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Vermischte Bemerkungen. In: MÄHL, Hans-Joachim (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band II): Das philosophisch-theoretische Werk*. München: Carl Hanser Verlag, 1978.

NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen. In: MÄHL, Hans-Joachim (org.). *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (Band II): Das philosophisch-theoretische Werk*. München: Carl Hanser Verlag, 1978.

SCHLEGEL, Friedrich. [Abschluss des Lessing-Aussatzes]. In: ARNDT, Andreas; ZOVKO, Jure (org.). *Schriften zur kritischen Philosophie. 1795-1805*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007.

SCHLEGEL, Friedrich. Athenäums-Fragmente. In: BEHLER, Ernst (org.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band II*. München: Ferdinand Schöningh, 1967.

SCHLEGEL, Friedrich. Fragmente zur Poesie und Literatur. In: EICHNER, Hans (org.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band XVI*. München: Ferdinand Schöningh, 1981.

SCHLEGEL, Friedrich. *O dialeto dos fragmentos*. Trad. Marcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.

SCHLEGEL, Friedrich. Philosophie des Plato. In: ARNDT, Andreas; ZOVKO, Jure (org.). *Schriften zur kritischen Philosophie. 1795-1805*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007.

SCHLEGEL, Friedrich. Philosophische Lehrjahre. In: BEHLER, Ernst (org.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band XIX*. München: Ferdinand Schöningh, 1971.

SCHLEGEL, Friedrich. Philosophische Lehrjahre 1796-1806. In: BEHLER, Ernst (org.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band XVIII*. München: Ferdinand Schöningh, 1963.

SCHLEGEL, Friedrich. Über das Studium der griechischen Poesie. In: BEHLER, Ernst (org.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band I*. München: Ferdinand Schöningh, 1979.

SCHLEGEL, Friedrich. Vorlesung über Transzendentalphilosophie. In: ANSTETT, Jean-Jacques (org.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band XII*. München: Ferdinand Schöningh, 1964.

- FICHTE, Johann Gottlieb. *A Doutrina-da-Ciência de 1794 e outros escritos*. 3. ed. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- FICHTE, J. G. Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die frazösische Revolution. *In: Fichtes Werke. Band VI: Zur Politik und Moral*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.
- FICHTE, J. G. Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. *In: Fichtes Werke. Band VI: Zur Politik und Moral*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.
- FICHTE, J. G. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre 1794. *In: Fichtes Werke. Band I: Zur theoretischen Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.
- FICHTE, J. G. Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. *In: Fichtes Werke. Band III: Zur Rechts- und Sittenlehre*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.
- FICHTE, J. G. Rede an die deutsche Nation. *In: Fichtes Werke. Band VII: Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.
- FICHTE, J. G. Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie 1794. *In: Fichtes Werke. Band I: Zur theoretischen Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.
- FICHTE, J. G. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797. *In: Fichtes Werke. Band I: Zur theoretischen Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.
- GOETHE, J. W. von. Die Leiden des jungen Werthers. *In: VOßKAMP, Wilhelm et al. (org.). Werke. Viertes Band*. Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 2007.
- GOETHE, J. W. *Maximen und Reflexionen*. *In: VOßKAMP, Wilhelm (org.) Theorie der Klassik*. Stuttgart: Reclam, 2009.
- HAMANN, Johann Georg. *Aesthetica in Nuce*. *In: Vom Magus im Norden und der Verwegenheit des Geistes: Ausgewählte Schriften*. 2ª ed. Bonn: Parerga Verlag, 1993.
- HEGEL, G. W. F. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. *In: Jenaer Schriften 1801-1807 (Werke 2)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1986.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes (Werke 3)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1986.
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Ästhetik (Werke 13)*. 2ª ed. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1989.

HERDER, Johann Gottfried. Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. In: *Werke in zwei Bänden: Zweiter Band*. München: Carl Hanser Verlag, 1953.

HERDER, Johann Gottfried. *Briefe zur Beförderung der Humanität (2 Bände)*. Berlin: Aufbau Verlag, 1971.

HERDER, Johann Gottfried. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (2 Bände)*. Berlin: Aufbau Verlag, 1965.

HERDER, Johann Gottfried. Journal meiner Reise im Jahr 1769. In: *Werke in zwei Bänden: Erster Band*. München: Carl Hanser Verlag, 1953.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Gedichte und Hyperion*. Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 2001.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke IV*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1962.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974.

KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974.

KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Trad. Fausto Castilho. 2ª ed. Campinas: Ed. Unicamp, 2003.

SCHELLING, Friedrich W. J. von. História da Filosofia Moderna: *Hegel*. In: *Obras Escolhidas (Os Pensadores)*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

SCHELLING, Friedrich W. J. *Las edades del mundo. Textos de 1811 a 1815*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Akal, 2002.

SCHELLING, Friedrich W. J. von. *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*. In: SCHELLING, K. F. A. (org.). *Sämtliche Werke. (Ab. I, Band 6)*. Stuttgart: J. G. Cotta Verlag, 1860.

SCHELLING, Friedrich W. J. von. *System vom transzendentalen Idealismus*. In: SCHELLING, K. F. A. (org.). *Sämtliche Werke. (Ab. I, Band 3)*. Stuttgart: J. G. Cotta Verlag, 1858.

SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem: numa série de cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2011.

SCHILLER, Friedrich. Carta de 13 Julho de 1793 a von Augustenburg. In: *Cultura Estética e Liberdade*. Trad. Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2009.

SCHILLER, Friedrich. *Do sublime ao trágico*. Trad. Pedro Sússekind e Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

SCHILLER, Friedrich. *Poesia ingênua e sentimental*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

SCHILLER, Friedrich. *Sämtlich Werke: Band I: Gedichte. Dramen I*. München: Carl Hanser Verlag, 2004.

SCHILLER, Friedrich. *Sämtlich Werke: Band V: Erzählungen. Theoretische Schriften*. München: Carl Hanser Verlag, 2004.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. Reden über die Religion. *In: Werke: Vierter Band*. 2<sup>a</sup> ed. Leipzig: Scientia Verlag Aalen, 1967.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. D. E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Trad. Georg Otte. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

TRAUB, Hartmut (org.). *Schelling – Fichte: Briefwechsel*. Nueried: Ars Una, 2001.

WINCKELMANN, Johann J. Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerey und Bildhauerkunst. *In: VOBKAMP, Wilhelm (org.) Theorie der Klassik*. Stuttgart: Reclam, 2009.

### **Bibliografia secundária**

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. 19<sup>a</sup> ed. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2<sup>a</sup> ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

ARNDT, Andreas. Fichte und die Frühromantik (F. Schlegel, Schleiermacher). *In: STOLZENBERG, Jürgen; RUDOLPH, Oliver-Pierre (org.) Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert (Fichte-Studien Band 35)*. Amsterdam: Rodolpi, 2010.

BEHLER, Ernst. Friedrich Schlegels späte Idealismuskritik und das Thema der ‘Göttlichen Dinge’. *In: JAESCHKE, Walter (org.) Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.

- BEHLER, Ernst. Friedrich Schlegels Theorie der Universalpoesie. In: SCHANZE, Helmut (org.). *Friedrich Schlegel und die Kunsttheorie seiner Zeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- BEHLER, Ernst. *German Romantic literary theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- BEHLER, Ernst. *Unendliche Perfektibilität: Europäische Romantik und Französische Revolution*. München: Ferdinand Schöningh, 1989.
- BEISER, Frederick C. *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Massachusetts: Harvard University Press, 1992.
- BEISER, Frederick C. *German Idealism: the struggle against subjectivism, 1781-1801*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- BEISER, Frederick C. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- BEISER, Frederick. *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- BENJAMIN, Walter. *O conceito de crítica de arte no Romantismo alemão*. Trad. Márcio Seligmann-Silva. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- BERLIN, Isaiah. Herder e o Iluminismo. In: *Vico e Herder*. Trad. Juan Antônio Gili Sobrinho. Brasília: Ed. UNB, 1982.
- BOHRER, Karl Heinz. *Die Kritik der Romantik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1989.
- BOWIE, Andrew. *From Romanticism to Critical Theory: The philosophy of German literary theory*. London: Routledge, 1997.
- CARPEAUX, Otto Maria. *O romantismo por Carpeaux (História da literatura ocidental, v. 6)*. São Paulo: Leya, 2012.
- CECCHINATO, Giorgia. *Fichte und das Problem einer Ästhetik*. Würzburg: Ergon Verlag, 2009.
- CIANCIO, Claudio. *Friedrich Schlegel. Crisi della filosofia e rivelazione*. Milano: Mursia, 1984.
- DE MAN, Paul. *The rhetoric of romanticism*. New York: Columbia University Press, 1984.
- DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- DILTHEY, Wilhelm. *Leben Schleiermachers (Gesammelte Schriften XIII)*. 3ª ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

DILTHEY, Wilhelm. The Rise of Hermeneutics. In: MAKKREEL, Rudolf; RODI, Frithjof (org.). *Hermeneutics and the Study of History*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

DILTHEY, Wilhelm. *Vida y Poesia*. Trad. Wenceslao Roces. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1953.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: Uma história dos costumes*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

FRANK, Manfred. Allegorie, Witz, Fragment, Ironie. Friedrich Schlegel und die Idee des zerrissenen Selbst. In: *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2007.

FRANK, Manfred. *Das Problem "Zeit" in der deutschen Romantik: Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*. 2ª ed. München: Paderborn, 1990.

FRANK, Manfred. *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie* (I. Teil). Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1982.

FRANK, Manfred. Die Dichtung als "Neue Mythologie". In: BOHRER, Karl Heinz (org.). *Mythos und Moderne: Begriff und Bild einer Rekonstruktion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1983.

FRANK, Manfred. *Einführung in die Frühromantik Ästhetik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1989.

FRANK, Manfred. "Intellektuale Anschauung". Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis. In: BEHLER, Ernst; HÖRISCH, Jochen (org.) *Die Aktualität der Frühromantik*. Paderborn: F. Schöningh, 1987.

FRANK, Manfred. *"Unendliche Annäherung": Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1997.

FRANK, Manfred. 'Wechselgrundsatz'. Friedrich Schlegels philosophischer Ausgangspunkt. In: *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2007.

FRANK, Manfred. "Selbstgefühl" und "Grundsinn". Das vermeinte Erwachen des Selbstbewusstseins aus dem Tastsinn. In: *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. Herder und die geschichtliche Welt. In: *Gesammelte Werke (Band 4): Neuere Philosophie II. Probleme – Gestalten*. Tübingen: Mohr, 1987.

GADAMER, Hans-Georg. *Volk und Geschichte im Denken Herders*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1942.

GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 13, n. 37, 1999, p. 191-206.

GAIER, Ulrich. Hölderlin und der Mythos. In: FUHRMANN, Manfred (org.). *Terror und Spiel: Probleme der Mythenrezeption (Poetik und Hermeneutik IV)*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1971.

HABERMAS, Jürgen. Retorno à metafísica? In: *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HANSEN, Frank-Peter. “Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus”: Rezeptionsgeschichte und Interpretation. Berlin: Walter de Gruyter, 1989.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: Presentismo e experiências do tempo*. Trad. Andréa Souza de Menezes et al. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

HAYM, Rudolf. *Die romantische Schule: ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*. Berlin: Verlag von Rudolph Gaertner, 1870.

HEINE, Heinrich. *Die romantische Schule*. Stuttgart: Reclam, 2002.

HENRICH, Dieter. *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

HENRICH, Dieter. *Der Grund im Bewußtsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*. 2ª ed. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004.

HENRICH, Dieter. *Grundlegung aus dem Ich; Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus*. Tübingen - Jena 1790-1794 (2 vol.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

HENRICH, Dieter. Kunst und Natur in der idealistischen Ästhetik. In: JAUß, Hans Robert. *Nachahmung und Illusion (Poetik und Hermeneutik I)*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1969.

HENRICH, Dieter. O que é metafísica? – o que é modernidade? Doze teses contra Jürgen Habermas. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 14, jul-dez/2009.

HENRICH, Dieter. Vergegenwärtigung des Idealismus. In: *Die Philosophie im Prozeß der Kultur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2006.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. London: Penguin, 1985.

HOMERO. *Odisséia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

HORTA, José Luiz Borges; RAMOS, Marcelo Maciel. Entre as Veredas da Cultura e da Civilização. *Revista Brasileira de Filosofia*. v. 233, 2009, p. 235-264.

HORTA, José Luiz B. Entre o Hegel racional e o Hegel real. In: BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (Orgs.). *Paixão e Astúcia da Razão*. Porto Alegre: Editora Fi, 2013.

HORTA, José Luiz B. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

HUCH, Ricarda. *Ausbreitung und Verfall der Romantik*. Leipzig: H. Haessel Verlag, 1902.

HUCH, Ricarda. *Blüthezeit der Romantik*. Leipzig: H. Haessel Verlag, 1899.

HYPOLITE, Jean. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. José Marcos Lima, Rio de Janeiro: Elfos Ed., 1995.

JAESCHKE, Walter. Dalla filosofia transcendentale alla speculazione sulla preistoria della *Differenzschrift*. In: CONGOLI, Maria (org.). *L'esordio pubblico di Hegel: Per il bicentenario della Differenzschrift*. Napoli: Guerini e Associati, 2004.

JAESCHKE, Walter (org.). *Der Streit um die Romantik (1820-1854): Mit Texten von v. Eichendorff, Feuerbach, Fichte, Hegel, Heine, Schelegel u.a. und Kommentar*. Hamburg: Felix Meiner, 1999.

JAUSS, Hans Robert. Der literarische Prozeß des Modernismus von Rousseau bis Adorno. In: HERZOG, Reinhart; KOSELLECK, Reinhart (org.). *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein (Poetik und Hermeneutik XII)*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1987.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Trad. Álvaro Luiz M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2013.

KOSELLECK, Reinhart. Das achtzehnte Jahrhundert als Beginn der Neuzeit. In:

HERZOG, Reinhart; KOSELLECK, Reinhart (org.). *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein (Poetik und Hermeneutik XII)*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1987.

KOSELLECK, Reinhart; MEIER, Christian; GÜNTHER, Horst; ENGELS, Odilo. *O conceito de história*. Trad. René E. Gertz. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

KRÄMER, Hans. Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, v. 62, n. 4, 1962, p. 583-621.

KRAUS, Hans-Christof. Politisches Denken der deutschen Spätromantik. In: HEIDENREICH, Bernd (org.). *Politische Theorien des 19. Jahrhunderts. I. Konservatismus*. Wiesbaden: Hessische Landeszentrale für politische Bildung, 1999.

KURZKE, Hermann. Die Wende von der Frühromantik zur Spätromantik. Fragen und Thesen. *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*. Berlin, v. 2, n. 2, 1992, p. 165-177.

KURZKE, Hermann. *Romantik und Konservatismus*: das 'politische' Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte. München: Fink Verlag, 1983.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. *The Literary Absolute: The theory of literature in German romanticism*. Trad. P. Barnard e C. Lester. Albany: State University of New York Press, 1988.

LEFORT, Claude. *Pensando o político*: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Romanticism Against the Tide of Modernity*. Trad. Catherine Porter. Durham: Duke University Press, 2001.

MAKKRELL, Rudolf. *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

MAYOS, Gonçal. *Ilustración y Romanticismo*: Introducción a la polémica entre Kant y Herder. Barcelona: Herder, 2004.

MEINECKE, Friedrich. *El historicismo y su génesis*. Trad. José Mingarro y San Martín e Tomás Muñoz Molina. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1943.

MEINECKE, Friedrich. *Weltbürgertum und Nationalstaat*: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates. 2ªed. München: R. Oldenbourg Verlag, 1911.

MORUJÃO, Carlos; TERESA PEDRO, Cláudia Oliveira (org.). *A Filosofia Alemã e a Revolução Francesa*. Lisboa: Católica Editora, 2011.

MULSOW, Martin. Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung. In: MULSOW, Martin; STAMM, Marcelo (org.). *Konstellationsforschung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. 2ªed. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. Unzeitgemässe Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. In: *Kritische Studienausgabe I*. München: DTV/de Gruyter, 1999.

PAREYSON, Luigi. *Fichte. Il sistema della libertà*. 2ª ed. Milano: Mursia, 1976.

PESSOA, Fernando. Datilografia. In: *Obra poética em um volume*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1985.

PETER, Klaus. *Stadien der Aufklärung. Moral und Politik bei Lessing, Novalis und Friedrich Schlegel*. Wiesbaden: Athenaion, 1980.

PINNA. “Die Natur selbst ist nur eine Idee des Geistes, die nie in die Sinne fällt”. Aporie e variazioni del concetto schilleriano di natura. In: PINNA, Giovanna *et al.* *Schiller e il progetto della modernità*. Roma: Carocci editore, 2006.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Belém: Ed. UFPA, 2001.

PÖGGELER, Otto. *Hegels Kritik der Romantik*. München: Fink, 1998.

PRANG, Helmut (org.). *Begriffsbestimmung der Romantik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

RICUPERO, Bernardo. *O romantismo e a idéia de nação no Brasil (1830-1870)*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Romantismo: uma questão alemã*. Trad. Rita Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, v. 27, n. 2, 1998, p. 3-34.

SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant – Atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2008.

SCHELER, Max. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. In: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätzen*. Bern: Francke Verlag, 1955.

SCHMITT, Carl. Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen. In: *Der Begriff des Politischen*. 8ªed. Berlin: Duncker & Humblot, 2009.

SCHMITT, Carl. *Politische Romantik*. 6ª ed. Berlin: Duncker und Humblot, 1998.

SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 8ª ed. Berlin: Duncker & Humblot, 2004.

SCHNEIDER, Karl Ludwig. Künstlerliebe und Philistertum im Werk E. T. A. Hoffmanns. In: STEFFEN, Hans (org.). *Die Deutsche Romantik: Poetik, Formen und Motive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

- SCHULZ, Walter. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. 2ª ed. Pfullingen: Neske, 1975.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. Hieróglifo, alegoria e arabesco: Novalis e a poesia como *poiesis*. In: *O local da diferença: Ensaio sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.
- STRICH, Fritz. *Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner*. Halle: Verlag von Max Niemeyer, 1910.
- SÜSSEKIND, Pedro. A Grécia de Winckelmann. *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 49, n. 117, 2008, p. 67-77.
- SÜSSEKIND, Pedro. O impulso lúdico: Sobre a questão antropológica em Schiller. *Artefilosofia*. Ouro Preto, nº 10, 2011, p. 11-24.
- SUZUKI, Márcio. *O Gênio Romântico: Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- SZONDI, Peter. Das Naive ist das Sentimentalische: Zur Begriffsdialektik in Schillers Abhandlung. In: *Schriften 2*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1978.
- TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O Espírito e a Letra: A Crítica da Imaginação Pura, em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. Trad. Joana Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- VIETTA, Silvio. Frühromantik und Aufklärung. In: VIETTA, Silvio (org.). *Die literarische Frühromantik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- VIETTA, Silvio. Mythos in der Moderne – Möglichkeiten und Grenzen. In: VIETTA, Silvio; UERLINGS, Herbert (org.). *Moderne und Mythos*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2006.
- WAGNER, Richard. *Oper und Drama*. 2ª ed. Leipzig: Verlagsbuchhandlung von J. J. Weber, 1869.
- WAIBEL, Violetta L. Fichte, Hardenberg, Sartre und die Freiheit. In: STOLZENBERG, Jürgen; RUDOLPH, Oliver-Pierre (org.). *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert (Fichte-Studien Band 35)*. Amsterdam: Rodolpi, 2010.
- WAIBEL, Violetta L. *Hölderlin und Fichte 1794-1800*. Paderborn: Schöningh, 2000.

WALZEL, Orkar. *Deutsche Romantik*. 4<sup>a</sup> ed. Leipzig: B.G. Teubner Verlag, 1918.

WIELAND, Wolfgang. Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur. In: FRANK, Manfred; KURZ, Gerhard. *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1975.

WIESE, Benno von. *Die deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1983.

ZANUCCHI, Mario. *Novalis – Poesie und Geschichtlichkeit: Die Poetik Friedrich von Hardenbergs*. München: Paderborn, 2006.