

**Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião**

Humberto Schubert Coelho

**LIVRE-ARBÍTRIO E SISTEMA:
CONFLITOS E CONCILIAÇÕES EM BÖHME E GOETHE**

**Juiz de Fora
2012**

Humberto Schubert Coelho

Livre-arbítrio e sistema: Conflitos e conciliações em Böhme e Goethe.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração em Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Luís Henrique Dreher
Co-orientador: Prof. Dr. Jörg Dierken

**Juiz de Fora
2012**

Coelho, Humberto Schubert

Livre-arbítrio e sistema: conflitos e conciliações em Böhme e Goethe / Humberto Schubert Coelho – 2012.
280 f.

Tese (Doutorado em Ciência da Religião)–Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2012.

1. Liberdade – Aspectos religiosos. 2. Dialética. 3. Religião - Filosofia.
I. Título.

CDU 24-183.7

Humberto Schubert Coelho

Livre-arbítrio e sistema: Conflitos e conciliações em Böhme e Goethe.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em 29/02/12.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo Gross
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Luís Henrique Dreher
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Antonio Henrique Campolina Martins
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Eduardo Rodrigues Cruz
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Prof^a. Dr^a. Magali dos Santos Moura
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES por fomentar minha pesquisa durante todo o seu transcurso de 2008 a 2012, e ao convênio CAPES-DAAD que me concedeu bolsa para estadia de um ano na Alemanha.

Agradeço à Camila, minha esposa, e Alice, minha filha, pela companhia no trajeto, e por me perdoarem pelo tempo que não lhes pude dedicar.

A Giovane Guimarães Salimena, por ler, comentar e corrigir cada uma destas páginas, e, principalmente, por lhes opor uma crítica consistente e sempre frutífera.

A Jefferson Silveira Teodoro, por mergulhar comigo na investigação da vontade, e por criar ensejo, por meio de suas perguntas, a muitas das respostas que aqui tento propor.

Ao meu orientador Luís Henrique Dreher, por me inspirar mesmo nas horas de maior confusão e dúvida uma fé profunda no meu próprio trabalho.

Agradeço ilimitadamente à minha família, especialmente minha mãe, meu irmão e meus avós, por criarem em meio aos dissabores da vida um ambiente onde o otimismo, a fé em Deus e o amor ao próximo não são utopias.

RESUMO

Há um conflito natural e universalmente reconhecido entre a instância incondicionada da liberdade, que toma as decisões das quais dependem nossas ideais e convicções, e a necessidade puramente lógica de encaixar estes mesmos ideais e convicções em um sistema. Esta tensão configura duas posturas típicas que se dividem ao longo da tradição intelectual do Ocidente, sem deixar de ter suas expressões em outros ambientes culturais, e somente os séculos XIX e XX conseguiram oferecer soluções qualificadas para este drama. Regressamos ao momento histórico em que Jakob Böhme e Johann W. Goethe ensaiavam sínteses originalíssimas e ainda muito ignoradas entre a esfera da vontade e a da razão, imergindo nas profundezas da psicologia e da mística, ao mesmo tempo em que arrastavam desta região grandes porções da nebulosa matéria mental que só simbolicamente pode ser posta às claras. Veremos como seu método e índole, além de extremamente similares, parecem ser ainda hoje capazes de abastecer a ciência e a metafísica com as concepções de que são carentes, e em que sentido este tipo de abordagem altera a própria definição do termo religião; termo que, ao final, começa a absorver todos os demais saberes e atividades.

Palavras-chave: liberdade, sistema, mística, dialética, filosofia, religião.

ABSTRACT

There is a natural and universally known conflict between the unconditioned state of freedom, which originates our decisions both about ideas and beliefs, and the purely logical necessity of holding that same ideas and beliefs in a system. From this deep philosophical tension two typical positions may be derived, constituting significant patterns of Western Thought, not to mention strong similarities in other cultural environments. Only the nineteenth and the twentieth centuries, though, offered exhaustive and qualified answers to this drama. Our purpose is to turn our sight back to the historical scene when Jakob Böhme and Johann W. Goethe tried to build their visionary and still much ignored synthesis between the spheres of will and reason. This endeavor required psychological and mystic incursions, while dragging from this liminal conscious region massive portions of the shadowy mental matter that could be enlightened only symbolically. We shall observe how their very similar method and mood seem to be, to this day, able to feed science and metaphysics with concepts that they frequently lack; and in which sense such approach alters the very definition of religion, a term that eventually starts to swallow any and every other knowledge or activity.

Keywords: Freedom, system, mystics, dialectics, philosophy, religion.

SUMÁRIO

Introdução. pg. 1

Capítulo 1: A Metafísica da Vontade de Jakob Böhme.

I. *Referências e originalidade do pensamento de Böhme.*..... pg. 26

II. *Fundamentação mística da Vontade.*..... pg. 42

III. *Metafísica e Teodiceia.*..... pg. 65

IV. *Transmissão do voluntarismo de Böhme a Goethe.*..... pg. 86

Capítulo 2: A filosofia e teologia de Goethe como ápices da ideia naturalista de liberdade.

I. *O ensaio científico como complementação da teoria do conhecimento de*

Kant...... pg. 106

II. *A “Visão de Mundo” real-idealista contra o sistema filosófico.*..... pg. 132

III. *O apogeu da negatividade na abertura para a liberdade.*..... pg. 152

III. a) *A imortalidade como abertura para a liberdade.* ----- pg. 175

IV. *O “Panenteísmo” como último avanço teológico na síntese entre a metafísica dialética evolutiva e o naturalismo.*..... pg. 187

Capítulo 3: Livre-arbítrio e crítica de sistema.

I. *A metodologia libertária contemporânea e sua metafísica possível* pg. 208

II. *Metafísica a partir da ao invés de para a liberdade.*..... pg. 231

III. *Apologia filosófico-teológica da biografia.*..... pg. 247

Conclusão...... pg. 271

INTRODUÇÃO

No espaço que se estende entre as vidas intelectuais de Jakob Böhme, místico e sapateiro de Görlitz cuja primeira obra data de 1610, e Johann Wolfgang Goethe, poeta, literato e naturalista de Weimar cuja produção vai até a sua morte em 1832, desenrolaram-se as linhas gerais do imenso movimento libertário e esclarecedor que se convencionou chamar de Era Moderna. Deste caldo intelectual amplo e multiforme, emergiu por volta de meados do século XIX uma ideologia dominante que passou a valer-se da alcunha de científica para justificar a validade inquestionável de seus dogmas, produzindo grande número de rebentos ideológicos, tais quais a psicanálise (e outros psicologismos), o marxismo, o darwinismo (na sua acepção mais ideológica e oposta às ideias de Darwin), que não apenas permaneciam filosoficamente acríticos quanto aos seus próprios postulados, quanto afirmavam ter na “ciência” uma resposta definitiva aos problemas existenciais mais graves.

Diante do novo altar cultural, foram sacrificadas todas as perspectivas contrárias à hegemonia cientificista, destacando-se os decretos de Comte e Marx de que a filosofia deveria jazer no passado, como refugo superado do esforço humano para compreender o cosmo, cedendo a tocha à ciência da qual eles seriam representantes autorizados, completamente esquecidos (ou ignorantes do fato) de que a própria ciência deve a sua existência a uma determinada metodologia filosófica desenvolvida com finalidades de especialização no campo dos fenômenos observáveis, jamais autorizada a dispensar a crítica filosófica que permanecia a única capacitada a tratar de sua validade e condições de possibilidade.

O século XX viu degenerar quase completamente o espírito filosófico, não por último porque foi um século de guerra ideológica e política. Este quadro se faz mais óbvio nos Estados Unidos, onde as concepções radicais de religião e ciência instituem acirrada guerra política e cultural pela supremacia da concepção oficial da nação. Para não falar daqueles ambientes em que a filosofia foi varrida em favor da agenda comunista.

Apartadas das condições de autocrítica mais essenciais, as ideologias dominantes, correspondendo ao materialismo antireligioso no ambiente científico-acadêmico (ao estilo Richard Dawkins) e às manifestações arcaicas de religiosidade nos ambientes político e cultural (pense-se no *tea party*), não puderam sustentar a tensão dialética entre a liberdade humana e a necessidade de oferecer uma resposta sistemática para a ordem da natureza; dividindo-se, ora no mais frívolo relativismo teórico e moral, ora no determinismo sistemático

que faz entrar o mundo no claustro de uma explicação fechada. Isto porque, ao contrário das recomendações contemporâneas quanto à possibilidade de interpretações coexistentes, o materialismo configurou-se como ideologia antireligiosa, por motivos propagandísticos e políticos, onde a religião também exerceu seu papel ideológico, forçando ambos os lados a uma corrida armamentista sem solução possível. Configurou-se como senso comum a crença de que estas duas interpretações de mundo seriam reciprocamente excludentes, e de que a função da ciência consiste em aniquilar o pensamento religioso, e vice-versa.

Em parte, esta responsabilidade recai também sobre os grandes filósofos da Modernidade, assim como caiu sobre os desmandos da Igreja católica, sobretudo, a responsabilidade pela perda da fé. É que mesmo imbuídos das melhores intenções, os filósofos radicalizaram a vaidosa pretensão de definir as possibilidades humanas, seja pelos moldes de um subjetivismo que só fez fortalecer o antropocentrismo (Kant), seja pelos de uma ontologia onde a finitude do sujeito parecia perigosamente ameaçada por uma unidade que não dava margens para o progresso e a variação (Hegel).

Isto tudo porque a conciliação entre livre-arbítrio e pensamento de sistema, se é possível, não pode dar-se senão com o abandono do aristotelismo hipertrofiado que é subjacente a Era Moderna (desde suas heranças escolásticas), para o qual *saber é conceituar*.

Nisto não nos ajudou Heidegger, talvez a última esperança para uma síntese compreensiva da tradição até o século XX, pois ainda que imunizado da ingenuidade cientificista e precavido contra as armadilhas do absolutismo filosófico não deixou de ceder ao instinto antropologizante de sua geração, o que confessa, inclusive, com grande consciência ao declarar ser esta onda um benefício, no sentido de deslocar a meditação da abstração para uma visão da existência humana onde esta se esgota em si mesma.¹

O retorno a uma douda ignorância que seja digna deste nome não é tarefa simples, mas nos pensadores religiosos ela é mais factível do que nos demais, já que a abertura para uma sabedoria que nos ultrapassa é sempre mais acorde com a metafísica de fundo do que a suposição de que a percepção e o entendimento humanos englobam a totalidade do saber possível. Para isto pensadores como Böhme e Goethe mostram-se mais significativos do que os grandes vultos da filosofia e da teologia sistemáticas, e no decorrer deste trabalho mostra-se como e por que a sua valorização da liberdade deve suplantar o interesse sistematizador, embora seja mais desejável a sua conciliação.

¹ Martin HEIDEGGER. Gesamtausgabe. Bd. 28. (*Der Deutsche Idealismus und die Philosophische Probleme der Gegenwart.*) pg. 15-17.

Com a índole peculiar destes pensadores libertários, pôde-se corrigir ainda em fins do século XIX e princípio do século XX, aqueles modelos grandiosos dos quais não se pode escapar no pensamento ocidental: o de Kant e o do Idealismo. A obra se iniciou com críticos diversos, de Dilthey a Fries, de Nietzsche a James, de Cassirer a Henrich, e ao final surgiu um Kant corrigido pelo Idealismo, e um Idealismo corrigido e educado retroativamente por Kant. Ao longo deste trabalho ficará claro o porquê de ser esta a melhor solução.

Metodologia de trabalho e marcações teóricas:

O ritmo e o estilo deste trabalho têm traços inconfundivelmente barrocos, e isto nada tem a ver com questões de gosto ou preferência de nossa parte. Nossos autores e temas principais simplesmente impedem um trato analítico, de modo que a sua correta exposição só pode ser minimamente satisfatória a partir de uma abordagem dialética, com círculos argumentativos que pretendem reforçar o sentido lógico do projeto, sem que este seja definitivamente exposto. De outra forma o trabalho poderia ser mais acessível, mas fatalmente perderia o vínculo com as questões de método filosófico, teológico e místico que são, mais que qualquer conceito individual, o verdadeiro objeto deste estudo.

Preferimos priorizar a acessibilidade do texto traduzindo todas as citações, tanto as que se encontram no corpo do texto quanto as que somente constam nas notas de rodapé. Citações em original só devem aparecer nas notas quando tratarmos de conteúdo poético que possam exigir traduções interpretativas.

A relativa abundância de referências históricas não deve, ou não precisa ser vista como excesso de justificação, e sim como nossa própria compreensão da problemática presente, e por uma visão panorâmica da história das ideias, que nos parece mais acorde com a realidade da evolução do pensamento do que uma concentração e limitação absolutas ao âmbito dos indivíduos.

Para evitar o vício das repetições, mantivemos certo grau de relaxamento quanto às conclusões de cada tópico ou capítulo, acreditando que o todo do projeto se faz competente em manter o tom e o propósito geral em todas as seções.

Antes de mais, apresentamos nossa pré-compreensão dos conceitos principais a serem discutidos daqui em diante.

a) *definição de livre-arbítrio:*

É difícil escapar às definições rígidas e estereotipadas dos termos antes do início da tarefa, mas entendemos que um panorama resumido dos elementos chave é conveniente, mesmo considerando preferível a conceituação retrospectiva ao final do percurso, e sempre em caráter provisório.

Conforme os verbetes de enciclopédia, a exemplo do que destacamos a seguir, deve-se atentar para uma divisão fundamental entre liberdade positiva e liberdade negativa, que nem sempre são bem assumidas pelos filósofos.

O conceito de liberdade indica a capacidade de mover-se, comportar-se ou afirmar-se sem obstáculo ou influência exterior. Sua característica semântica essencial é a diferença entre liberdade positiva e negativa. A afirmação negativa é a que se obtém pela cessação de imposições ou impedimentos externos. Ela consiste em grande parte no conceito de liberdade de ação. O conceito positivo de liberdade subsidia a liberdade de ação ou a liberdade de escolha. A atividade é, assim, em última instância, a decisão final e instância afirmativa do comportamento, e pode confirmar-se segundo objetivos pessoais, sociais ou culturais.²

Se analisarmos, portanto, as raízes semânticas da palavra liberdade, encontraremos na língua grega as suas mais complexas e precisas variações. Entre elas destacamos *auteoúsion*: poder de exercer a sua vontade; *eousía*: a liberdade moral, implicando em responsabilidade; *exousía*: capacidade, permissão e arbítrio; e *eleuteria*: que é o estado de homem livre, em oposição ao estado de escravo, significando também “livre de”.³ Note-se que *eleuteria*, liberto de, resume a liberdade negativa que interessa ao liberalismo político, enquanto todas as variações de *ousía* são positivas e ligadas ao poder e ao direito. Lembrando finalmente que *ousía* é não apenas o ser-ente, como também propriedade e patrimônio.

Nas línguas latinas o termo raiz vem a ser *libertas*, que parece tender mais para uma definição negativa de liberdade, incluindo não obstrução da vontade e da ação. Daí talvez a necessidade de um termo mais específico, o *liberum arbitrium*, que produz a ideia mais positiva de um poder de julgar, decidir, escolher, etc.

Temos ainda de nos haver com termos germânicos, que se tornaram correntes a partir do século XVII com o uso dos vernáculos na investigação filosófica. Genericamente não há distinção entre os termos *Freiheit*, do alemão, ou *freedom*, do inglês, em relação à *liberdade*

² Hans Jörg SANDKHÜLER. *Enzyklopädie Philosophie*. Verbetes: Freiheit. Pg. 258.

³ Isidro PEREIRA. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Verbetes: liberdade. Pg. 923.

dos latinos. O termo liberdade inclusive existe como *liberty* no inglês, ou derivações como *liberal*, no alemão. Em ambas as línguas, no entanto, os vocábulos produzem a imagem de uma liberdade em sentido formal, abstrato ou social, porque exatamente derivam de seus usos jurídicos ou técnicos latinos, para os quais as línguas germânicas não tinham similares. Em ambas as línguas a noção de livre-arbítrio (*free-will* ou *Willensfreiheit*) parece derivar, talvez por razões jurídicas, teológicas ou filosóficas, da concepção latina.

Seja como for, todos os termos guardam forte ligação com: 1- a oposição ao estado de servo ou escravo, independência; 2- ausência de obstáculos e impedimentos à ação, como não estar amarrado, não estar encarcerado; e 3- fazer aquilo que se quer ou se escolhe. Destes somente o último representa o sentido positivo da palavra, indicando presença de uma vontade livre, que pode manifestar-se de forma espontânea e criativa, sendo os demais meras definições de uma circunstância de indeterminação.

Muitas das lutas e das conquistas políticas e sociais que carregam a bandeira da liberdade, seja por derivarem de uma filosofia pouco elaborada ou por preferirem fugir de qualquer metafísica, basearam-se tão somente nos conceitos negativos de liberdade. Assim que a maioria dos pensadores políticos ou mesmo os moralistas, em especial ligados à tradição inglesa, preferem concentrar as suas investigações na pura definição negativa de liberdade, em si mesma suficiente para regular um governo ou instituição opressora, já que os objetivos da ética e da filosofia política tendem a limitar-se na máxima iluminista de “não interferir no direito alheio”.

O renomado historiador Lord Acton em sua obra referencial *A História da Liberdade*, apresenta a seguinte definição: “Por liberdade eu me refiro à garantia de que todo o homem deve ser protegido naquilo que ele considera seu dever, contra a influência dos padrões e opiniões das autoridades e maiorias.”⁴ Fica evidente pelo próprio termo “proteção”, que a liberdade é compreendida do seu ponto de vista negativo.

Uma opinião mais positiva, embora não absolutamente, é a de Ludwig von Mises, para quem liberdade e livre-arbítrio são sinônimos. O livre-arbítrio para ele seria a capacidade de tomar “decisões incausadas e indeterminadas, que não são o resultado inevitável de condições anteriores.”⁵

Segundo Mises a controvérsia entre deterministas e defensores do livre-arbítrio estaria resolvida se ambos fossem mais razoáveis a ponto de admitir que a doutrina oposta encerra alguma dose de verdade. Isto vale em geral para toda a controvérsia filosófica. Se

⁴ Lord ACTON. *The History of Freedom*. Pg. 22.

⁵ Ludwig von MISES. *Theory and History*. Pg. 51.

assumirmos, portanto, que o homem tem sua decisão determinada por suas ideias e preferências adquiridas, sem que isso o impeça de duvidar, questionar e rever estas posições, podendo assim agir ainda livremente, então teremos uma teoria próxima da verdade factual da moral humana: Escolhas mais ou menos condicionadas; condicionamentos mais ou menos fáceis de alterações livres.

Embora pareça positiva, portanto, a definição de Mises deriva de uma concepção maior de que a vontade indeterminada por causas exteriores pode, perfeitamente, estar determinada por causas interiores, o que nos deixa ainda numa definição condicionada de liberdade.

Mesmo neste sentido sócio-político, é muito mais positivo dizer com Goethe: “Qual é o melhor governo? Aquele que nos ensina a nos reger a nós mesmos.”⁶ Não basta e não vem ao caso extinguir a opressão e a tirania de um homem sobre outro, de uma instituição sobre o indivíduo, se a nossa metafísica nos conduz a um determinismo da vontade. Neste caso a liberdade é uma ilusão, e há pouca diferença em ser controlado por si mesmo ou por uma força exterior. Por isso Goethe propõe “reger-se”, governar-se, orientar-se a si mesmo, ao invés de deixar-se orientar, deixar-se controlar por uma força alheia, seja ela externa ou interna.

Aqueles que, como Böhme ou Goethe, concentraram-se sobre a pesquisa introspectiva mais do que sobre a fundamentação lógica do livre-arbítrio, encontram-na comprovada pelo ressentimento e pela exultação, emoções de todo antinaturais e inconcebíveis se a natureza da consciência humana não se autoidentificasse sempre como responsável por seus atos.

Inclusive no “determinismo” de Espinosa existe uma esfera de autonomia e responsabilidade, na medida em que, se o intelecto ou as paixões governam de maneira determinada a vontade, cada qual segundo seus automatismos infalíveis, resta ainda ao homem optar por governar-se de dentro, conforme os objetos dados na própria vontade ou deixar-se governar pelo desejo, onde o objeto é exterior e jamais pode ser absolutamente conquistado. Assim há uma, talvez a única decisão livre do homem, optar por ser perfeito, um filósofo que se governa pela razão, ou ceder às paixões, arrastar-se pelo desejo inconstante e incongruente conforme os sentidos e a imaginação nos apresentam, o que equivale a ser um animal que possui, mas não usa a sua razão.⁷

⁶ J. W. GOETHE. *Maximen und Reflexionen*. N. 353, Pg. 73

⁷ B. ESPINOSA, *Ética* in: *Obras Escolhidas*. Proposição XL, Pg. 433.: “Quanto mais perfeição uma coisa tem, tanto mais age e menos sofre; e, inversamente, quanto mais ela age mais perfeita é.” Também o corolário da mesma página: “Daqui resulta que a parte da alma que permanece, qualquer que seja, é mais perfeita do que a outra. Uma é a inteligência, pela qual somos felizes, a outra é a imaginação, pela qual sofremos.”

Semelhantemente a concepção cristã considera, desde Agostinho de Hipona, que a capacidade de escolha ou livre-arbítrio, seria a forma de resolver a questão, o fio da navalha, entre o bem e o mal. Através do seu bom uso, o homem poderia se ver livre da determinação do pecado, contribuindo Deus para este desfecho mais favorável.

Embora esta doutrina represente, de fato, uma espécie de determinismo, ela não resume de modo algum a doutrina dos “espinosistas alemães”. Estes em geral só tomam de Espinosa aquela revivescência da índole ética aos moldes do estoicismo e a concepção monista: *Deus sive natura*. Muito mais pertinente à concepção destes filósofos, de Lessing ao Idealismo, é a noção altamente positiva de liberdade, conforme desenvolvida por Jakob Böhme (e reconhecida por diversos deles), malgrado a doutrina deste filósofo tenha penetrado na cultura alemã conforme os conceitos mais ou menos fiéis de um de seus primeiros grandes admiradores, Leibniz.⁸

Esta noção vigorosa de uma vontade livre, autodeterminante, descondicionada por qualquer disposição prévia, constitui o tônus quase permanente da metafísica clássica alemã, perpassando todos os autores dos séculos XVII a XIX, e em alguns casos, além. Tal é a contribuição mais significativa do pensamento alemão para a filosofia em geral, e as muitas amarrações sistemáticas e intuições elaboradas que perfilam entre as suas grandes conquistas não são mais do que encaixes, harmonizações e conciliações entre este espírito metafísico, intuído e pressuposto numa teologia luterana que aspirava por um pouco de magia pagã, e o sistema escolástico, a ciência materialista, e todos os edifícios sistêmicos que buscam antes determinar com exatidão todos os móveis da mente.

A história do pensamento moderno reconheceu muitos pontos gloriosos, dos quais se destaca absolutamente a filosofia kantiana. Poucos, entretanto, estimaram nela aquilo que ela tem de mais filosófico e mais profundo, preferindo apreciar a harmonia do sistema e o alcance das suas implicações, ao passo que aquilo que ela tem de mais próprio, o estabelecimento de perguntas fundamentais, foi subestimado ou completamente ignorado. Os questionamentos radicais são o espírito da filosofia, e se diferenciam brutalmente da dúvida cética e da fundamentação dogmática, porque os primeiros não querem uma resposta, e os segundos só aceitam uma delas. A pergunta se diferencia da dúvida e do dogma, por conciliá-los numa postura de abertura para o saber, uma legítima invocação do conhecimento. Esta súplica a Palas-Atena reúne a humildade na consciência da ignorância e a vontade de saber, enquanto a dúvida sistemática é uma eterna insatisfeita, e o postulado dogmático é a cegueira da razão.

⁸ Siegfried WOLLGAST. *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550-1650*. Pg. 215-216.

Ao estabelecer questionamentos radicais, Kant nos lembra de que não sabemos, ou que não sabemos ao certo, mas que o saber é possível, e que ele é o objetivo da filosofia.

Kant tinha como tema principal a conciliação do espírito racionalista e científico do iluminismo com o sentimento divino da liberdade, que ele apreendeu de Rousseau, e que não sabia descrever. Seu maior mérito dentro desta problemática foi, embora não o pudesse justificar metafisicamente, o de postular a absoluta necessidade da liberdade no campo moral.

Não menos obscuras são as definições de Leibniz quanto ao que seja a liberdade em última instância, limitando-se toda a sua análise às consequências da liberdade, ou seja, à importância moral e metafísica da capacidade de escolher. Somente entre os autores que se associam à metafísica sem se submeterem ao racionalismo, ou aos conflitos transcendentais, encontra-se aquela noção pura de liberdade, aprendida com Böhme e duplamente associada ao individualismo de Leibniz e ao monismo de Espinosa.

Doravante, se a liberdade infinita pode de algum modo enquadrar-se num sistema, na posição de pressuposto que seja, a sua função individual, relativamente finita, que é a liberdade do sujeito, não pode jamais prender-se e declarar-se eternamente fiel a uma estrutura conceitual qualquer, porque o risco de eliminação de sua porção infinita e incondicionada é efetivo.

Daí a nossa opção por desenvolver, nesta tese, a concepção de livre-arbítrio, ou liberdade individual, e não a de liberdade em geral. É somente ao homem que se impõe a dialética, o “drama”, de entregar a sua liberdade de escolha, sempre renovada pela experiência e pelo crescimento da consciência, à necessidade sistematizadora do intelecto, que não raro serve apenas ao conforto deste, e não ao progresso do conhecimento.

Além disto, o conceito mesmo de livre-arbítrio, visto do ponto de vista filosófico, só deve admitir uma definição de liberdade: a positiva; visto que se associa inteiramente ao poder do juízo. Para o espírito grego o termo seria talvez até pleonástico, implicando em liberdade livre, enquanto que somente na concepção de um arbítrio determinado, mecânico, como parece ser a concepção fatalista de Schopenhauer e dos materialistas, se admite o acréscimo da liberdade ao conceito.

Não existe sombra de dúvida sobre o fato de que, independente da opção metafísica pelo determinismo ou pela liberdade, existe um fato psicológico irrefutável em favor do livre-arbítrio. Esta sensação psicológica de que escolhemos, embora destoante do sistema da natureza, apresenta-nos a mais forte convicção de que tomamos decisões, em certos momentos, que não estão sujeitas a nenhuma inclinação irresistível ou compulsão. A mais moderna filosofia da mente considera este fenômeno irredutível como a fonte de todos os

problemas filosóficos, a única coisa que ainda nos separa, nos tempos modernos, de uma concepção integralmente materialista e determinada da natureza.⁹

Na filosofia ocidental, o espírito cristão é responsável pelas concepções de que escolha e arbítrio precisam ser justificados, porque a partir da filosofia cristã, e mais especificamente de sua metafísica, é possível ser livre sem possuir-se livre-arbítrio, ou o oposto, possuir-se livre-arbítrio e, optando-se pelo mal, permanecer sem qualquer liberdade. Em outras palavras, o livre-arbítrio pode ou não tornar o homem livre, e ao mesmo tempo pode haver uma libertação pela graça que prescinde do livre-arbítrio.¹⁰

Assim se define, a partir de Santo Tomás de Aquino, a diferença específica entre liberdade, que se liga à autonomia da ação, e livre-arbítrio, como capacidade ou faculdade derivada da razão, de escolher entre diversos objetos. E a partir desta cisão surgem os problemas do indiferentismo ou do livre-arbítrio indiferente, conforme analisaremos mais tarde, acarretando em paradoxos como o do Asno de Buridan e em diversas controvérsias medievais e reformistas quanto à relação possível entre livre-arbítrio e presciência divina.

O que é relevante para esta introdução ao tema, é o fato de que a força do livre-arbítrio, sendo indiscutivelmente mais positiva do que a do próprio conceito de liberdade, em suas distintas interpretações negativas, repercute com tanto maior presença sobre as questões centrais da filosofia e da religião, a ponto de se tornar o verdadeiro problema dos deterministas, do materialismo ao fatalismo religioso, simplesmente porque o termo liberdade se presta à noção de adequação entre a vontade e o ato. Dando isto a entender que tudo aquilo que se quer, e se executa, é um ato livre. Tão vazio é este conceito de liberdade que o seu próprio fundamento se mostra, sempre, ausente de conteúdo, como a pedra de Espinosa que “quer cair”, e pela coincidência entre o seu querer e a sua realidade, sonha ser livre.

É por isso que, para todos os deterministas, a noção de indivíduo ou pessoa é epifenomenal e destituída de realidade; o sujeito *não pode* existir de fato, pois a definição de indivíduo implica logicamente na de autonomia e independência da consciência (um espírito). Com isso os determinismos de vários tipos orientam-se, ao contrário, para a noção de um absoluto, que pode ser desde uma vontade suprema incondicionada, até as disposições naturais da matéria, deixando o indivíduo ou pessoa humana na condição de uma fantasmagoria, uma marionete das leis previamente dispostas. Não se pretende dizer outra coisa ao se falar, atualmente, na mente como *epifenômeno* do cérebro, ou, antigamente, na “ilusão” de individualidade ou liberdade.

⁹ John R. SEARLE. *Mind: A brief introduction*. Pg. 112; 151.

¹⁰ José FERRATER MORA. *Diccionario de Filosofia*. Verbete: Albedrío (Libre). Tomo I. Pg. 61.

Muito longe de aceitarmos este determinismo sofisticado, queremos investigar e apresentar uma concepção inteiramente positiva da liberdade em seu uso prático, o que vem a ser o livre-arbítrio, a saber, a de um poder ou faculdade de movimentar a vontade segundo e conforme a razão. Por outras palavras, o poder de dispor da própria vontade, sem ser disposto por ela, que se dá pela mediação do juízo. Somente através desta faculdade, pode o homem dizer-se responsável pela própria personalidade, já que tem em si o poder de construir o próprio caráter, estando livre e consciente de cada escolha moral. Longe de se tratar de uma questão de escolha indiferente, a opção pelo livre-arbítrio segue nosso instinto psicológico e nossa exigência da razão prática, enquanto o determinismo nega estes impositivos priorizando a importância da ordem do mundo, conforme o conceito de causalidade mecânica.

Se uma conciliação não redutiva entre estas prerrogativas é sequer possível, e quais as suas consequências para a formulação de um sistema filosófico, ou mesmo uma *visão de mundo* fechada, é o que nos propomos a analisar, pois a visão libertária é a única que reserva ao homem uma existência real e plena, para além do plano da representação, e, por assim dizer, é a única que preserva o sentido das existências individuais.

b) Definição de sistema:

Se pudermos considerar autorizada a definição hegeliana de sistema, aceitamos que: “Aquilo que é próprio de uma filosofia, por ser próprio, só pode pertencer à forma do sistema, não à essência da filosofia. Se algo de próprio constituísse efetivamente a essência de uma filosofia, ela não seria filosofia alguma; e se um sistema explica que algo de próprio constitui a sua essência, tal sistema poderá, ainda assim, ter resultado da especulação autêntica, que apenas fracassou na tentativa de se exprimir na forma de uma ciência.”¹¹

A forma do sistema, de maneira generalizada, pode abranger quase tudo que o constitui, conceitos, relações entre conceitos, pressupostos. Espera-se, no entanto, que para um filósofo os conceitos e as relações entre eles sejam pautadas pela lógica, de modo que as possíveis controvérsias recaiam, em geral, sobre o ponto de partida e pressupostos iniciais, ou definições mal formuladas sobre as quais pode-se construir grandes castelos flutuantes que, de resto, são rigorosamente perfeitos.

Não obstante o otimismo da filosofia até o início do século XX, quanto a imparcialidade de seu método e princípios, repetiu-se sempre e sem exceções, mesmo entre os mais respeitados filósofos, o uso de mil prestidigitações e truques de palavras para que os

¹¹ G.W.F. HEGEL. *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Pg. 35.

homens, falíveis, elevados pela cultura ao título de juízes da verdade, se convencessem a si próprios de que A resulta em B, sem mais razões do que o simples interesse de unificar dois objetos que são incompatíveis dentro da construção sistemática. Talvez seja isto uma prova de que a razão não passa, como considerou Lutero, de uma cortesã cuja afeição e lealdade se prestam àquele que lhe requisita o serviço. Assim, parece estar amplamente comprovado na história da filosofia que o ser humano se rende às suas inclinações e interesses, mesmo quanto aos assuntos que lhe parecem mais intocados pela sua subjetividade.

Assim que Descartes recorre “suspeitamente” a Deus para justificar a ligação entre a certeza fundamental e o conhecimento das coisas exteriores ao eu, artifício este que pode muito bem ser justificado como uma intenção sincera de submeter as nossas certezas a um lance de fé inicial, mas que muitos preferiram entender como concessão à Igreja. Assim também Kant abandona suas próprias exigências para apresentar um *factum* axiomático da liberdade que justifique sua incapacidade de elaborá-la *a priori*, criando diversas complicações para seu próprio sistema, já que não quer contestar na filosofia prática aquilo que estabeleceu na teórica. Schopenhauer e Nietzsche proferem mil ofensas contra seus oponentes nos momentos cruciais em que deveriam apresentar argumentos, e os idealistas fazem piruetas para tirar da manga alguma verdade imediata que todos os demais consideram incerta ou nebulosa.

Os filósofos modernos fizeram parecer vergonhosos aqueles tempos saudáveis em que Platão recorre a argumentos de tradição e experiência quando quer apresentar um pressuposto, ou quando Agostinho recorre à fé nas questões em que a razão falha, ou ainda em seu próprio tempo, quando o filósofo e místico Böhme recorre a ambos os métodos para fundamentar e formular sua *visão de mundo*, compreendendo que a filosofia só pode versar sobre uma experiência, e também quando Goethe escapou das controvérsias com os filósofos por perceber que eles especulavam sobre o que não viram e não sentiram.

Talvez o motivo de tudo isto tenha sido o abandono, a partir da Idade Média, dos termos gregos para “razão”, em função do termo latino “*ratio*”, exclusivamente limitado à função abstrata de comparação entre elementos, incapaz, no entanto, de decidir. Na língua grega, a razão jamais teve um papel tão circunscrito, porque, para eles, era a força organizadora do cosmo, “*logos*”, ou melhor ainda na brilhante linguagem dos estóicos, “*hegemonikón*”, significando domínio e governo organizado que cada indivíduo pode ter sobre si.¹² A vantagem deste conceito é unificar a ordem e a força para cumpri-la numa única função do espírito. Com isto torna-se mais clara a origem comum dos atributos e processos

¹² Eduard ZELLER. Die Philosophie der Griechen: in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Vol. 3. Pg. 202.

diversos que o constituem, enquanto que na separação dramática entre razão e vontade estimulam-se os dualismos, os conflitos de faculdades e as dificuldades teóricas de todos os tipos.

Para as antigas escolas socráticas, baseadas no propósito ético e conscientes das sérias limitações da nossa capacidade cognitiva, a unidade natural do espírito parecia autoevidente. Os seguidores modernos do socratismo se apresentam igualmente como simplistas diante da arquitetura intrincada do racionalismo, porque eles levam a sério a adequação entre a impossibilidade de fundamentação do saber e a necessidade de propor parâmetros éticos, políticos e estéticos.

Ao contrário desta “ingênua” honestidade, que parece contradição para os olhos da modernidade, pensou-se fundar todo o conhecimento em bases inamovíveis, como se em alguma parte do espírito humano houvesse tal terreno marmóreo sobre o qual tudo pudesse assentar geometricamente. Não sem razão a pós-modernidade varreu todas estas certezas e nos reduziu a condições piores do que as anteriores. Mas estranhamente não se cogitou muito de que alguns destes filósofos menos sistemáticos pudessem ser dignamente revisitados, já que a cada um convém mais ter o seu “próprio” pensamento do que admitir que outro já o concebeu séculos antes.

Daí o fato, talvez, de serem estes últimos tão desconsiderados na modernidade, onde o espírito do método tudo invadiu, transformando a honestidade quase fenomenológica do místico em *esoterismo* e o realismo do cientista em *ingenuidade*. Por mais que tais alegações fossem pertinentes, em muitos casos, é também verdade que elas serviram de proteção a um tempo em que a forma suplantou o conteúdo, e que continua sendo idolatrado como o ponto mais alto da história da filosofia, em detrimento dos pensadores que superaram ou precederam esta época.

Sobretudo se apagaram os nomes de Böhme, que viveu à época de Descartes, e Goethe, que ao lado de Kant é um dos pilares do pensamento alemão, conforme Cassierer. Apagados talvez somente porque eles se dedicaram a pesquisar uma profunda experiência interior e tiveram a audácia de não submeter imediatamente esta experiência à camisa de força de uma arquitetura teórica, e, ao contrário, abriram mão de um sistema completo e acabado para o mundo, porque enxergavam esta tarefa como incompatível com a enorme variedade de experiências únicas que só poderiam ser estudadas em sua particularidade.

Se por um lado é preciso que cada um siga a sua tarefa, sendo a dos filósofos exatamente a de buscar generalidades, por outro lado não se justifica a depreciação de visões fragmentárias que se dedicaram a pesquisar uma ou várias experiências e que não são menos

competentes em acrescentar algo ao conhecimento humano, mas que foram exorcizadas por uma onda de sistematização que virou mania e impediu os filósofos mais formalistas de concordarem uns com os outros, a ponto de não sobrar praticamente nada em que se possa assentar uma filosofia de época.

Contra aqueles que defendem ser a filosofia necessariamente uma empreiteira de modelos e sistemas, vale perguntar: Não é antes a tarefa da mais alta filosofia reconhecer a ignorância do que delimitar com uma linha arbitrária os limites do saber? Acaso não teria sido esta inversão, fruto do pensamento e da ânsia sistemáticos, notadamente alemães, que produziu em nós um correspondente exagero da posição contrária, quer dizer, um incômodo acentuado por todas as formas de limitação que acabou por descambar no relativismo extremo?

Qualquer resposta, para ambos os lados, seria uma tomada de decisão com teor ideológico. Este é o motivo pelo qual convêm antes considerar seriamente os opostos liberdade/determinismo, Deus/caos, sistema/modéstia filosófica, muitos/um, pois a boa razão nos mostra que qualquer destes objetos conta com inúmeros e ilustres defensores, embora a maioria deles insista em negar estas prerrogativas aos opositores.

Se desde o princípio até o final do nosso filosofar podemos afirmar algo com mais que uma tola pretensão de certeza é o fato de que a nossa própria ignorância quanto a todas estas questões últimas nos conduz forçosamente a *escolhas individuais*. Se não sabemos virtualmente nada de definitivo acerca da essência das coisas, se são livres ou determinadas, sabemos, por este mesmo motivo, que uma resposta há de ser mais uma opção intelectual que uma descrição exata da “coisa-em-si”. Simultaneamente a necessidade de se chegar a uma resposta, mesmo que seja uma não-verdade, contanto que esta ao menos se encaixe com nossas intuições e raciocínios próprios, é uma necessidade tão imprescindível a todo pensamento que se propõe falar dos fundamentos quanto deve ser a certeza de que a nossa mente, seja ela um produto finito de um Criador infinito, seja ela um epifenômeno de processos materiais, não pode abarcar a totalidade de suas causas.

Espiritualistas e materialistas de várias tendências se arvoraram em hierofantes dos arcanos da natureza, simplesmente por ignorarem os limites que a nossa pobre condição humana nos impõe. A ressaca filosófica da pós-modernidade é, de certo modo, a eclosão dos elementos ocultos por estas “certezas” da Era Moderna, e que nos reconduziu à angústia e ao tormento que o nosso estado de impotência intelectual e moral efetivamente produz. Não se trata, portanto, de tomar partido pelos iluministas ou idealistas em oposição aos mais contemporâneos, ou o contrário, mas de enxergar como benéfico este movimento histórico de

conflito, revisão e evolução do pensamento ocidental. Ademais, é a filosofia do século XX, com toda a sua força antropológica e desconstrutiva, que corrige os exageros da velha metafísica, ao passo que é de metafísica que continuamos e provavelmente sempre continuaremos sedentos. E a metafísica que já ressurge é uma infinitamente mais experiente, fortalecida por todas as críticas do século XX, sem se esquecer de que precisa voltar aos séculos XVIII e XIX para resgatar o auge de seu desenvolvimento.

Não obstante todas as dificuldades, permanecemos otimistas, porque sempre houve pensadores que perseveraram no caminho do meio entre a certeza e o ceticismo. Indivíduos como Böhme resistiram à embriaguez da teologia que tudo abrangia e definia com uma régua, sem perder o entusiasmo pela busca e comunhão com a verdade que tanto o consagrou; outros como Goethe e James viveram, respectivamente, o início e o auge do cientificismo sem se contaminarem com suas fáceis e novas “certezas”, nem tampouco recaírem no cinismo dos existencialistas que tudo tentam resumir à escolhas arbitrárias de conveniências pueris. Pessoas como estas souberam resistir ao quase intolerável clima mental do terreno intermediário entre sabedoria e ignorância, nem desistindo da verdade, nem acreditando tê-la toda nas mãos. Neste fio de navalha, e somente nele, pode o homem manter-se numa eterna caminhada ascensional, com convicção de estar no caminho melhor e disposição para mudar o seu percurso numa marcha que sabe ter apenas iniciado. Não é isso melhor do que atingir uma beatífica e paralisante certeza, ou assumir um ceticismo que se faz cego a tudo aquilo que o homem já aprendeu e realizou?

Que falta fez à Alemanha um Voltaire, que com sua ironia e sagacidade desconcertava os filósofos sistemáticos, que por trás de seus elegantes arranjos conceituais pouco sabiam sobre a vida e sobre a realidade mesma. Goethe tentou emular este papel em seu país e língua, mas estava sozinho, absorvido entre poemas, novelas, política e experimentos botânicos, enfim, vivendo, e não foi ouvido. Foi preciso que passasse o século para que a Modernidade ruísse e a falta de fundamento dominasse, para só então fazer valer a vida em si mesma, se bem que agora terrivelmente mutilada pela ausência de uma visão de conjunto, sobretudo uma que pudesse conectar a religião com o novo mundo. Evidente que houve propostas positivas neste sentido, mas não foram todas elas inspiradas por Lutero, Böhme, Erasmo, Bruno, Pascal, Voltaire, Goethe, Rousseau, estes “hereges e/ou pseudo-filósofos” que pouco entendem do que seja um sistema?

Tal é a importância de averiguar até onde Böhme e Goethe, inseridos na era do racionalismo e do iluminismo, puderam enfrentar de dentro a epidemia do formalismo, e

buscar na terminologia de sua era, moderna, concepções da verdade tidas por impopulares e que apesar de tudo influenciaram, através deles, profundamente a filosofia clássica alemã.

Entenderemos em breve que a vontade de Böhme, que estabeleceu um matiz peculiar para a filosofia de Leibniz a Nietzsche, teve sua melhor interpretação e mais profunda experiência a partir dos estudos do sapateiro, que não se preocupou em explicá-la morta e rígida, através de um conceito, senão tratando de descrevê-la viva e em movimento; e como Goethe, por um lado, foi o silencioso espírito que pressionou a Alemanha a afastar-se da insípida (como a água que dessedenta, mas não empolga) moral kantiana, e rumar para o sentimento, o afeto e a experiência interior da liberdade, produzindo desde a religião de Schleiermacher até o mundo como vontade de Schopenhauer, e por outro, inseriu uma ponte entre experiência sensível e intelecto, contrapondo-se às formas estanques que a mente deveria conservar segundo o imaginário coletivo do iluminismo e abrindo espaço para uma compreensão unificada da sensibilidade e do pensamento, com forte influência sobre Schelling e Hegel¹³. Afinal, se estes últimos ainda possuem um sistema, eles herdaram da tradição mística e da filosofia libertária alemãs a visão de dinamismo ininterrupto, que torna vivas as suas teorias.

Mais do que isso demonstraremos como estas significativas conquistas só poderiam ter sido alcançadas por pensadores da liberdade, e que de fato ninguém mais que Böhme e Goethe merecem este nome na Alemanha, assim como Voltaire é o pensador da liberdade na França e Erasmo o foi na Europa do Renascimento. Analisaremos como alguns pensamentos específicos só podem ser corretamente avaliados se a exigência de subordinação a um sistema for abolida, e como esta mesma abolição privilegia e faz crescer infinitamente a liberdade.

Se pudermos sustentar que o livre-arbítrio e o sistema se contradizem reciprocamente, permitindo apenas uma pequena parcela de coexistência mútua, então estará defendida nossa tese de que se faz necessário optar, numa filosofia, pelo sistema que agrada a vaidade e a pretensão de abranger o mundo e que só admite a liberdade como um elemento manipulável ao sabor deste, ou pela liberdade que reflete o que há de mais elevado, mais verdadeiro e mais essencial em qualquer cogitação humana, pondo-se então o sistema ou a sistematicidade em favor da vida, da moral e do sentimento.

Tão logo mantenhemos na senda destes princípios, continuará garantido aquele espírito socrático que é o terror do tecnicismo e da sofística. Os métodos mais liberais da filosofia não estão em conflito com o método liberal da teologia; ambos enfatizam a ignorância sobre a certeza, deixam abertas muitas brechas e lacunas nos sistemas, para que o

¹³ Hermann GLOKNER. *Die Europäische Philosophie*. Pg. 708-709

seu princípio diretriz possa adaptar-se, expandir-se, retrair-se sem que seja a nada constrangido pela determinação de nossas toscas e bisonhas teorias, não deixando de conservar, contudo, o respeito pela verdade. “Deve-se pensar”, diz Goethe, “na grandeza dos antigos, particularmente na escola socrática, que punha diante dos olhos a origem e os fins de todas as vidas e ações, não para uma especulação vazia, senão para fomentar a vida e a ação.”¹⁴

Os métodos mais sistemáticos e dogmáticos da filosofia ou da teologia, por outro lado, não permitem sequer a concordância dentro de suas próprias áreas. Cada corrente ou sistema tem sua sobrevivência ameaçada pelo crescimento das demais, e uma parte excessiva de suas forças se volta para a negação ou confrontação com suas adversárias. Por uma ideia, uma palavra às vezes se perde a oportunidade do entendimento.

Isto porque, como foi dito, a paridade indefinida entre liberdade e sistema é tão impossível, na elaboração de uma filosofia, quanto o é a indefinição entre materialismo e espiritualismo na formulação de uma concepção de mundo. Aqui, como em tudo, vigora uma harmonia de opostos, pois nem é possível eliminar um dos pólos liberdade-razão, nem é possível torná-los identicamente prioritários, já que a própria natureza de um, sendo a indeterminação, e de outro, sendo a conclusão, força uma *escolha*.

A mesma relação íntima, inseparável e conflituosa nos é constantemente apresentada pela orientação materialista-espiritualista. Nos termos de James Hyslop, o conflito entre a orientação filosófica se resume assim: “O Idealismo tem sua origem numa consideração epistemológica, e o mesmo ocorre com o Realismo. O Materialismo tem origem em questões metafísicas, e o mesmo vale para o Espiritualismo. Uma controvérsia está ligada ao problema do *conhecimento*, a outra refere-se ao problema da *realidade*.”¹⁵ Ambos apelam frequentemente para os “fatos”, mas estes só são coletados *a posteriori*, a partir da perspectiva previamente adotada. Na base da disputa estão duas opções interpretativas, e é virtualmente impossível retraçar as motivações últimas que definem a escolha de uma delas. A dicotomia entre materialismo e espiritualismo, portanto, é *a questão* metafísica por excelência, porque é a partir da escolha essencial entre estas orientações que se pode falar em sistematicidade e objetividade.

A cisão de interesses entre a experiência sensorial e a subjetiva é gritante para a maioria dos filósofos, que em geral optam por um dos pólos, embora a essência da polaridade evidentemente seja a indissociabilidade de seus elementos.

¹⁴ J. W. GOETHE. *Maximen und Reflexionen*. N. 658, Pg. 130.

¹⁵ James Hervey HYSLOP. *Problems of Philosophy, or, Principles of Epistemology and Metaphysics*. Pg. 17.

Desnecessário dizer que a filosofia de Kant colaborou para acentuar esta confusão reconhecendo e estipulando um abismo entre as duas perspectivas. Sua célebre virada foi importante para a defesa da ciência contra o ceticismo, mas cortou a relação entre mente e realidade, ao menos para uma grande maioria que a interpretou literalmente.

Conforme a lógica de Kant, o fato de não podermos nos certificar de que os nossos conceitos correspondem à realidade, a essência do objeto conceituado, acarreta na impossibilidade de qualquer intuição intelectual da mesma. A filosofia restringe-se, assim, ao que é incontestável, e mantém-se crítica quanto ao que não é. Tal postura, intensificada ao longo do século XIX, já tinha uma contestação lógico-metafísica da parte de Schelling, que afirma:

O problema da coisa em si subsiste numa aventura especulativa que em nada se relaciona à razão. A razão diz que, ou as coisas correspondem ao conceito de causalidade, e nossa percepção é real, ou as coisas não sucedem ao nosso conceito de causalidade, e são, portanto um nada. Se a razão é o critério de objetividade, e deve ser, como o próprio Kant assume, é forçoso admitir que a coisa em si, não aceitando causalidade, torna-se um vazio mental no qual nada se concebe. Portanto, se a coisa em si é isto, ela é um nada, pois nenhuma outra categoria pode substituir a de sucessão e dar ser às coisas. O ser é o que parece ser, ou não é nada, porque está esgotada a possibilidade de ser naquilo que é possível.¹⁶

No que pese a estranha afirmação de Schelling, de que a razão é o critério de objetividade para Kant, quando na verdade ela só o é parcialmente, o argumento possui uma grande validade prática. Com isso ele relembra também a recomendação de Aristóteles de que, se a filosofia não nos pode oferecer um conhecimento verdadeiro, ela não oferece coisa alguma. É preciso suspender, portanto, as determinações céticas de Hume, às quais Kant está um pouco menos preso, e retornar aos racionalistas, que entenderam a necessidade de manter o pensamento no pensável, e não recair nas tramas do impensável. Afinal “o mundo já não está suficientemente cheio de mistérios, para que se precise transformar os mais simples fenômenos também num enigma?”¹⁷

Leibniz e Espinosa são os dois filósofos que tiram todas as consequências da estrutura racional, Hume é apenas um crítico do conhecimento; alguém que, em relação ao ser, duvidou do óbvio, do que é necessariamente como é. “Eu não afirmo que um Hume, com tal disposição para duvidar da razão, precise necessariamente filosofar, mas se alguém quiser

¹⁶ Friedrich W. J. SCHELLING. *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. Pg. 44.

¹⁷ J. W. GOETHE. *Maximen und Reflexionen*. N. 81, Pg. 35.

filosofar, tem de necessariamente tirar conclusões daquilo que é possível conforme a razão.”¹⁸ Conclusão que nos remete à crítica mais recorrente ao modelo vigente, a de não produzir conhecimento algum além do óbvio. Se a filosofia submete-se completamente ao princípio empírico, ou abraça uma concepção limitada da lógica, está fadada a não contribuir senão com as tarefas mais rudimentares da clareza de conceituação.

Longe de com isto atacar a ciência (e é o que geralmente se pensa das críticas à ideologia cientificista), estas considerações valem exclusivamente para a filosofia enquanto tal, e sequer para a filosofia da ciência. O que se põe sob a alcunha de materialismo ou cientificismo é sempre e somente uma filosofia subjacente, que aure forças na identificação popular entre ela e a prática científica, prestidigitando para os olhos do público as suas brutais inconsistências lógicas.

É tão grande o despreparo dos defensores desta proposta, que tornou-se comum condicionar a filosofia ao avanço das descobertas científicas, como se fosse logicamente possível nutrir a mãe com o leite da filha, quando, de fato, deixar uma questão em aberto para a posteridade, aguardando uma solução *externa* dada por novos avanços, é perfeitamente possível para a ciência, embora inadmissível para a filosofia.¹⁹ Esta última tem, entre outras tarefas, de lidar sempre com o conhecimento atual, e extrair as respostas para o sentido da vida de maneira imediata e impostergável. Se falhar, que importa uma resposta futura, quando a vida presente terá de amargar com a falta de sentido que lhe aniquila todos os demais progressos.

Quem melhor e mais claramente identifica a impropriedade de uma defesa lógica deste sistema positivista e analítico, são os existencialistas e pragmáticos, que diagnosticaram a questão da *intenção* como preponderante na adoção dos modelos filosóficos. William James, por exemplo, analisa profundamente os padrões da lógica e da ciência de seu tempo, concluindo que todos se baseiam numa escolha metafísica inicial, para a qual as determinações objetivas estão longe de ser preponderantes. A partir disso conclui ele que as decisões quanto ao significado da verdade podem variar conforme experiências e estados de ânimo subjetivos, e que a filosofia deve abandonar a pretensão de definir por meio da argumentação aquilo que é ou não possível, já que esta se mostra essencialmente corrompida em seu propósito de fundamentar o conhecimento, estando antes submetida ao arbitrário *interesse*. Longe de ser isso um relativismo crasso, James está propondo uma filosofia humanista, em um novo sentido, e defende a objetividade dos vários “tipos de verdade” que,

¹⁸ Friedrich W. J. SCHELLING. *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. Pg. 45.

¹⁹ Dieter HENRICH. *Flucht Linien*. Pg. 40.

mesmo aparentando incompatibilidades lógicas, correspondem a experiências verdadeiras e diversas. Pragmaticamente ele defende ainda que, se não é possível definir *a priori* quanto ao fundamento adequado da filosofia, se materialista ou espiritualista, se analítica ou sintética, deve-se buscar outra fonte de justificação racional para a escolha, e o interesse prático é uma ótima opção. Assim, entre a escolha arbitrária de desconfiar da razão, de duvidar das capacidades humanas no exercício de revelação da verdade, e de desesperançar do sentido da vida, é mais válido, corajoso e até saudável optar pela visão de mundo em que estes problemas apresentam finais felizes. Viver acreditando na verdade, em um propósito inteligente para a existência, e na bondade universal, é uma opção mais coerente, mesmo que só do ponto de vista prático.²⁰ Novamente, esta é uma conclusão prática, no sentido de estar ligada à vivência, mas o próprio James lembra que, para efeitos de atividade científica, convém mais ser materialista.²¹

Seguindo-se as considerações de Schelling e James, entendemos que, apesar da validade do ponto de partida materialista-determinista ou cético, não há razões suficientes, além da sua popularidade atual, que nos induzam a abandonar as opções restantes. Parece-nos mesmo que há mais e maiores razões para se persistir naquele caminho de confiança na razão e assunção da liberdade e responsabilidade humanas. Pois este é o caminho apropriado ao tratamento dos problemas do mundo interior.

Segundo o filósofo e psicólogo Ken Wilber, o interesse científico, que impera nos pensadores predominantemente comprometidos com a lógica analítica ou a sensualidade, conduz a uma visão monista ou não-dualista (para usar seu termo) da realidade, tendendo para o determinismo. Por outro lado, aqueles cuja preocupação essencial é a moral, caminham em geral para uma cosmovisão dualista onde o homem tem livre-arbítrio de suas ações e é no mínimo parcialmente independente de Deus ou da natureza. Em outras palavras, aqueles que voltam o *olho do espírito* para fora, encontram nas analogias entre os entes e suas relações um sistema plano e *impessoal*, tornam-se geralmente céticos quanto ao que escapa a este sistema, enquanto aqueles que voltam o *olho do espírito* para a interioridade deparam-se com a

²⁰ William JAMES. *The Will to Believe, and other essays in popular philosophy & The Human Immortality*.Pg. 28-31.

²¹ James parece sugerir em seu *Principles of Psychology* que a ciência deve pressupor um ponto de partida materialista e determinista, já nas obras menos científicas e mais filosóficas ele deixa clara a necessidade de partir de um espiritualismo com livre-arbítrio. Lembrando a divisão de Kant entre a esfera teórica e a prática, James deixa sempre uma impressão de que o sujeito deve se impor uma postura apropriada à resolução do tipo de problema atacado.

experiência da vontade livre, a unidade de um sujeito pré-existente às suas funções ou “partes”. Tais indivíduos são, geralmente, religiosos, filósofos românticos e artistas.²²

William James já havia apresentado uma definição semelhante, isenta, no entanto, da constatação de que a raiz desta distinção estaria na orientação da mente para certos tipos de experiência. Ele apresentou simplesmente o que acreditava ser uma tendência psicológica padrão, cuja causa da variação não pôde descrever, e que se dividia em mentes delicadas (*tender-minded*), dotadas de grande sensibilidade para o aspecto espiritual da vida, a liberdade, a razão, o sentimentalismo e a noção de sentido existencial, e as mentes robustas (*tough-minded*), prioritariamente voltadas para o aspecto sensorial da vida, a noção de fatalismo, de um mundo arbitrário e desprovido de sentido, de ateísmo, etc.²³ Matemáticos e metafísicos seriam indivíduos previamente inclinados a buscar uma explicação completa para o mundo. Cientistas e médicos estariam inclinados à observação e explicações locais, independentes de esquemas maiores. Esta divisão jamesiana é uma repetição de categorias que remonta a vários autores, mas que é especialmente comum aos britânicos desde a Idade Média, passando notadamente por Locke.

Naturalmente que como todas as definições simplistas e dicotômicas, ela é insuficiente para descrever o espectro total das intenções dos pensadores, conquanto, no geral, permite qualificar uma quantidade significativa deles, sobretudo quanto aos critérios e polaridades que desenvolvemos até aqui. Mas o interessante em identificar disposições psicológicas é que elas liberam e descondicionam a nossa noção de ponto de partida da filosofia, pois as disposições psicológicas podem ser naturais ou voluntárias (nunca lógicas), e não há como definir qual delas é preponderante e em que grau. Caso sejam elas naturais, a filosofia é a descrição das consequências de cada disposição; se são voluntárias a filosofia pode ser persuasiva para com aqueles que optarem por outra visão de mundo possível. Em ambos os casos, no entanto, partem de uma realidade básica que nos cabe compreender progressivamente melhor, e por isso o relativismo que nos impede de fechar a questão do pressuposto não é completo, assumindo sempre necessariamente um critério de verdade pelo próprio princípio fundamental assumido.

Seja o mundo fruto do acaso ou de um plano de Deus, toda a filosofia considera-o como integral e unificado, e não uma massa amorfa de variadas causas conflitantes. Se o princípio é definido psicológica ou existencialmente, a unicidade de todo o real pensável, por

²² Ken WILBER. *O Olho do Espírito*. Pg. 234. Obs: Acho que não seria inconveniente fazer-se comparações desta teoria com a dos dois espíritos de Pascal.

²³ William JAMES. *Pragmatism & The Meaning of Truth*. Pg. 12-13.

sua vez, parece ser uma necessidade lógica que supera as divisões. Tanto o materialista admite que as “fantasias” dos idealistas partiram das condições *reais* de seus cérebros, experiências, etc.; quanto o idealista admite que aquilo que ele considera obtuso materialismo parte de disposições reais do espírito que, em última análise, foram assim dispostas por Deus/Natureza. E se a realidade é unificada, a pluralidade de interpretações sobre ela tem, em todas as hipóteses, uma base comum, de cuja progressiva revelação pode-se nutrir uma esperança racional.

A prova disto, como Wilber ou James atestam, é que tal diferenciação das disposições psicológicas e existenciais tende a ser superada pelas mentes mais excelentes, que coordenam bem o lado interior e exterior da mente, de modo a conciliar liberdade humana e determinismo natural, pluralidade e monismo, realidade e idealidade, razão e sentimento. O próprio James define-se como um tipo de mente intermediário, conciliando liberdade e teísmo, de um lado, com empirismo e determinismo naturalista de outro.

James também diz alhures:

As experiências que temos estudado nesta hora mostram francamente que o universo é um negócio mais multiforme do que qualquer seita, incluindo a científica, admite. No fim de contas, que são todas as nossas confirmações se não experiências que concordam com sistemas mais ou menos isolados de ideias que nossas mentes construíram? O resultado óbvio da nossa experiência total é que se pode tratar o mundo de acordo com muitos sistemas de ideias, e que ele é assim tratado por homens diferentes, e dará, cada vez, algum tipo característico de proveito a quem o trata ao mesmo tempo que outro tipo de proveito tem de ser omitido ou adiado. A ciência nos dá a todos a telegrafia, a iluminação elétrica e a diagnose, e consegue prevenir e curar algumas moléstias. Na forma da cura psíquica, a religião nos dá a muitos a serenidade, equilíbrio moral e felicidade, e previne determinadas formas de doenças, como faz a ciência, ou até mais, com certa classe de pessoas. É evidente, portanto, que a ciência e a religião são ambas chaves genuínas destinadas a abrir a casa do tesouro do mundo àquele que for capaz de usar qualquer uma delas praticamente... E porque, afinal de contas, não pode o mundo ser tão complexo que consista em muitas esferas entrepenetrantes de realidade, que podemos focar alternadamente, usando diferentes concepções e assumindo atitudes diferentes... Se as várias esferas ou sistemas se fundirão integralmente, algum dia, numa concepção absoluta,

como a maioria dos filósofos presume que devem fazer e, a ser assim, qual é o melhor meio de alcançar essa concepção, são perguntas a que apenas o futuro pode responder.²⁴

Com estas definições começamos a tocar o terreno conciliatório que estes autores têm buscado, de nenhuma forma redutível a um relativismo ou, como querem os defensores do sistema, a uma incapacidade de produzir uma arquitetura fechada. Trata-se antes da fundação, que tem levado já alguns séculos, de um modelo unificado da consciência, que dê conta de seu duplo aspecto, subjetivo e objetivo, espiritualmente incondicionado e materialmente corporificado. E esta conciliação, diferentemente daquela entre liberdade e sistema, tem obtido, no terreno da filosofia, grandes resultados.

Por mais da metade desta monografia o leitor acreditará talvez deparar-se com uma defesa incondicional da metafísica, mas, tanto a partir destas definições iniciais, quanto pelas considerações finais acerca de uma metafísica aberta, fica claro que uma filosofia liberal e pragmática regula as condições em que nossos pressupostos metafísicos podem se apresentar isentos de qualquer acusação de dogmatismo. Além disto, o que se busca aqui não é a opção eliminativa de uma entre várias formulações, senão uma conciliação entre o pressuposto metafísico da era moderna, com seu subjetivismo autofundante, e o pressuposto naturalista, nem sempre consciente de sua necessidade de fundamentação por uma metafísica da natureza, as quais entendemos serem as duas interpretações basilares da filosofia dos últimos duzentos anos.

Se pudéssemos superar os condicionamentos culturais que nos fazem enxergar estas concepções como irremediavelmente conflitantes, e assumíssemos um tom compreensivo e pluralista que nos permita acolher ecleticamente as visões de mundo que tanto significado carregam para a mente contemporânea, certamente nossa época seria capaz de tirar ainda mais proveito de autores cujo ponto de partida é espiritualista, e que, não obstante, se embrenham por problemas e elaboram uma estrutura muito similar à do materialismo, ou vice-versa, bem como representantes de ambas as vertentes que, apresentando um ateísmo associado a uma natureza extremamente espiritualizada (Schopenhauer), abrindo espaço para a emergência de questões metafísicas no seio da “pós-metafísica” (Searle), ou incorporando com grandes resultados as noções mais modernas da biologia e da física à uma estrutura teológica (Chardin, Bérghson, Whitehead), conseguem

²⁴ William JAMES. *As Variedades da Experiência Religiosa*. Pg. 85.

sintetizar, não apenas de maneira analógica, mas explanatória e significativa, teorias científicas e princípios metafísicos.

Muitos destes autores que se situam nas regiões fronteiriças destas tradições poderiam dar-nos a chave para, exatamente, reconciliá-las. Antes que se opere este apoteótico retorno da filosofia à metafísica, com a conciliação entre o conhecimento sensorial e o conhecimento subjetivo, convêm não forçar demais os limites das concepções extremas que as separam, diluindo-lhe, inclusive, o significado dentro de uma concepção já mais mediadora pela sua própria nomenclatura. Leia-se então a dicotomia da filosofia como sendo a da visão exterior e da visão interior, objetivismo e subjetivismo, realismo e idealismo, como se queira, e assim evitamos indisposições a certas palavras.

Certamente que esta figura de um *olho do espírito* é mais popular entre espiritualistas, porque só a eles cabe o ônus da defesa de elementos que ainda estão em discussão, enquanto aos materialistas pode muito bem convir recusar uma relação de igualdade entre aquilo que é da percepção comum (sensorial) e aquilo que, como liberdade e religião, está restrito à esfera da percepção subjetiva. Esta mesma atitude, contudo, foi assumida por outras facções que disputaram, em diversas épocas, a primazia do saber e a exclusividade do direito à visão de mundo correta. Apesar deste indício histórico, os materialistas de hoje permanecem tão desatentos aos riscos do extremismo quanto os defensores de todas as formas de ideologia totalitária do passado.

Quanto à tendência de aceitação do pluralismo para os fenômenos da consciência e variedades da experiência, o espiritualista está em franca vantagem, pois a própria força da ciência como mecanismo de validação de uma visão de mundo, deu força ao realismo e à convicção na exclusividade da causalidade mecânica. Estas, que podem ser consideradas as bases do materialismo, são admitidas até certo ponto por todos os demais pensadores contemporâneos. Os espiritualistas, portanto, ao identificarem um princípio de experiência distinto, naturalmente incorrem na ideia de acréscimo, e invariavelmente se dedicam a provar uma perspectiva que não negue a percepção básica da ciência materialista, mas lhe acrescente elementos espirituais. Já a partir da filosofia escocesa do senso comum e mesmo de Locke este argumento teve uma ampla defesa, baseada no ponto de vista cético de que o critério de universalidade do mundo sensorial não qualifica a sua experiência como mais clara ou mais objetiva do que a experiência interna. Para o sujeito da experiência, a realidade da mesma independe completamente de a sua fonte ser sensorial ou psicológica.

Isso tudo nos remete a uma disputa conceitual que se popularizou muito no século XX, entre os termos coerção e persuasão. Já no século XVIII, com Rousseau, as análises

coletivistas tendiam à planificação ideológica da vontade da maioria, identificada com a verdade, graças à ideia de direito divino das massas. À propaganda, agora vista como ferramenta de coerção sobre a opinião da massa, impunha-se como alternativa uma única tábua de interesses sociais e econômicos; infalível, porque científica, e inquestionável, porque amparada no direito da maioria, solapador de todo o interesse dos indivíduos e minorias que se lhe contrapunham. Com os teóricos da contra-cultura, dotados de inúmeros méritos, surge a tese conspiratória de que o apelo da imagem e da argumentação convincente de “certos grupos” seria irresistível para as mentes frágeis e inocentes que então não tinham outra opção senão obedecerem a esta imposição. A solução para o mal da propaganda era eliminar a diversidade de escolhas políticas, oferecendo ao povo uma única escolha, a do *bom* partido, a do *bom* produto, sendo que o critério valorativo seria definido por uma classe consciente e atenta para os interesses gerais. Os filósofos liberais não deixaram de reagir alegando que a eliminação da escolha sim é o fim da liberdade, e que a persuasão, ao invés de instrumento maligno, é o sinal maior de saúde de uma civilização, pois só se precisa persuadir aquele que tem total autonomia para escolher o que quiser. A persuasão implica sempre no reconhecimento do direito do outro de aceitar ou não os meus esforços para o seu convencimento, enquanto livrar os indivíduos da influência da persuasão, protegendo a sua “liberdade de não ser convencido por outros”, é eliminar a própria consciência da liberdade de escolha.

Este problema, ainda recente nas discussões político-sociais da atualidade, sempre esteve e talvez sempre esteja presente também na filosofia, com a diferença crucial de que a filosofia não subsiste num ambiente onde apenas uma opção é aceitável.

A filosofia não é comprobatória, e sim persuasiva, porque reside exatamente na liberdade que cada um tem de formar um arrazoado a partir de sua experiência e interesse subjetivos. Ao filósofo cabe e é pertinente a *propaganda* de sua visão de mundo, pois o leitor comprará ou não a ideia conforme ela se mostrar mais capaz de satisfazer sua razão, seus interesses, e confirmar sua própria experiência de vida. Este é o motivo pelo qual o filósofo escreve ou discursa. É porque acredita na liberdade de escolha dos sujeitos em acolher uma proposta melhor do que as que já possuem.

Neste sentido, o filósofo determinista comete sempre um contra-senso, porque se lança no empreendimento persuasivo, mesmo acreditando que, em última instância, seu leitor está fadado a acreditar ou concordar somente com aquilo a que já estava disposto previamente. Eventualmente a arquitetura do sistema consome tanto esforço intelectual que o sentido prático de um tratado escapa das cogitações de seu autor, e ele, de resto sensato, se

desgasta por toda uma vida para escrever aquilo que, segundo ele mesmo, alguns já aceitavam e outros jamais aceitarão. Mais que isso, se envaidece de sua capacidade e brilhantismo na revelação da verdade, acreditando serem estes atributos frutos do acaso ou de uma determinação divina ou de outra força qualquer. Estranhamente se satisfaz por um trabalho do qual crê não possuir qualquer mérito, senão o de estar a ele vaticinado. Talvez esta grande contradição se justifique pelo fato de que um instinto tão forte de nossa liberdade seja capaz de suplantar quaisquer crenças e cogitações contrárias ao seu *uso*, embora a mente possa equivocarse quanto a sua *compreensão*. Este é só um dos perigos a que nos conduzem os sistemas fechados.

A dupla tarefa que se impõe ao filósofo da atualidade é a de sustentar metodologicamente a liberdade, a vida, como prioritária à razão, sem desconsiderar a absoluta imprescindibilidade formativa desta segunda na constituição de uma filosofia evolutiva, como súpula do conhecimento atual. Defender, assim, a efetividade da experiência interior do espírito e o respectivo conhecimento que somente dele advém, quanto ao livre-arbítrio e a responsabilidade moral, uma vez que esta é única via afirmativa da realidade da pessoa humana e da intuição de que a vida do indivíduo possui sentido em si mesma. Esta tarefa não pode, por outro lado, pender para o extremo do idealismo ou espiritualismo, porque é urgente reconhecer efetividade da experiência sensorial na configuração do conhecimento objetivo da natureza, bem como a intuição de sujeição da vida humana, enquanto material, à economia própria do mundo. Fora deste enfrentamento por uma síntese, o filósofo precisa escolher entre retornar ao período dos sistemas fechados e limitantes, ou aderir ao relativismo de uma pós-modernidade que declara como sua glória a própria incapacidade de reagrupar o conhecimento humano. Num certo sentido este é o legado kantiano, mas, como veremos, tanto Kant quanto seus seguidores idealistas precisaram ser corrigidos em sua rigidez sistemática, porque aquele cedia à teoria um espaço que era devido à vida, e estes capturaram em conceito aquilo que só possui valor enquanto existe livremente.

CAPÍTULO 1: A METAFÍSICA DA VONTADE DE JAKOB BÖHME.

1. Referências e originalidade do pensamento de Böhme.

Ao iniciar um trabalho científico ou filosófico sobre o pensamento de Jakob Böhme, inclusive inserindo-o na galeria dos autores que contribuiu ativamente para a formulação do pensamento moderno, é preciso enfrentar sem delongas o senso comum. Isso, entretanto, pode ser feito de duas maneiras. A primeira delas consistiria em pedir licença ou tentar comprovar que o referido autor não é um esotérico delirante e inconsequente, elencando diversos argumentos apologéticos a ele. A segunda forma de furar o muro de proteção formado pela ignorância acerca de temas e métodos tão pouco investigados, ainda que amplamente julgados, consiste em abandonar a postura defensiva e apresentar os conceitos e o espírito das obras deste pensador, deixando ao leitor o cargo de refazer (ou confirmar) seus julgamentos ao longo da leitura/descoberta do autor.

Aqui não nos caberá, portanto, atestar que o pensamento deste ou daquele autor não é esotérico ou supersticioso, nem nos alongaremos com uma retórica de exaltação do caráter metódico e racional das variantes teológicas e filosóficas que perpassamos. Aquele que supõe ser um pensador irrelevante pelo simples fato de ele ter uma visão animista ou mesmo mágica do mundo, deve, logo de saída, eliminar de sua biblioteca Newton, Kepler e Bruno. Do contrário terá de aceitar que razão e fé, ao menos numa época mais eclética do que a nossa, conviviam harmonicamente, e completavam-se no exercício de revelação das leis naturais. E neste tocante somos forçados a rever aquelas concepções que nossa cultura julgou por bem excluir sem um cuidadoso exame, observando-se, com isso, que há boas razões para considerá-las superiores, em diversos aspectos, àquelas que prevaleceram.

Jakob Böhme é um destes pensadores que indubitavelmente pesou na balança histórica da formação do espírito moderno, seja pela sua atuação no campo da filosofia, exaltando o estudo da natureza, seja pela sua atuação no campo da teologia, apresentando uma concepção de Deus mais completa do que a de Lutero e dando importantes passos para conciliar o determinismo protestante com a noção de liberdade individual. Tal tendência para o pensamento sintético e o fato de ter escrito em alemão lhe garantiram o reconhecimento e muitas vezes o título de primeiro filósofo teutônico.

Nosso sapateiro de Görlitz, entretanto, jamais pretendeu elaborar um sistema de ciência, filosofia ou teologia, tendo sido arrastado a este ministério por força de suas visões místicas espontâneas iniciadas pouco após o término de seu aprendizado na guilda dos sapateiros e que culminaram numa invocação para o início imediato de sua missão como escritor, em 1610. A primeira destas visões se deu na forma de um homem que posteriormente Böhme identificaria como um anjo, a lhe profetizar a sua missão. Eis a descrição do místico e amigo Franckenberg acerca desta primeira revelação de Böhme:

Enquanto ele dava conta de fechar a loja após a última encomenda, ouviu um homem chamá-lo pelo seu nome de batismo, o que ninguém ali deveria saber. Encarou o homem de porte vistoso e olhos brilhantes, que lhe disse: Jacob, tu és pequeno, mas serás grande e tornar-te-ás uma pessoa e um homem totalmente distinto, de modo que o mundo se espantará contigo! Em vista disso sê piedoso, teme a Deus e honre a Sua palavra; de resto lê sempre a sagrada escritura, de onde terás consolo e orientação, pois terás de sofrer muita miséria e desolação, mas tem confiança e firmeza, porque tu és amado de Deus e ele te abençoa! O homem desapareceu das vistas de Jacob, mas ele jamais se esqueceu de sua feição ou de seu aviso...

Terminada a sua aprendizagem de sapateiro, aos 25 anos, ele teve outra visão: Foi conduzido de Görlitz ao centro da natureza, de onde vislumbrou o móvel do mundo e encontrou muitos amigos e seres simpáticos desconhecidos.²⁴

Böhme não era douto, senão de suas intuições originais. Mas apesar disto, não era tampouco um ignorante. Conhecia muito bem a Bíblia e leu Paracelso, Schwenkenfeld e Weigel. O seu diferencial em relação à mística, o que faz de sua doutrina uma teosofia, é o fato de não lidar jamais com uma piedade extramundana.²⁵

No contexto filosófico do século XVII domina completamente a emergência do pensamento científico e a elaboração das primeiras diretrizes da modernidade, que se consolidarão no século XVIII com Voltaire e os enciclopedistas, na França, Kant, na Alemanha e Hume no mundo inglês. Mais do que no espaço italiano, onde despontou a nova ciência no Renascimento, é no espaço norte-europeu, com destaque para a Alemanha, que a ciência, ainda nos moldes nada laicos do neoplatonismo, se casa com a teologia.

Avanços na astronomia, química e medicina propiciaram uma visão de mundo naturalista em contraste com a doutrina teológica escolástica, ferindo, desde Bruno,

²⁴ Abraham von FRANCKENBERG. *Lebensbeschreibung Jakob Böhmes*. Schriften Jakob Böhmes (S. J. B.) Pg. 24-25.

²⁵ Nikolas BERDIAEFF. *Études sur Jakob Böhme*. Pg. 7.

Copérnico e Galileu, toda a cosmologia escolástica em que subsistia a autoridade da Igreja para afirmar-se, para além de seu papel espiritual, como soberana intelectual da Europa.²⁶ Semelhantemente a este movimento cosmológico, que apontava causas naturais e a viabilidade de um estudo autônomo da natureza, o pensamento religioso heterodoxo permitiu grandes avanços rumo a uma teologia e uma mística naturais.

Em França, no entanto, com Descartes e Pascal, elabora-se uma filosofia autônoma que parte de princípios internos da razão e da sensibilidade, respectivamente nestes autores, e que busca no seu programa uma concordância com o credo dominante. Não obstante este detalhe, os dois pensadores franceses despontam como patronos da modernidade, dividindo méritos e incentivando autores germânicos. O ponto decisivo que depõe a favor da latinidade (Galileu/Descartes) em detrimento dos filósofos alemães e ingleses (Místicos, Bacon, etc.) do início da Era Moderna é o uso intensivo da matemática, no melhor espírito platônico. A dominância da ciência matemática sobre o empirismo puro terminou por prestigiar estes filósofos matemáticos como os verdadeiros precursores da Modernidade.

Um estudo mais cuidadoso, no entanto, demonstra que as filosofias naturalistas protomodernas da Alemanha se aproximaram muito do modelo francês e, principalmente, britânico, com sua tendência ao empirismo. A depreciação dos alemães como formadores de uma filosofia legitimamente moderna se dá, a nosso ver, por sua orientação irredutivelmente religiosa, enquanto, em França e Inglaterra, seguia-se a orientação epistemológica à qual a filosofia da religião se submetia como consequência. Excetuado este fato, quase todos os elementos tipicamente modernos ou pré-modernos são comuns à especulação de Jakob Böhme, ao menos em relação aos demais filósofos do período.

O mesmo espírito de pesquisa independente e busca das causas naturais que animava os cientistas, animava também Böhme na investigação da alma, da fé, da salvação e da moral. Os místicos da Reforma, em geral, efetuaram uma síntese entre a nova ciência e o espírito reformista, produzindo uma *magna scientia*, capaz de unificar, por meio da razão e da experimentação, o micro e o macrocosmo, a natureza física e a natureza espiritual.²⁷ Daí a justificativa para o uso intensivo de fórmulas mágicas e alquímicas que, ao que parecia, associavam-se à empolgação do início da Era Moderna na sua ânsia por meios de conciliar os conhecimentos místico-religiosos aos da natureza.

No que pese, negativamente, a fama de supersticiosos, os pesquisadores do período como Paracelso, Agrippa, Böhme e vários outros, contribuíram para firmar a crença de que as

²⁶ Ibid. Pg. 66-87

²⁷ Ibid. Pg. 87.

doenças podiam ser explicadas por causas naturais, como a quantidade de substâncias minerais, salinas e a proporção de elementos no corpo.²⁸

Paracelso, sobretudo, apesar de sua péssima fama na atualidade, foi um dos grandes colaboradores da medicina e da química modernas, dando soluções alternativas para casos que antes eram interpretados como maldições e possessões demoníacas. Paracelso é o primeiro médico a perceber que cada doença possui uma sintomatologia e pode ser tratada por uma substância química.²⁹

A medicina que o desacredita hoje por suas inclinações esotéricas, segue-lhe as orientações na busca eterna por substâncias que possam viabilizar a homeostase prejudicada. A mesma ciência que zomba dos devaneios astrológicos daquela era, reconhece animadamente as funções do ritmo biológico a que obedecem todas as funções hormonais e as influências dos ciclos de atividade solar, sazonal e lunar sobre estas funções. Evidente que eles não nos ofereciam, àquela época, explicações satisfatórias para tais influências, não deixando, no entanto, de ser a constatação de sua existência fruto de rigorosas observações e estudos que merecem melhor apreciação na atualidade.

Quanto aos pensamentos de Paracelso que mais influenciaram a sua época estão adaptações modernas de conceitos herméticos, pitagóricos e neoplatônicos, como a tricotomia do homem, dividido em corpo, alma e espírito, sendo a alma uma substância etérea intermediária entre a matéria e o espírito, convicção esta amplamente difundida entre os círculos da moderna teosofia e espiritualismo; a concepção de que o cosmo é um organismo em constante movimento, iniciado pela revolução dos astros, a dinâmica dos elementos, das marés, dos ciclos vitais, etc.; a ideia de que as doenças não são jamais um castigo, mas uma benção de Deus que nos serve de alerta para nossas distonias em relação ao mundo; e

²⁸ Ibid. Pg .93.

²⁹ Will DURANT. A história da civilização: *A Reforma*. Pg. 739.: “Este homem, porém, apesar das ilusões de seu tempo, incrementou audaciosamente a aplicação da química à medicina... A quimioterapia é o uso do macrocosmo para curar o microcosmo. O homem é, quanto ao corpo, um composto químico; a doença é uma desarmonia, não dos “humores” de Galeno, mas dos constituintes químicos do corpo... De modo geral, a terapêutica da época dependia, para a feitura de remédios, do mundo vegetal e animal; Paracelso, hábil em alquimia, salientou as possibilidades curativas das matérias inorgânicas. Converteu o mercúrio, o chumbo, o enxofre, o ferro, o arsênico, o sulfato de cobre e o sulfato de potássio em partes da farmacopéia; ampliou o emprego de tinturas e extratos químicos; foi o primeiro a fazer a tintura de ópio, a que chamamos láudano. / Chamou a atenção para os fatores profissionais e geográficos da doença, estudou a tísica fibróide em mineiros e ligou, pela primeira vez, o cretinismo à papeira endêmica. Incrementou a compreensão da epilepsia e atribuiu a paralisia e as perturbações da fala a males da cabeça. Enquanto que a gota e a artrite eram aceitas como acompanhamentos naturais e incuráveis da idade madura, Paracelso proclamava que eram curáveis, desde que o diagnóstico mostrasse que se deviam a ácidos formados por resíduos alimentares retidos demasiadamente no cólon.”

principalmente, a exigência de que o homem possa conhecer o mundo de uma maneira qualitativa, em acréscimo ao conhecimento matemático e analítico que ganhava força.³⁰

Todos estes elementos estão fortemente presentes em Böhme e Goethe, sendo que no segundo mais do que no primeiro. Hans Theodor von Tschesch afirma, com entusiasmo evidentemente excessivo, que Böhme reuniu todo o saber possível e necessário num sistema completo de ciência natural e teologia. Outros autores contemporâneos de Böhme acreditam que ele teve o mérito de transformar a ciência e a visão de mundo de Paracelso numa teologia protestante.³¹ Em Goethe as concepções sintéticas e qualitativas da pesquisa natural atingem o seu ápice, jamais repetido posteriormente. Todas as coisas encontram uma função tética (não teleológica), no sentido de serem impulsionadas por uma força, mas carecerem de um destino fixo, e já não se explica preponderantemente como é a água, a luz, a planta, e sim para quê e por que estes elementos são como são e têm a sua existência justificada na estrutura orgânica universal. Pela noção de “assinatura”(*signatura*) ou “sinal”, por exemplo, Paracelso, Böhme e Goethe compreendem a presença ou “assinatura” de cada elemento, bem como de Deus mesmo, no homem. O termo tomado da alquimia, com inúmeras conotações em cada autor, remete a uma harmonia preestabelecida entre microcosmo e macrocosmo. Todo o ente é um universo completo em si mesmo, e guarda a “mensagem” ou a “assinatura” de suas origens. Assim, a pesquisa científica de qualquer elemento natural é autoconhecimento, e o autoconhecimento revela, por sua vez, as leis intrínsecas da natureza.

Igualmente a gnose do neoplatonismo moderno, que é o reconhecimento de que a alma guarda uma centelha divina, e pode por este mesmo dom reconhecer a verdade das coisas, não é outra coisa que um naturalismo espiritual, que remonta às causas da criação da alma a sua semelhança e parentesco com o fundamento. Esta intuição ou crença básica podia desenvolver-se num panteísmo ou numa teosofia.

Os panteístas aproximam-se geralmente de uma versão unificada e mais naturalista do mundo, onde causas espirituais e físicas se confundem nas leis gerais do Mundo-Deus. A mística dos panteístas está já pressuposta no absoluto parentesco e na ligação contínua entre o homem e o Todo. Os teosofistas tendiam a seguir as tradições órficas, herméticas e neoplatônicas em considerar a realidade física como inferior à espiritual, tratando-se de uma decadência do estado original. O mundo dos sentidos deveria, assim, ser transcendido pela ascese e/ou alguma espécie de gnose que permitia a ascensão mística da alma.³² Em outras

³⁰ Siegfried WOLLGAST. *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550-1650*. Pg. 654-656.

³¹ Ibid. Pg. 774-775.

³² Ibid. Pg.103.

palavras, traçava-se a linha que em poucas décadas seriam materializadas nas metafísicas “científicas” de Espinosa e Leibniz.

Muitos dos místicos alemães, entretanto, bem como diversos filósofos posteriores, fizeram alguma espécie de síntese entre estas tendências. A Cabala é um bom exemplo de escola esotérica a tomar relevo entre os filósofos renascentistas, penetrando nas concepções dos místicos alemães a ponto de ser, posteriormente, indissociável de seu pensamento. Nela apresenta-se a epopeia de um conflito conciliado entre duas visões de Deus cuja competição é imprescindível à existência e dinâmica do mundo: De um lado o *Ensof*, literalmente o infinito, o ilimitado que tudo perpassa e penetra, fundamento do monismo místico hebraico; de outro lado tem-se a concepção de um mundo (dos atributos e definições) que é entendido como exterior a Deus mesmo. Ambos formam a unidade dialética da interioridade de Deus (*Ensof*), que está implícita em tudo, e de sua atuação exterior no processo do mundo, com seus atributos e qualidades variados.³³ Esta dialética monista-teísta, ou panteísta, desenvolve-se até culminar em Goethe e Schelling.

Também marcantes são as influências da dialética de Nicolau de Cusa, do panteísmo de Bruno e da noção harmônica de Ficino. Como Bruno, todos os místicos neoplatônicos do século XVII entendiam e enxergavam Deus como centro de todas as coisas e lugares. Como Cusa, assumiam a unidade maior da dialética e cisões menores, originando uma *coincidentia oppositorum*. Como Ficino, acreditavam todos numa harmonia preestabelecida entre todas as coisas, e na justificativa quase parmenidiana para todas as dores e sofrimentos aparentes do mundo: Os defeitos da criação subsistem exclusivamente na visão parcial e limitada de um fato ou coisa isolada. No quadro geral, compreendida a dinâmica universal e o propósito do todo, não existe mais desarmonia.³⁴

No fundamento da visão de mundo dos místicos reformistas, entretanto, e o que justifica a sua condenação como hereges, está a filiação a Melanchthon e Erasmo como patronos de um humanismo protestante, e a este neoplatonismo moderno. É fácil compreender a cisão teológica com Lutero e a preferência pelos humanistas, uma vez que a partir das influências neoplatônicas os místicos reformistas caminharam a passos largos para a noção de uma ascese (crescimento pelo esforço), contrária à noção de eleição luterana. Isto também se justifica pelo fato de que queriam fazer uma teologia natural,³⁵ ou em outros termos, uma filosofia, que não lhes era possibilitada pela doutrina de Lutero.

³³ Ibid. Pg. 801.

³⁴ Ibid. Pg. 685-686.

³⁵ No sentido de uma teologia que até certo ponto pode dispensar a revelação e deduzir-se de princípios já dados no homem e na natureza.

Isto não quer dizer que a influência de Lutero tenha sido pequena ou desprezível na constituição deste ramo do pensamento. A postura assertiva do reformador é claramente preferível, para qualquer dos representantes da mística protestante, ao relativo ceticismo de Erasmo. E quando este último reagia às críticas de Lutero quanto ao ser apertado e indeciso, preferiu estabelecer como orientação do julgamento correto a autoridade das escrituras à lógica. Erasmo parecia ser, em termos gerais, um homem de convicção cristã e atitude humanista, agradável em qualquer circunstância, exceto diante de pessoas que exigiam posições claras.

O espírito liberal de Lutero, por outro lado, que se desenvolveu na fase da crítica à autoridade imposta, e que de fato ele mesmo reconheceu como um hussismo, minguou quando se viu obrigado a ditar e organizar o credo oficial da nova igreja e, sobretudo, quando afastou-se dos colégios para instituir a fé popular, necessariamente autoritária. “Já em 1522 estava sendo mais papa do que os papas. Não admito,” escreveu, “que minha doutrina possa ser julgada por quem quer que seja, nem mesmo pelos anjos. Aquele que não aceita minha doutrina não pode ser salvo.”³⁶ Pouco antes, na *Carta aberta à Nobreza Cristã*, defendia de maneira liberal que “*cada homem era um padre*, com direito de interpretar a Bíblia segundo seu parecer particular e luz individual.”³⁷ Apesar do contraste, é preciso lembrar que seus contemporâneos mais liberais jamais se viram elevados à condição de representantes administrativos ou espirituais, e que a ausência de tais responsabilidades não deixa de ser um fator conveniente na manutenção de uma postura neutra. Na medida do possível, entretanto, procuramos fugir a esta interpretação mais psicológica e assumir que cada autor apresentou a doutrina que efetivamente intentava.

Interessante perceber como, historicamente, Jan Huss foi engolido pelo próprio movimento e, ainda mais do que Lutero, perdeu o controle da maior parte das consequências sociais e políticas de sua facção. Em ambos os casos houve levantes comunistas e arruaças inspiradas pela exacerbação do espírito libertário dos reformistas que acabou por tornar-se revolucionário. E enquanto Lutero pôde recuperar o controle institucional da reforma alemã, o espírito mais pacato de Huss não teve condições de exercer qualquer influência para além da esfera espiritual da vida comunitária. Agravou-se este quadro pelo fato de que a Boêmia e a Morávia não constituíam forças políticas significativas, e a opção pela pregação em língua local isolou-os ainda mais do apoio que poderiam ter recebido de seus muitos vizinhos germânicos, enquanto que posteriormente, com Lutero, a conciliação das forças de diversos

³⁶ Will DURANT. A história da civilização: *A Reforma*. Pg. 353.

³⁷ *Ibid.* Pg. 352.

principados teutônicos foi decisiva para que o movimento não fosse prontamente desintegrado pelo poderio romano. O hussismo terminou por instigar o espírito nacionalista tcheco num momento e de uma forma que só poderia resultar numa cruzada de extirpação da “heresia”.

Em parte impressionado com este desfecho, em parte para evitar ser arrancado de sua vida para o centro de uma disputa que não considerava compatível com o espírito cristão, Erasmo passou a propagar uma reforma mais conciliatória. Parecia-lhe que a reforma luterana caminhava rapidamente rumo à destruição de suas esperanças, ameaçando com um moralismo e recrudescência inédita do fundamentalismo hebraico todas as conquistas que a ciência e o humanismo acabavam de conquistar dos papas renascentistas. Nestes termos Erasmo escreveu a Lutero, quando convocado a tomar partido da causa protestante:

Caro irmão em Cristo... Não se pode de modo algum dissipar a desconfiança destes homens de que suas obras são escritas com meu auxílio, e que eu sou, como eles dizem, o porta-voz de seu partido... Já lhes provei que o senhor me é inteiramente desconhecido, que não li seus livros e nem aprovo nem reprovo suas obras, mas que *eles* deveriam lê-las antes de falar tão alto... Quanto ao senhor, tem bons amigos na Inglaterra... Tem amigos aqui também _ eu principalmente. Quanto a mim, meu assunto é literatura. Limito-me a ela tanto quanto posso, e me mantenho longe de outras questões; mas de modo geral acho que a cortesia para com os adversários é mais eficaz do que a violência... As instituições antigas não podem ser desenraizadas num momento. A discussão tranquila pode fazer mais do que a condenação em bloco. Evite toda a aparência de sedição. Mantenha-se frio. Não se enfureça. Não odeie ninguém. Não fique entusiasmado com o barulho que fez... Cristo lhe deu Seu espírito, para Sua própria glória e para o bem do mundo.³⁸

Esta carta impregnada de lirismo evangélico e civilidade não difere de qualquer outra enviada a Lutero ou ao vaticano. Buscando apaziguar os ânimos dos ativistas de ambos os lados da controvérsia, instigando-os à prudência, à concórdia e à tolerância recíproca. Não foi ouvido por quase ninguém no campo teológico, considerado pela maioria como esquivo e apartidário, e, o que é mais provável, interessado na sua vida e piedade particulares mais do que na doutrina que deveria prevalecer. A verdade é que Erasmo era um intelectual pouco engajado e nada politizado. Ele sustentava um otimismo ingênuo quanto à disposição do papa e dos reformistas em se conciliarem. Talvez as questões teológicas e políticas que os apartavam sequer lhe interessassem, e ele julgou que elas também pareceriam pequenas aos potentados se ele lhes explicasse a sua concepção ilustrada. Mesmo assim, por trás de sua

³⁸ Ibid. Pg. 360.

diplomática imparcialidade conservou-se a doutrina poderosa de “O Elogio da Loucura” e “Do Livre-arbítrio”, que iria repercutir profundamente no movimento “herético” do século XVII, por muitos considerados a “reforma do luteranismo”.

A motivação de Lutero seguia uma linha agostiniana de desconfiança da razão e da bondade humana, um lado medieval que não deixava de trazer-lhe uma grande vantagem na forma de uma virilidade marcante na defesa de seus princípios e na manutenção de sua vida moral. Segundo ele mesmo a teologia deveria optar entre arriscar-se na aventura do pensamento ou assentar na segurança da revelação, mas Erasmo afirmava que nem isso Lutero havia conseguido, já que a revelação é por demais melindrosa e complexa para que alguém pretenda ter a sua interpretação inteira e isenta de controvérsias.³⁹ Para o filósofo reformista de Roterdã, o livre-arbítrio seria uma realidade evidente pela própria necessidade de tomar posição em face de nossa limitada capacidade de compreender a totalidade da revelação. Até os próprios espíritos que falam pelos profetas devem ser testados e analisados para que se saiba se eles provêm de Deus ou não.⁴⁰ Pior ainda, se a interpretação está com aqueles que se dizem inspirados pela graça, como compreender o fato de estarem também os inspirados em tão grandes contradições?⁴¹

Para resolver esta que é uma questão limite entre filosofia e teologia, Erasmo decreta que sua definição de livre-arbítrio é “o poder da vontade humana pelo qual o homem pode se voltar para ou afastar-se daquilo que conduz à salvação eterna.”⁴²

Contra o determinismo derivado da predestinação Erasmo atesta que a predestinação não é a causa, senão o resultado da liberdade. Assim como os astrônomos não provocam um eclipse pelo fato de o preverem, também Deus não toma do homem a liberdade pelo fato de saber como ele agirá.⁴³ Este conhecimento parece absurdo para muitos homens,⁴⁴ exigindo um argumento recursivo de que Deus não está no tempo e não segue as regras da *ratio* (submetida à sensibilidade), senão as do intelecto (que conhece o plano atemporal da verdade). Pelo mesmo motivo nada obsta a predestinação e o decreto divino, já que Deus pode dar a um homem uma prova além de suas forças, ou uma totalmente conforme com a vontade e a capacidade deste. Por estes meios Deus, que conhece a vontade do homem, prevê que ele cairá na tentação (servindo-lhe isto de expiação e exemplo a outros) ou que ele sairá vitorioso. Nem mesmo a eleição ou condenação natais precisam ser completamente descartadas, uma

³⁹ Ernst WINTER. *Erasmus and Luther*. Pg. ix.

⁴⁰ I JOÃO. 4: 1.

⁴¹ Ernst WINTER. *Erasmus and Luther*. Pg. 16.

⁴² *Ibid.* Pg. 17.

⁴³ *Ibid.* Pg. 42-43.

⁴⁴ I CORÍNTIOS. 1: 18-25.

vez que Deus pode detestar ou amar um homem que ele prevê ser vitorioso ou fracassado na vida moral.

No terreno dos méritos da ação, Erasmo afirma primeiramente que mesmo a concepção mais forte da graça não possui base para desautorizar a influência das obras. Visto que há inúmeras passagens das escrituras que sugerem a importância das resoluções e ações humanas, deve-se ao menos admitir que elas possam aumentar as chances de que a graça recaia sobre o homem.⁴⁵ Ademais, a passagem em que Paulo fala explicitamente sobre a primazia da fé sobre as obras se refere claramente ao culto exterior, ritualístico, da lei moisaica.⁴⁶ Igualmente na sua referência às contradições de Pedro, Paulo deixa claro que as obras da lei não se referem à prática da caridade e do amor que ele sempre exorta como frutos da fé, e desaconselha justamente a hipocrisia do culto ritualístico judaico.⁴⁷ Em nenhuma passagem paulina, portanto, coaduna-se com o despreço do esforço e da dedicação na conduta santificada, dirigindo-se a crítica exclusivamente ao seguimento da lei social e mundana do Velho Testamento.

Lutero interpretou as “obras da lei” como toda a ação moral, circunscrevendo toda a filosofia prática no âmbito da “letra morta”. Sua interpretação do amor e da caridade baseia-se na ideia de que eles são elementos despertados no homem pelo poder da graça. Ele nega qualquer dimensão normativa para o “ama o teu próximo”, como se este estado superior da vida espiritual fosse uma consequência do estado de graça, enquanto Erasmo prefere filosoficamente manter uma prescrição de esforço individual.

Na conclusão de seu tratado sobre o livre-arbítrio, Erasmo assevera que a noção de condenação ou eleição está mais baseada num maniqueísmo teológico que separa o bem do mal, e dá tanta força ao segundo quanto ao primeiro. Não há tal coisa na natureza como um ser condenado, ou criatura maldita. A cobra tem o seu veneno para sua proteção, e não para a desgraça alheia; o inseto é um milagre natural tanto quanto o elefante ou o homem virtuoso. Não há nada que não conserve um bem, esta é a lição que a teologia faria bem em aprender de Platão, ao invés de dedicar-se cegamente à escolha de um dos lados do paradoxal Velho Testamento.⁴⁸ E se a escolha não estivesse em nenhuma medida sob nosso poder, qual seria o sentido de se julgarem os bons e os maus? Toda a tradição espiritual judaico-cristã teria de rejeitar, opor-se à razão, se afirmasse que a condenação e a salvação independem do sujeito. Isso seria o mesmo que afirmar que ambas não possuem qualquer valor moral imputável.

⁴⁵ Ernst WINTER. *Erasmus and Luther*. Pg. 54.

⁴⁶ ROMANOS. 3: 21-28.

⁴⁷ GÁLATAS. 2: 11- 16. Obs: Especialmente no tocante à circuncisão.

⁴⁸ Ernst WINTER. *Erasmus and Luther*. Pg. 77-78.

A todos estes argumentos, os quais Erasmo destaca como sendo inconclusivos e apenas *suficientemente verazes* para garantir ao livre-arbítrio o benefício da dúvida, Lutero responde, na introdução de seu *De servo arbítrio*, que tais argumentos não passam de “uma vil imundice. O que é evidente para todos os que beberam dos ensinamentos do Espírito em meus livros.”⁴⁹

Mesmo estando evidente a primazia filosófica de Erasmo, não queremos e não devemos desmerecer os esforços de Lutero, cuja energia e determinação foram talvez o elemento imprescindível no processo da Reforma, sem a qual a própria liberalidade filosófica poderia ter encontrado a sua bancarrota num revés autoritário do papado. A solução luterana, com todas as suas limitações, tinha a vantagem insuperável de ser definitiva, ao passo que a mais elegante solução erasmiana estaria sempre restringida a tempos e circunstâncias em que o vaticano se desse ao trabalho de consular os pensadores. Também porque nosso autor, Jakob Böhme, não pode ser compreendido fora do cânone luterano, embora tenha sido o primeiro grande neoplatônico desta tradição,⁵⁰ e segundo muitos, um dos “reformadores do luteranismo”, conforme foi dito.

Uma das assertivas mais relevantes de Lutero, e no que parece basear-se toda a sua teoria do determinismo, é a de que sem a presença de Deus, toda a obra humana é necessariamente má.⁵¹ Onde restaria então o livre-arbítrio, se sem a colaboração da vontade divina nada de bom pode realizar-se? A única solução que parece possível para este dilema é a concepção mais filosófica, ou não antropomórfica, de Deus, onde a sua vontade seria sempre a de redenção do homem, cabendo a ele decidir-se entre aceitar o chamamento divino ou o do diabo. Lutero, entretanto, não se permite considerar uma visão de Deus que não tenha, ela mesma livre-arbítrio,⁵² e daí surgem os diversos problemas entre a conciliação dos *decretos pessoais de Deus* e a necessidade filosófica de uma impessoalidade da graça (Pelágio) para que o livre-arbítrio seja efetivo.

A opção por um ou outro modelo de interpretação das escrituras é inteiramente arbitrária, fato este que deveria resfriar, ao menos para o homem moderno, as disputas deste tipo. Ao final resta uma única linha de fronteira objetiva: Se a doutrina que as escrituras

⁴⁹ Ibid. Pg. 86.

⁵⁰ W. R. INGE. *The Permanent Influence of Neoplatonism upon Christianity*. Pg. 341.: “Em Eckhart, Böhme e Bruno a corrente chega novamente à superfície. Reencontramos novamente a doutrina do Deus Pai como abismo, a supra-essencial, e do Filho como ente, realidade, devir do abismo; do mundo visível como efluência e sombra do espiritual; da emancipação da individualidade como meta do esforço; do mundo como organismo vivo, formado e desenvolvido por meio de um princípio interno; do mal como o negativo, ou contradição que o particular opõe à ideia do todo. Mas estamos aqui respirando um ar mais livre do que o dos místicos dos mosteiros; estes homens estão menos sujeitos ao dogma e conhecem mais sobre a vida do que os monges.”

⁵¹ Ernst WINTER. *Erasmus and Luther*. Pg. 96.

⁵² Ibid. Pg. 97-98.

parecem professar é absolutamente determinista. Decidido isto, só resta uma entrega de fé absoluta na resolução tomada, e é o que Lutero faz com a maior das convicções. A problemática levantada por Erasmo consiste em que uma pequena parcela de dúvida quanto a este determinismo é o suficiente para nos colocar numa decisão do livre-arbítrio, porque se há apenas uma chance de as escrituras não pregarem o determinismo absoluto, eu já tenho duas escolhas interpretativas razoáveis e, com isso, a própria escritura me força a usar do livre-arbítrio. Talvez por isso Lutero não se possa permitir nada distinto de um posicionamento dogmático nesta questão, já que qualquer concessão cavalheiresca à opinião contrária não seria, em suas últimas consequências, um traço de tolerância, mas uma atestação de incoerência do ponto de vista determinista.

Também corretamente Lutero aponta para a definição de Erasmo como incompleta, pois toda definição de livre-arbítrio pressupõe necessariamente duas faces: liberdade de discernimento e liberdade de escolha. A que lhe parece particularmente problemática é a liberdade de escolha, porque, para ele, a vontade humana é essencialmente corrompida, enquanto a razão é apenas inútil.⁵³ Na concepção filosófica de livre-arbítrio, expõe Lutero, é preciso primeiro compreender que haja duas respostas para o mesmo problema, e só depois se opera a escolha da vontade entre uma delas.

Mas Lutero não vê na razão aquela Palas-Atena restaurada que os pensadores de seu tempo admiram, e sim uma ferramenta completamente subserviente à intenção. A razão é uma cortesã que oferece seus serviços àquele que melhor lhe paga. Resta somente a vontade, e se a razão é sua serva, ela jamais pode decidir conforme um juízo, sendo antes este formado para satisfazê-la e justificá-la segundo a sabedoria mundana. A vontade age assim, ou sozinha, conforme sua corrupção natural, ou ante a graça de Deus que resgata o homem na figura de Cristo.

Lutero não apenas acusa Erasmo de apresentar uma definição simplista e frágil de livre-arbítrio, ele igualmente o repudia por não ter compreendido as implicações da onipotência divina. Para Lutero qualquer obstáculo, condição ou mesmo uma área livre da influência da vontade divina implica imediatamente numa agressão à infinitude de Deus. Se por um lado este problema é facilmente solucionável pela asserção “Deus quer que sejamos livres”, por outro recai-se no problema de negar a Deus uma atividade pessoal, uma presença direta em todos os eventos. O Deus dos filósofos coloca Deus, eventualmente, na posição de um pano de fundo ou cenário onde os homens atuam. Lutero quer Deus como único ator de todo o universo, fazendo, de certa forma, justiça à concepção mais ortodoxa do Velho

⁵³ Ibid. Pg. 105.

Testamento e de muitas passagens do Evangelho. É a esta noção de um Deus atuante que Böhme se prenderá fortemente, apesar de incorporar todos os demais elementos dos neoplatônicos.

Aqui é preciso cuidados especiais para não recair-se numa conclusão simplista do zelo de Lutero, pois o racionalismo, que de uma forma enganosa defende o papel de Deus no mundo, o faz estritamente como condição para a existência do universo, acarretando em deísmo. Este problema seria depois resgatado por Leibniz, que como muitos outros tentou reconciliar a liberdade de Deus com a sua perfeição. Para o racionalismo, Deus não poderia agir após o primeiro ato, porque esta segunda ação caracterizaria uma imperfeição na criação, o que é inaceitável. Para a teologia fideísta, Deus não pode ser limitado por seu próprio intelecto, e a revelação mostra que Deus age, que as nossas preces podem ser atendidas e que eventos inesperados podem ocorrer. Lutero, como Pascal em menor proporção, opta por este Deus vivo e presente, e por mais que ele não admita isso há uma boa base lógica para esta escolha existencial: Deus é maior que o homem, e entre a escolha dele e a do homem convém entregar-se à primeira.

Além disso, uma parcela de livre-arbítrio e uma parcela de Graça, como aparentemente propõe o reformista holandês, continua implicando em que Deus criou alguns seres para a perdição e outros para a eleição. Ora, se Deus deixa os homens livres, mas prevê que uns pecarão porque sua vontade é mais fraca, vontade esta que Ele pôs no homem, e esta vontade se confrontará com um desafio além de suas forças, então Deus é, em última análise, o único responsável pela queda ou salvação.⁵⁴ Isto não significa também que Lutero negue ao homem toda e qualquer participação na sua salvação. Se a *eleição* é determinada pela graça passiva, a *salvação* depende ainda de uma graça ativa, que é a aceitação da salvação na entrega pela fé.⁵⁵ Isto não descaracteriza o determinismo porque a fé não implica exatamente um esforço, sobretudo porque o indivíduo já foi tocado pela graça e iluminado na consciência melhor. Ele deve ao menos não dar as costas a Deus e submeter-se. A concepção de mérito, tão cara aos defensores do livre-arbítrio, também é muito frágil no que se refere a esta parte mais ativa da salvação. O histórico de um homem em nada afeta a sua possibilidade de receber a graça, nem tampouco de abraçá-la pela fé. Este estado, para Lutero, é inclusive o mais desejável. Que homem poderia julgar ser o seu destino melhor decidido por si mesmo, fraco e pecador, do

⁵⁴ Ibid. Pg. 113-114.

⁵⁵ Arlene A. MILLER. The Theologies of Luther and Boehme in the Light of Their Genesis Commentaries. *The Harvard Theological Review*. Pg. 288.: “Esta Graça dada por Deus como presente, no entanto, precisa ser agarrada pela fé. Lutero deixa isto muito claro quando nota que a promessa possui dois elementos, passivo e ativo. A Graça é dada ao homem; quanto a isto o homem é sujeito passivo em quem Deus opera. No entanto, o homem é ativo em aceitá-la pela fé.”.

que pelo Poder Soberano? Sobretudo se este homem não se sentir particularmente dotado das condições para garantir sua salvação pelos seus próprios méritos, diriam os críticos de Lutero. Esta pode ou não ser uma questão de conveniência ou conforto de consciência, mas indubitavelmente é uma questão existencial, inclusive a mais relevante de todas.

Neste contexto é que Böhme produz suas obras. O sapateiro de Görlitz está alinhado com Sebastian Franck e Valentin Weigel na sua heterodoxia reformista, caracterizada ainda pela atestação luterana da absoluta primazia de Deus no processo salvífico, sendo mais progressista quanto aos meios de se obter o estado de graça. Para eles a máxima de *fazer do coração do homem o único templo de Deus*,⁵⁶ poderia ser estendida a qualquer indivíduo de qualquer credo. Os místicos heréticos da Reforma criam unanimemente na cognoscibilidade de Deus através do autoconhecimento. “Para o luterano Böhme a Reforma não é de modo algum uma doutrina terminada, que se possa consultar uma única vez num escrito determinado. O mote “*ecclesia semper reformanda*”, não era para ele um mote sem conteúdo.”⁵⁷

Dentre eles Valentin Weigel é seguramente o mais significativo dos místicos reformistas, aproximando-se, em certo sentido, de um romantismo primitivo. Para ele Deus, ou seja, o Reino dos Céus e o Cristo, estão já dentro de nós, sendo o papel do homem o reconhecimento deste princípio em si mesmo.⁵⁸ O pietismo, os *Herrnhütter* e outras tradições reformistas de inclinação mística seguiram nesta trilha, embora eventualmente filtrada por outros autores numa filosofia mais popular. Para estes a união mística conduz a uma *praxis pietatis*, muito mais do que a uma contemplação: O renascimento em Cristo é o móvel de uma nova vida de ação e trabalho purificados.

As críticas reformatórias de Weigel repercutiram profundamente em toda a mística protestante desde então, sustentando de maneira mais direta e simplificada a ideia de que a verdadeira igreja é invisível e indefinível, e não conhece fronteiras quanto a interpretação das escrituras. A doutrina foi substituída pelo sentimento indefinível do êxtase místico, segundo o qual todos os cristãos estão unidos. Esta virada subsistia e se associava a uma noção generalizada de cristianismo, onde poderiam ser contados católicos romanos, ortodoxos e protestantes de vários matizes, para os quais o coração e o entendimento independentes seriam a única via para Deus. Não é ocasional que esta mesma linha do protestantismo, já na figura do esclarecimento alemão, possibilitou um maior alargamento destes pressupostos para

⁵⁶ Siegfried WOLLGAST. *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550-1650*. Pg. 537.

⁵⁷ Gerhard WEHR. *Jakob Böhme*. Pg. 111.

⁵⁸ *Ibid.* Pg. 540.

a noção de uma universalidade da presença do Cristo, como elemento salvífico implícito, em todas as culturas e religiões.⁵⁹

O weigelianismo produziu diversos seguidores, dos quais o que mais repercussão alcançou foi Esajas Stiefel, com sua concepção de um radicalismo cristológico. Para Stiefel, toda a natureza é imediatamente divina, e todo o homem é integralmente Cristo, sendo que a união destes fatores produz uma uniformização dos princípios naturais e pares de opostos que formam a dialética da filosofia e da mística neoplatônica.⁶⁰

Böhme combateu duramente as propostas de Stiefel, afirmando que elas não apenas denegriam a divindade através de uma uniformização grosseira, como também eliminavam toda a noção de mérito pessoal no processo soteriológico. Segundo Boutroux, os extremismos entre dualismo moral e monismo místico não correspondem, nenhum dos dois, à natureza do Protestantismo. Um panteísmo crasso que elimine a realidade da criatura e a importância do seu drama moral é tão inaceitável quanto um maniqueísmo em que toda a natureza está apartada de Deus.⁶¹

Filosoficamente, sobretudo, a concepção de Stiefel ignora a dinâmica natural dos elementos em sua polaridade e conflito de opostos. A natureza deixa de ser a história do conflito entre a luz e as trevas, para ser uma ilusão, fácil e imediatamente superada pela visão da uniformidade. A ascese mística que fortalece a vontade divina no homem, e que tem evidentes obstáculos concretos e observáveis na prática, é ignorada e substituída por uma intuição intelectual completa, supostamente viabilizada por algumas poucas meditações.

No imenso movimento do humanismo protestante, buscava-se resgatar o cristianismo do hebraísmo, a ciência do luteranismo e ressuscitar o espírito de livre exame e absoluta responsabilidade de cada indivíduo pela salvação de sua alma. Esta autonomia de pensamento lhe permitiu partir para a elaboração de quatro perguntas que, se não pudessem ser respondidas, eliminariam o sentido de qualquer teologia: 1-O que é o homem? 2- De onde ou de quem? 3- Para que foi criado? 4- Qual é a sua função?⁶² Pela sua obra, Böhme acredita ter respondido a estas, além de a outras questões secundárias.

Nesta agenda proto-iluminista, Böhme levanta não só as questões essenciais a serem respondidas pela sua teologia, mas surpreende-nos em meio à tarefa originalmente descritiva

⁵⁹ Nos referimos particularmente ao pensamento de Lessing.

⁶⁰ Siegfried WOLLGAST. *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550-1650*. Pg. 596-597.

⁶¹ M. Émile BOUTROUX. *Études D'Histoire de la Philosophie*. Pg. 215.: "O protestantismo almeja a uma certa reconciliação entre suas origens místicas e de suas origens paulinas, de seu monismo espiritualista e de seu dualismo moral, de seu princípio de liberdade com seu princípio de disciplina, os quais ele possui desde sua raiz."

⁶² Jakob BÖHME. Die drei Prinzipien göttlichen Wesens. In: *Schriften Jakob Böhmes* (S. J. B.). Pg. 208.

com um caráter muito similar ao da investigação filosófica, já que parte de questões e problemas, não de afirmações e postulados, embora não se possa dizer que após o levantamento das questões siga-se uma metodologia crítica. Esta, aliás, é uma tendência geral nos místicos protestantes, ao passo que aferem cuidadosamente os problemas e termos iniciais, seguem com segurança a conclusões que reivindicam a autoridade da experiência.

Reforçando a ideia de uma legitimidade da filosofia de Böhme, recorremos ao posicionamento amplo que Hegel apresenta quanto à questão: “Qualificá-lo de entusiasta, não tem mais significação alguma. Porque se deseja-se isto, pode-se qualificar qualquer filósofo desta forma, mesmo Epicuro e Bacon; uma vez que eles mesmos sustentavam, que o homem tem a sua verdade em algo mais do que a comida e a bebida, e na compreensão da vida diária do lenhador, do tecelão, do artesão, ou outras funções e profissões.”⁶³

O que não é geral, e chega mesmo a ser peculiar em Böhme, com respeito à onda mística protestante, é a sua afirmação forte da liberdade em sentido metafísico. As inclinações panteístas dos demais místicos alemães concordam com Lutero num ponto fundamental, o determinismo. Mesmo quando o homem possui uma liberdade formal, ela é consequência de uma determinação essencial por parte da substância única.

Mesmo assim o determinismo teológico não pode ser comparado ou reduzido ao determinismo mecanicista, porque se sustenta sempre, ainda, a liberdade de Deus e, ocasionalmente, um grau qualquer daquela graça ativa descrita anteriormente. Quanto a isso declara Wollgast expondo o pensamento de Carl August von Hase, de maneira muito apropriada: “É relativamente fácil negar ideias fundamentalmente panteístas em S. Franck, Paracelso, V. Weigel e outros pensadores do século XVI, se, como Hase, se identifica a essência do panteísmo com uma forma de materialismo mecanicista.”⁶⁴

Interessantemente Wollgast não inclui Böhme e outros tipos de panteísta que ele mesmo enquadraria depois como espiritualistas, e nem Hase parece fazê-lo. Ao limitar-se aos autores em que há pelo menos dúvidas quanto ao “materialismo panteísta”, e entre os quais poderíamos arriscar enquadrar Mestre Eckhart e Angelus Silesius, Wollgast procura estabelecer uma marcação que caracterize-os como membros de um determinismo onde somente a vontade de Deus reina soberana sobre o epifenômeno das existências e vontades particulares, embora esteja claro que ele sustenta a definição teológica (panteístas) ao invés da definição marxista que os descaracteriza a todos (mecanicistas). Neste aspecto pode-se

⁶³ G.W.F. HEGEL. *Werke*. Vol. 20. Pg. 95.

⁶⁴ Siegfried WOLLGAST. *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550-1650*. Pg. 609.

identificar na mística herética reformista antes um prelúdio à Schopenhauer e Marx do que ao Idealismo e ao Romantismo. Esta associação é comum na Alemanha, onde o panteísmo é um fator subterrâneo forte o bastante para alimentar até o materialismo. No caso dos místicos supracitados, a concepção religiosa admite esta apropriação por parte dos materialistas, já que a unidade do mundo, a quase ausência de liberdade e outros elementos metafísicos espirituais e a quase total falta de importância dos indivíduos pinta um cenário mais naturalista do que sobrenaturalista.

Não porque concordemos com Hase no fato de serem estes autores materialistas, mas por reconhecermos serem eles ainda deterministas é que o seu panteísmo efetivamente corre o risco de uma radicalização indiferentista da unidade, e esta radicalização foi, de fato, provocada por intérpretes posteriores, que, não obstante, abandonaram a pretensão de fazê-lo para com os autores onde este traço é mais controverso.

Somente em Böhme, entre os místicos da Reforma, identificamos aquela concepção absolutamente legítima de liberdade individual e de independência da vontade, que nos permite ir além do panteísmo uniformizante e falar de uma criatura que se *harmoniza* com o Criador, em molde praticamente teísta. Distinção esta que o aproxima de Bruno, Goethe, Schleiermacher, do Idealismo, Eucken e mesmo Espinosa,⁶⁵ na medida em que há um imanentismo que une, sem, contudo, descaracterizar a diferença entre a causa e o efeito, Deus e a natureza que o revela e realiza. Por estas características é que o Idealismo e a Teosofia posteriores resgataram exclusivamente a figura de Böhme dentre o amplo movimento da mística barroca luterana.

Seria mais prudente falar, como estabelece Wollgast, em termos de um panteísmo materialista, de um lado, com sua unidade completa e determinada, e um panpsiquismo ou *Anima Mundi*, do outro, em que a unidade contém uma dialética da “vida de Deus”, acarretando em complexidade, dramaticidade e variedade no mundo.⁶⁶ Concepções estas que irão se desenvolver até o materialismo e o espiritualismo/idealismo do século XIX.

2. Fundamentação mística da vontade.

Das inúmeras acepções da palavra mística, mais de uma pode ser aplicada ao pensamento de Böhme, embora algumas outras significações devam ser completamente

⁶⁵ Ibid., Pg. 611.

⁶⁶ Ibid. Pg. 610.

banidas. Convêm, portanto, estabelecer os critérios que usamos e, principalmente, operar a exclusão dos significados equívocos.

A origem do termo “mística” estaria no grego *myo*, que pode significar “calar, fechar os olhos e mergulhar no mundo interior. É uma autêntica experiência de apreensão do supra-sensível, do divino ou do transcendente, não pelos sentidos nem pela razão e, sim, pela intuição.”⁶⁷

As definições mais gerais do termo podem resumir-se em “*la actividad espiritual que aspira a llevar a cabo la unión del alma com la divinidad por diversos médios (ascetismo, devoción, amor, contemplación)*”.⁶⁸ Pode distinguir-se, portanto, pelos seus meios de se atingir a desejada união com o divino, sendo estes meios o ascetismo (moral), a devoção (fé), o amor (erótico-sensual) e a contemplação (intelectual-estética). Em relação a qualquer um dos métodos, entretanto, há que se destacar a primazia da intuição sobre a razão. A intuição é a forma de conhecimento que pressupõe uma ligação original ou possível entre o conhecedor e o conhecido, e mesmo se falamos de uma intuição intelectual, ela não é atingida pelo raciocínio, senão por uma percepção intuitiva especial. A intuição do asceta ou do santo geralmente pressupõe que o contato original entre o homem e Deus está obstruído pela ignorância, inferioridade ou pela materialidade do primeiro. A intuição pelo amor pressupõe, resumidamente, a necessidade de um arroubo superior do sentimento, uma transformação do nosso estado emocional vulgar num estado de amante do divino. A intuição contemplativa, como já dito, pressupõe uma forma especial de experiência ou percepção da realidade (*cognitio dei experimentalis*). Cada uma destas definições apresenta inúmeras subdivisões e pode associar-se a outras em, também, diversos graus e hierarquias.

Devido a estas características a mística costuma se associar, ou a uma visão monista/panteísta, onde o elo de ligação do homem com a sua fonte original já está dado, e precisa ser “relembrado” ou “resgatado” pelo esforço, ou a uma visão teísta, em que Deus concede a alguns a graça de uma iluminação ou revelação mística. Em geral o primeiro caso é aquele em que o religioso atinge o êxtase ou experiência mística após anos de esforço, enquanto o segundo caso é aquele em que o indivíduo é tomado inesperadamente por uma experiência que o converte de seu estado anterior, de ignorância e pecado, para o estado “desperto” ou de “renascimento”, como ocorrido com São Paulo. Conforme nosso entendimento, a doutrina de Böhme assume *ambas* as visões.

⁶⁷ EISLER, Rudolf. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Bd.1. Berlin: Mittler, 1904. pg 700. Citado em: Luís H. DREHER e Ednilson T. de OLIVEIRA. Mística e filosofia no Ocidente: principais tipos e tendências. *Revista Rhema*. Pg. 22.

⁶⁸ José FERRATER MORA. *Diccionario de Filosofia*. Verbete: Mística. Tomo II. Pg. 208.

Um ponto igualmente crucial levantado pela mística é o caráter singular da classe de experiência que ela representa. Autores como Rudolf Otto e William James⁶⁹ elaboraram minuciosas definições a partir de suas investigações empíricas e históricas, concluindo que a experiência mística exige, mesmo para a sua mera compreensão segundo os relatos dos iniciados, de uma faculdade altamente desenvolvida para este tipo de fenômeno. Esperar de um materialista que ele acolha o relato místico e o aceite como válido, tão válido quanto a experiência física, é tão somente uma impropriedade, pois a sua constituição e mesmo as suas preferências não o capacitam a apreciar a perspectiva mística. Como regra geral, o materialista não apenas não vivenciou a experiência mística, como a considera impossível.

Ainda assim, como é normal em relação à empiria, qualquer pessoa se sente no direito de avaliar e emitir juízos sobre a religião e seu campo de experiência. Tratando-se de uma fenomenologia estritamente subjetiva, a mística é tão melindrosa quanto a experiência estética, em que o juízo de um leigo francamente desinteressado não importa, ou à experiência da vontade, segundo a qual se deve inquirir aos atletas, militares, monges e todo tipo de ascetas reconhecidos, nunca aos comodistas. Por razões de ordem ideológica, entretanto, as pessoas tendem a ter opiniões bem formadas em matéria de religião (ou a falta dela), de modo que o ignorante acerca da experiência mística julga-se no direito de negá-la ou dizer-se suficientemente instruído no assunto, enquanto o mesmo geralmente não acontece ou não é admitido quando o leigo em arte quer julgar uma obra, ou quando o sedentário deseja falar sobre disciplina. O caráter prático da religião, por causa de sua própria abrangência também no campo teórico, é frequentemente ignorado, e este é o motivo pelo qual os tratados sobre fenomenologia da religião começam com exemplos e alertas semelhantes aos que aqui fazemos.

Sintetizando estas percepções em categorias, fenomenólogos da religião como James concluem que a experiência mística é caracterizada por: *inefabildade*, pois todos que a experimentam afirmam ser impossível expressar suficientemente o seu conteúdo. *Qualidade noética*, porque possui sempre um atestado de verdade por parte da consciência, e todas as vezes este atestado é mais gritante do que a experiência sensorial. *Transitoriedade*, porque o estado iluminativo não pode sustentar longamente a guerra contra a nossa condição material. *Passividade*, pois, “se bem a aproximação de estados místicos seja facilitada por operações voluntárias preliminares... o místico tem a impressão de que a sua própria vontade está adormecida e, às vezes, de que ele está sendo agarrado e seguro por uma força superior.”⁷⁰ E

⁶⁹ Respectivamente *O Sagrado* e *As Variedades da Experiência Religiosa*.

⁷⁰ William JAMES. *As Variedades da Experiência Religiosa*. Pg. 237-238.

na sequência deste argumento exemplifica poeticamente o que a consciência mística deve significar para a existência humana: “A face externa da natureza não precisa alterar-se (nem tudo o que entendemos por leis naturais), mas altera-se-lhe os significados para nós. Estava morta e está viva outra vez. É como a diferença entre olhar para uma pessoa sem amor e olhar para a mesma pessoa com amor.”⁷¹ É um bom exemplo de como a mística, que é a experiência do Sagrado, não altera nada daquilo em que o materialista acredita, e, mesmo assim, faz toda a diferença.

O fato de a metafísica e teologia de Böhme conviverem com uma mística pode, segundo nossas disposições, comprometer o seu valor como tais. Imperativo, portanto, pontuar o papel da mística enquanto tal e as exóticas peculiaridades da mística de Böhme, para que nossos preconceitos culturais adquiridos não a prejudiquem como esotérica ou hermética.

Em termos muito gerais, de acordo com Klaus Ebert, “A experiência mística culmina numa vivência de unidade com Deus.”⁷² Para este autor, tal experiência concentra-se sempre num foco, temporal e espacial, pelo que a chamamos experiência e não *a priori* ou disposição religiosa, etc. Também conforme Ebert, “Imprescindível para o processo de unificação é a mudança substancial da consciência. Consistindo sempre num afastamento do mundo material e um voltar-se para dentro, para a espiritualidade.”⁷³

Nada de essencialmente distinto, portanto, do recolhimento e da *vita contemplativa*, proposta por Platão, pelos estóicos e primeiros cristãos, visto que além do plano abstrato das ideias, todos pregavam alguma espécie de ascese ética. Até certo ponto, mística é o resultado desta ascese.

Este simples e primitivo significado já não parece ser possível na teologia luterana. “É muito complicado falar de mística em Lutero. A radical distinção entre o homem e Deus não permite qualquer espécie de conhecimento adequado acerca do divino. E a possibilidade de uma *unio mystica* é tida como autoengano.”⁷⁴ A exclusividade da revelação pertence à Bíblia (*sola scriptura*) e a nada ou ninguém mais. Isto, embora Lutero permita ainda o sentimento místico, desautoriza uma mística com pretensões epistemológicas. Em certo sentido, para usar uma linguagem posterior, Lutero proibia a intuição intelectual.

Naturalmente o luteranismo jamais se resumiu à doutrina de Lutero, e desde o princípio houve entre os seus seguidores e colaboradores indivíduos de ânimo mais exaltado

⁷¹ Ibid. Pg. 293.

⁷² Klaus EBERT. *Protestantische Mystik. Von Martin Luther bis Friedrich D. Schleiermacher*. Pg. 43

⁷³ Idem.

⁷⁴ Ibid. Pg. 51-52.

(para o bem ou para o mal) bem como outros com mais veia e gosto pelo racionalismo. Neste sentido seu professor e colega Andreas Karlstadt pode ser contado entre um dos reformistas mais inclinados à mística. Ele afirma que a revelação bíblica não renova o homem por tocá-lo os ouvidos, mas por tocar o coração, a alma e o espírito. Nós nos reformamos porque *sentimos* a Bíblia, e este é um conhecimento *simile simile*.

Em clima psíquico semelhante, Thomas Müntzer, espírito mais sensível e introspectivo que o dos colegas Lutero e Karlstadt, considera que as visões ou sonhos místicos deveriam ser considerados, ao lado da Bíblia, fontes de revelação.⁷⁵

No desenvolvimento desta abertura para a mística protestante surge uma mística barroca impregnada de sensualismo e lirismo. Num sentido essencial ela permanece luterana, a união mística não se realiza completamente como no ambiente católico. A *unio* latina é moderada pela consciência de abismo entre a criatura e o infinito, e a mística permite ainda uma radical transformação qualitativa, o renascimento (*Wiedergeburt*). Existe ainda, mesmo na elevação, um profundo mistério, uma distância incompreensível entre Deus e a criatura. O estado de criatura não pode ser superado. Entretanto, este luteranismo remanescente é um fio tênue no qual pouco se identifica das obras básicas de Lutero. Pelos efeitos que o erotismo⁷⁶ e a estética religiosa de Weigel, Böhme e Valentin Andreae causaram na filosofia alemã posterior pode-se confirmar que estabeleceram uma alternativa à concepção inicial de um protestantismo avesso à razão e à sensibilidade.

Jacob Böhme deu um importante impulso na filosofia, especialmente para a religião da natureza e a filosofia da linguagem. Schelling, Hegel, Bloch e Wittgenstein se relacionam fortemente com este pensador. Na filosofia da religião ele influenciou as obras de Schleiermacher, Tillich e Jaspers. Para ele é fora de dúvida que tanto a experiência espiritual interior quanto a experiência natural exterior, conduzem da mesma maneira à contemplação de Deus.⁷⁷

A mística de Böhme é um tratado especulativo sobre um elemento imponderável, a vontade, não um dizer assistemático e obscuro sobre algo desconhecido. Naturalmente que não se trata também de uma filosofia crítica, pois o conhecimento da vontade divina é dado por revelação imediata que, embora universalmente acessível, nem sempre está concretamente presente em todos os indivíduos. O ar de mistério desta filosofia provém da incapacidade de

⁷⁵ Ibid. Pg. 56-58.

⁷⁶ Sobre tudo quanto ao *eros* místico veja-se: Luís H. DREHER e Ednilson T. de OLIVEIRA. Mística e filosofia no Ocidente: principais tipos e tendências. *Revista Rhema*. Pg. 40-42.

⁷⁷ Klaus EBERT. *Protestantische Mystik. Von Martin Luther bis Friedrich D. Schleiermacher*. Pg. 70.

conceituar a vontade, mas esta conceituação é sempre perseguida por Böhme até os limites da cognoscibilidade. À semelhança de Hegel ele compreende que o conceito é uma tentativa de agarrar algo fugidio, que a *coisa-em-si* só revela parte de seu ser, e mesmo assim somente aos que se esforçam para chegar ao fim de um processo dialético que se dá no tempo. Entretanto, se ela só se permite conceituar vagamente, ela pode ser intuída imediatamente em toda a sua incondicionalidade. Como Pascal ou Rousseau, Böhme fala de algo indescritível, mas perfeitamente palpável para o homem, e a sua não é uma mística do mistério absoluto, senão uma mística da mediação entre mistério e conhecimento, onde ambos têm pesos iguais.

Com Böhme a mística interioriza-se e humaniza-se ao extremo. Sem perder o caráter de mistério, ou a sua incognoscibilidade, ela se põe à disposição humana como uma empresa absolutamente realizável. Na sequência de seus seguidores, como Leibniz (em parte), Goethe e o Idealismo, a vontade torna-se a matéria-prima do mundo, o intelecto é a ordem que estrutura esta vontade em inúmeras formas e assim a mística assume o duplo papel de reconhecimento da *assinatura* de Deus em tudo (processo intelectual idealista) e escolha pelo essencial, liberdade de ser real (processo voluntarista místico).

A partir desta perspectiva, a metafísica de Böhme está indissociavelmente ligada à sua mística, que praticamente equivale ou se permite sistematizar numa psicologia (em sentido lato). Sem a introspecção e a investigação empírica da vontade como fenômeno, não lhe seria possível elaborar uma filosofia voluntarista, a não ser partindo-se da pressuposição teórica da vontade e da liberdade para fins morais. Não é este o interesse de nosso autor. Ele quer uma explicação filosófica para os fatos que já tinha em mãos, através de suas revelações, e de sua experiência de ascese mística, e não um sistema teórico coerente. As referências à vontade, portanto, não são jamais postulativas; são *descritivas*.

Mas isso deves saber, que no regimento da tua alma tu és o senhor de ti mesmo; não se levanta nenhum fogo a partir do círculo do teu corpo e espírito, tu o despertas por ti mesmo. Verdadeiro é isto, todos os teus espíritos fluem para ti e se elevam de ti; e na liberdade um espírito tem mais força em ti do que outros.

Se uma fonte do espírito se eleva, isto não está oculto à alma: Ela pode imediatamente acordar as outras fontes do espírito, que se opõem ao fogo insurgente, e podem apagá-lo.⁷⁸

A constatação de muitas “fontes do espírito”, subitamente despertas pelo fluxo contínuo do *fogo*, forma a base da fenomenologia da vontade. Este fluxo não é caótico, e

⁷⁸ Jakob BÖHME. *Aurora*. S. J. B. Pg. 156-157.

deriva diretamente da liberdade do indivíduo, embora ele não se aperceba e não se conscientize de que as muitas inclinações de sua alma são todas voluntárias, porque não atingiu ainda a profundidade da observação destes movimentos. Na precisa elaboração de Bornkamm: “ele (Böhme) entende cada sensação, não como receptividade, mas como produtividade, assim cada sensação é uma ação, e na verdade uma forma ou modo especial de ação (a do espírito).”⁷⁹ Ora, a mística voluntarista, enquanto autoinvestigação, é um estudo ou uma ciência do comportamento, e não da sensibilidade. A sua realização é o comportamento santificado, não a mera percepção ou iluminação. Nisto ela se diferencia radicalmente da mística contemplativa, passiva.

Esta ciência é legitimamente espiritual, porque faz a ponte entre o intelecto e a vontade, entre o mundo do conceito e da forma, por um lado, e a força pura e incondicionada, de outro.

O indivíduo espiritual, ou seja, aquele que tem sua vontade livre sob orientação do intelecto, é sempre em alguma medida um gênio, pois cria a partir de si mesmo, de modo que seu ato e produto não estão na esfera do automatismo mecânico, e se revelam como *sui generis*, individuais, pessoais. Este ato espiritual acrescenta no mundo a ação de uma vontade livre intelectualizada, na condição, portanto, de *causa sui*, instaurando uma “novidade” no mundo. O intelecto em si é uma abstração, ausente de significado, a vontade em si é ausente de foco, de direcionamento construtivo. Na completude da força com a ordenação, o intelecto resgata a vontade de sua ação cega no automatismo, e a diviniza na liberdade. “Pois cada homem é livre, e é como um Deus de si mesmo, ele bem pode converter-se nesta vida em fúria ou luz...”⁸⁰

Esta moral voluntarista não se assemelha, senão por alguns traços, àquela moral dos racionalistas, onde a interface entre vontade e intelecto é compreendida exclusivamente do ponto de vista do segundo. No primeiro caso a moral está fortemente imbricada no fundamento metafísico do mundo, como força organizada; já no segundo, a ideia de vontade está quase em contradição com a razão, e aquela precisa ser domada por esta. Na perspectiva dos místicos falar do incondicionado é uma necessidade impreterível, se o objetivo é uma revelação da estrutura natural da moralidade.

Os filósofos do sentimento e da interioridade, místicos e românticos, revelaram em suas filosofias o caráter voluntarista, emotivo e propriamente espiritual da liberdade. Sem isso a moral é uma prescrição teórica, talvez convincente do ponto de vista social, mas jamais

⁷⁹ Heinrich BORNKAMM. *Luther und Böhme*. Pg. 32.

⁸⁰ Jakob BÖHME. *Aurora*. S. J. B. Pg. 164.

fundamentada. Disto estão cientes todos os místicos: “Alguém pode saber o que é Deus, e como se deve servi-Lo, mas se não se puder ser trazido por esta ciência da ira para o amor de Deus, e derrotar o diabo; se não se fizer isto, então estes não são melhores que aqueles que nada sabem... Aquele ao contrário, que serve a Deus sem saber, está já no amor de Deus.”⁸¹

O voluntarismo é essencialmente ativo. O seu *pathos* místico é a vontade que move o Universo e a moral humana. Os filósofos herdeiros da tradição mística voluntarista (como os idealistas) investigaram à exaustão o processo pelo qual a predisposição da vontade no caráter pode redirecionar-se pela educação. Concluíram que mesmo sendo a vontade o fundamento, sua essência livre faz com que seja consistente uma mudança estimulada pelo juízo.

Böhme deparou-se com o mesmo problema ao tentar fundir a teologia de Lutero e a sua intuição de liberdade neoplatônica. Ele podia fazê-lo por estar de posse do incondicionado, de ter optado pela *experiência da vontade* ao invés da mera especulação sobre ela, e com isso abriu caminho para a revolução metafísica do Idealismo alemão e da posterior metafísica da subjetividade, com sua afirmação peremptória do sujeito da ação.

Erasmus, Descartes, Malebranche e diversos outros também observaram que a liberdade implica algum grau de experimentação ou intuição direta da vontade como livre, embora estivessem todos mais preocupados com suas consequências e não se detiveram por mais tempo nesta experiência do que o necessário para assumi-la como pressuposto libertário. Assim Böhme estabelece pioneiramente pela sua investigação psicológica que a natureza humana, como a divina, se configura em três princípios essenciais, ou tríplice aspecto da vontade.

A vontade trina de Böhme é na verdade uma única vontade, assim como Deus e a natureza são trinos, cada qual em sua unidade. Esta trindade é, portanto, teológica, na medida em que provém da necessidade da teodiceia, cosmológica, porque deriva também dos elementos que compõem o microcosmo humano e sua relação com o macrocosmo, e filosófica/ética, porque justifica a dualidade de caráter e a primazia da liberdade na moral.

Retornando, pois, ao tríplice aspecto da vontade, sói ressaltar a dualidade inicial produzida no homem pela sua dupla natureza divino-terrena.

Assim vivo eu em minha carne, no espírito deste mundo, e minha carne serve ao espírito do mundo, e minha alma serve a Deus; minha carne nasceu deste mundo, e tem sua religião nas estrelas e nos elementos, que moram nele e tem poder sobre o corpo, e minha alma foi renascida em Deus e vive em Deus.

⁸¹ Ibid. Pg. 184.

Pois a lei oculta da eterna natureza está escondida na natureza da manada (instinto), e é uma grande prisão, e comanda o mal da alma corpórea.

E assim o homem paira entre bem e mal, e tem o seu inimigo em si mesmo, não só fora de si, o que faz o diabo forte contra ele, e capaz de o tentar de todas as maneiras... por isso as crianças de Deus são carregadores de cruz nesta vida.⁸²

A este dualismo teológico acrescenta-se o dom superior, a síntese e superação da oposição entre bem e mal, a vontade livre, o livre-arbítrio que é o “centro da vontade”:

Então o homem é movido e sustentado por duas vontades, mas nele reside o centro, e ele tem a balança entre as duas vontades, como o mencionado, que o recupera para o reino de Deus, e cada prato é um agente, que faz *conforme a alma permite*. Então a alma está no centro da balança, os sentidos são os anjos, que vão de um prato ao outro, e um prato é o reino da maldade e da fúria, o outro é o renascimento na força de Deus para os céus.⁸³ [Grifo nosso]

E também nesta passagem que complementa a obra sobre os *Três princípios da essência divina*.

Vê homem, como és mundano e por isso mesmo celestial, em uma pessoa misturados, e carregas a imagem do mundano e também do celestial em uma pessoa: e então tu és de fonte maligna, e carregas a imagem do inferno em ti, que brota da fúria de Deus... Mas Jesus Cristo te devolveu ao centro, e te pôs de novo na posse do fio da balança... Agora tu colocas os teus sentidos no prato que te apraz, teu corpo é um campo, tua alma é o semeador, e os três princípios da essência de Deus são as sementes. O que tua alma semeia, cresce no teu corpo, e a colheita é tua.⁸⁴

A revelação de que Jesus nos põe no centro, representando o despertar da consciência divina do homem, equivale a de Plotino, de que a alma deve buscar em si mesma um centro de onde pode enxergar a sua unidade com Deus.

Quando a Alma chega a conhecer a si mesma, vê que seu movimento não se dá em linha reta (exceto quando ela sofre uma ruptura), mas que o movimento conforme a

⁸² Jakob BÖHME. *Die drei Prinzipien göttlichen Wesens*. S. J. B. Pg. 219-221. Obs: O comentário entre parênteses é meu.

⁸³ Ibid. Pg. 226.

⁸⁴ Ibid. S. J. B. Pg. 227. Obs: Os três princípios da essência divina seriam Deus, Natureza e Homem. Mas estes nomes são apenas arquetípicos, pois na realidade cada elemento da natureza é uma manifestação objetiva de uma daquelas potências ideais, na linguagem figurativa da alquimia, conforme veremos mais tarde: Enxofre (o poder divino), mercúrio (o poder das trevas, a queda) e sal (o princípio da elevação e superação do mal pelo bem).

sua natureza é como um círculo ao redor de algo _ não de algo exterior, mas de um centro a partir do qual provém o círculo. Então, essa Alma se moverá ao redor desse centro do qual ela provém e dependerá dele, dirigindo-se para esse centro para o qual todas as almas deveriam se dirigir, mas para o qual só as almas dos deuses se dirigem de maneira contínua. É justamente por se dirigirem para este centro que elas são deuses, e o que coincide com este centro é Deus.⁸⁵

Esta é, aliás, uma temática que se repete na tradição da psicologia mística de Platão e seus seguidores, bem como de diversos místicos cristãos.

A dialética entre os opostos toma aqui o vulto de uma constelação moral. A mesma necessidade metafísica que criou o princípio das trevas, dando origem ao Universo, criou no reino da natureza uma balança, um fio de navalha para as suas criaturas. Mas à semelhança da criatura, *imago Dei*, para com o Criador é maior que toda a necessidade formal de separação, e por isso o homem está na posse de uma liberdade absoluta na escolha entre o bem e o mal. Se um bem e um mal constitutivos são *necessários*, se esta eterna luta entre a impulsão para o Céu e a atração para a Terra são essenciais à economia da natureza, a liberdade da vontade interior, incondicionada, é o extraordinário, o divino no homem. O monismo da liberdade tem de apresentar-se como um dualismo em face da dicotomia do mundo.

A moral deriva do conflito metafísico entre luz e trevas. Conflito próprio e insuperável, porque em seu fundamento reside a separação e o contraste que permite todo o existente. Assim Deus não pode estar mais em um homem do que em outro, ou mais no homem do que na pedra. Não há o que se chamava antes de eleição da graça, na acepção que deram ao termo; a graça está já em todos na forma de uma parte de luz constituinte, e no poder divino, voluntariamente evocado, que permite ao homem eleger-se ou condenar-se.⁸⁶ O espírito tem este fio da balança em si, esta liberdade original que lhe permite eleger o seu destino. Existem, portanto, três vontades no homem. Aquela original que o inclina ao bem, o gosto pelo divino; aquela secundária, terrena, que o inclina ao próprio estado de criatura; e aquele fogo da alma que é a vontade propriamente individual, espiritual, e que elege livremente todas as ações humanas de conformidade com a inclinação para a luz ou para as trevas.

Pois a vontade quer ser livre e não pode ser livre, já que ela deve ir contra si mesma, saída das trevas. Assim resta treva na vontade mais profunda, e na vontade que volta sobre si mesma na forma de luz. É preciso entender que este mundo foi

⁸⁵ PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. Pg. 136.

⁸⁶ Isto segundo a concepção expressa por Erasmo e tomada de Pelágio e Duns Scotus. Ernst WINTER. *Erasmus and Luther*. Pg. 21-23.

feito a partir da vontade das trevas, e o ponto de partida da vontade em si mesma é Deus, e a saída de Deus é espírito, que vislumbrou-se na vontade sombria, e o olhar era a essência, e o *vulcanus* era a roda da alma, a se dividir em sete formas...⁸⁷

Vulcanus aqui é certamente outro nome para o terceiro e superior aspecto vontade. Precisamente é o nome mais exato, visto que nem a vontade original, boa e pura, nem a vontade secundária da matéria são decisivas, correspondendo antes à natureza constitutiva do homem. Por outras palavras, são os opostos necessários à dialética que chamamos de vida, e sua função termina aí. Sem a terceira espécie de vontade, que é a vontade em sentido próprio, o homem seria uma besta de carga, conforme a concepção de Lutero⁸⁸, cavalgada ora pelo Diabo, ora por Deus. Só havendo, portanto, as duas fontes da *vontade cosmológica*, haveria um determinismo regulado pela ocasional predominância de um ou outro princípio. Sendo Böhme um defensor da liberdade, estabeleceu como que uma *vontade existencial*, reguladora da dicotomia entre os dois princípios cosmológicos anteriores.

Esta vontade existencial, este poder de escolha do indivíduo, o seu livre-arbítrio, a sua divindade, recebe diversos nomes mais ou menos apropriados em filosofias e tradições religiosas distintas. Böhme mesmo tem preferência pelas metáforas do fogo, do relâmpago, do vulcão, porque simbolizam a força e a pujança, a energia incondicionada e insuperável do espírito. É por isso que tanto no Velho quanto no Novo Testamento os judeus, como em outras matrizes religiosas, abundam as referências ao *fogo do espírito* como o maior estágio de aprofundamento nos mistérios e na perfeição de conduta do fiel, propiciando-lhe o contato com o divino mesmo, na forma de um êxtase quase sempre simbolizado por fogo e luz (vontade e razão).

O fogo e o Espírito Santo, conforme nossa opinião, se confundem numa infinidade de passagens da obra de Böhme. E o que é para o místico de Görlitz o Espírito Santo? Esqueça-se toda a dogmática, todas as complicações teológicas, que Böhme ignora ou despreza, pois a terceira pessoa da trindade é uma fase do processo denominado Deus. Por detrás de todo aparato simbólico, que não faz mais que ocultar e perverter o seu puro significado original, o Espírito Santo não é mais do que a sua proposição nominal deixa transparecer: Espírito Santo. Espírito na acepção que demos à palavra: Uma vontade livre, uma vontade organizada e intelectualizada para a *criação*. Santo: moralmente excelente. Concluimos que, para Böhme, estar tomado do Espírito Santo é estar tomado de vontade santa e criadora.

⁸⁷ Jakob BÖHME. *Die drei Prinzipien göttlichen Wesens*. S. J. B. Pg. 234.

⁸⁸ Ernst WINTER. *Erasmus and Luther*. Pg. 97. .

A partir das marcações desenvolve-se, cada vez mais filosoficamente, a síntese entre presciência divina e livre-arbítrio humano. Na formulação cosmológica, onde o homem estaria dominado pela sua natureza dada, o determinismo se casaria perfeitamente ao princípio da presciência divina. Na liberdade, entretanto, a supremacia divina fica como que ameaçada novamente na ordem do conhecimento.

A solução de Böhme é apontar reiteradamente para aquela unidade dos contrários que faz da diversidade uma unidade de princípio. Então, como criatura, o homem é determinado pelas vontades naturais do bem e do mal, que o inclinam para um ou outro lado, mas o homem não é só criatura, assim como a criação não está ausente de Deus. Neste sentido só poderia haver uma resposta dialética, que em alguma medida preserve a individualidade humana, para fins de manutenção do livre-arbítrio, e da presença de Deus nele, para que haja presciência sem invasão da consciência do indivíduo. A resposta é uma coincidência entre os opostos do monismo de princípio e o dualismo de fato, caracterizando classicamente um panenteísmo, conforme desdobraremos adiante, pois Böhme sustenta-a na própria dialética que criou para justificar também o mal. Deus está presente no homem na medida em que este é infinito, e o homem é infinito exatamente pela sua vontade, e por nenhum outro de seus atributos e faculdade.

Com a constatação da incondicionalidade da vontade alcançamos a perigosa fronteira do indiferentismo. Se em um prato da balança temos os determinismos à moda de Lutero ou Espinosa (um por prioridade da liberdade divina, o outro por prioridade do princípio de causa), no outro defrontamo-nos com o problema de Buridan, na figura de seu asno cuja liberdade consiste em escolher entre dois feixes de alfafa a distâncias iguais. Sendo incapaz de diferenciar a melhor opção, e não sendo determinado por outras causas além da própria liberdade, o asno morreria de fome.⁸⁹ O extremismo indiferentista, projetado para assegurar a absolutidade do livre-arbítrio, acaba por esvaziar toda a significação moral do mundo, o que Böhme evidentemente não quer. O conflito dialético universal tem um propósito moral, e precisa contrapor-se à uma forma de humanismo comum desde o Renascimento, e que se tornou lugar comum na atualidade, a qual constitui um relativismo da orientação e do sentido da vida. A vontade divina não é a anulação da inclinação para o bem no indiferentismo; é livre escolha do homem pelo bem.

Bornkamm explica a solução de Böhme da seguinte maneira “Ele não toma o homem como criatura, mas como um ser acessório, e pelo processo do tornar-se, reconduz a unidade imediata com seu ponto de partida. O homem não é só criatura, ele também é, pela força de

⁸⁹ José FERRATER MORA. *Diccionario de Filosofia*. Verbete: Albedrío (Libre). Tomo I. Pg. 62

sua origem, um não criado, eterno, cada perspectiva de decisão livre está contida na sua parte de infinito.”⁹⁰ Neste ponto a contradição é superada. A liberdade da alma é uma parte da onipotência divina, é a vontade de Deus atuando a distância, tendo o homem como centro, sem que seja ainda uma vontade de criatura, pois é incondicionada.

Sobre a sutil linha divisória que separa Böhme duplamente de Lutero e do neoplatonismo, e que com isso o torna uma síntese e uma superação de ambos, está o conceito abrangente de divindade humana como um composto entre a exaltação luterana de Deus e a exaltação neoplatônica do homem. O homem é divino porque o espírito de Deus vive nele e através dele. Este estado não é o de uma graça inteiramente passiva, mas que deve ser alcançada por fé, estudo e esforço no domínio da vontade animal e fortalecimento da vontade divina. “Para Böhme a fé é consequentemente o mais profundo ato da vontade, embora ninguém deva acreditar somente nas próprias forças. Se eu tenho de acreditar no espírito, no desejo e na vontade de Cristo, tenho que acreditar também no meu desejo e na minha vontade.”⁹¹

O mistério que revela este poder da vontade livre de ser, ao mesmo tempo, individual e divina, é o *mysterium magnum*, a fonte da mística. E é por isso que na diversa arquitetura cósmica o homem é, mais que nas demais formas insipientes da matéria, plantas e animais, o espelho de Deus, a autorevelação do Criador no íntimo da criatura.⁹²

Faz também parte do *mysterium magnum* a dupla natureza do homem, espiritual e mundana, o que vagamente corresponde à concepção neoplatônica e luterana de homem, respectivamente. “A liberdade fora da Natureza, e a fixidez na Natureza... E isto vos é dado compreender, que esta liberdade fora da Natureza é Deus-Pai, e a natureza é nascida dele, e sendo ele onipotente sobre a natureza, assim como a alma humana é onipotente sobre os sentidos.”⁹³ Com isto está claro que a natureza é algo distinto de Deus, ainda que continue em suas mãos. Similarmente a alma e o corpo humanos são reciprocamente alienígenas, ainda que a primeira impere sobre a segunda, a liberdade sobre a necessidade. E quando isso não acontece o homem deixa de ser divino e permanece como mero ser natural, à semelhança dos animais e de todos os demais criados, um ser inteiramente submetido aos determinismos da natureza. Nisto Böhme somente difere de Lutero pelo fato de que é pelo esforço que o homem pode arrancar-se do seu estado natural e recuperar a ascendência espiritual sobre a condição corporal.

⁹⁰ Heinrich BORNKAMM. *Luther und Böhme*. Pg. 45.

⁹¹ Hans Lassen MARTENSEN. *Jacob Boehme: His Life and Teaching, or Studies on Theosophy*. Pg. 285.

⁹² M. Émile BOUTROUX. *Études D’Histoire de la Philosophie*. Pg. 230-233.

⁹³ Jakob BÖHME. *Vom dreifachen Leben des Menschen*. S. J. B. Pg. 235

Deus não apoia a escolha pelo mal, embora a permita. Ele formulou a natureza de tal forma que o espírito se angustia e padece enquanto entrega-se ao determinismo natural. Enquanto que no ato de voltar-se para a vida espiritual, Deus colocou o sublime sentimento de liberdade e elevação.

Deus é responsável pelo mal, na medida em que o criou como *mecanismo* para a correção da preguiça e da ignorância humana.⁹⁴ Isto não faz dele, contudo, o seu responsável *de fato*, na medida em que o mal só nos acomete quando o “Deus da ira” que não está em Deus mesmo, e sim nas leis do mundo, pune os homens pelos males naturais, ou quando o homem escolhe seguir não à vontade divina que há nele, preferindo a vontade da fúria. Portanto, o mal só se apresenta quando o homem desperta a fúria da natureza, o Deus da ira, ou quando é ele mesmo a fonte do mal. Em ambos os casos trata-se, na verdade, de uma correção de Deus para os desvios humanos, de modo que, no comentário de Bornkamm: “Deus não é nem além do bem e do mal, como o não-fundamento (referência a Eckhart), nem é dotado de duas vontades distintas, uma amorosa e outra irascível... como o Deus revelado no sistema posterior (de Lutero), mas ele é, ao contrário, o puro bem. Até o mal potencial é Nele *gentil e carinhoso*.”⁹⁵

A desarmonia que permite o mal é uma concessão da vontade divina para que o homem pudesse desfrutar do melhor da divindade: a liberdade, e integrar assim o melhor da natureza divina numa harmonia mais completa.

O homem pode sempre, e por quanto tempo quiser, ter a sua vontade só para si, pois que Deus lha deu pela eternidade como a maior dádiva. E se o homem a entrega espontaneamente a Deus, então entra com Ele na bem-aventurança da união. Para que os seres não fiquem parados, procedendo logo a esta escolha, Deus os “incentiva” com o mal, para os que usam a liberdade contra os outros seres, e com o bem, para os que usam-na para a elevação do mundo. A experiência e a reflexão acabam por sugerir ao homem uma *preferência* pelo bem. A vontade permanece incondicionada, embora a razão lhe aponte cada vez mais o caminho correto para o fim do sofrimento. Tal tendência é, contudo, anulada pela ausência de força executiva (vontade), o que faz da razão, com toda a sua excelência, uma casca vazia. Por outro lado, contribuem para a miséria humana a condição de finitude que sempre lhe condiciona e comumente frustra a vontade e a intuição produzida por esta finitude de que as forças humanas não bastam para uma eleição conclusiva pelo bem. Nem

⁹⁴ “Se não houvesse diabo, seríamos fracos, preguiçosos e indolentes”: Heinrich BORNKAMM. *Luther und Böhme*. Pg. 152.

⁹⁵ *Ibid.* Pg.54.

determinismo nem indiferentismo. A ordenação do mundo sugere o bem, mas não o obriga; permite o mal, mas não lhe é indiferente.

Uma visão de mundo próxima desta é desenvolvida quase ao mesmo tempo na França por Pascal, que é por excelência o filósofo místico da Modernidade. Conforme a doutrina deste, não se deve dispensar a razão ou confiar tudo a ela. Razão e sentimento são duas naturezas distintas, conquanto intrínsecas do conhecimento, e nem o Deus dos filósofos nem a mística irracionalista podem conduzir o homem ao seu verdadeiro papel na natureza. Ao Deus dos filósofos falta o aspecto consolador e amoroso, somente revelado por Jesus Cristo, pois Deus é mais objeto da vontade que do intelecto, ao ceticismo falta vida verdadeira da vontade, a consciência da dignidade humana e a consciência de que a razão deve subjugar-se ao seu Criador. Não obstante, a razão é um dos atributos com o qual o homem atinge esta concepção, e não deve ser diminuída deste papel.⁹⁶

O dualismo da dialética do mundo é tão somente a contradição entre a vontade divina e a contra-vontade, e o mal que daí advém é preferível à morte, ou seja, à ausência de vontade.

Também aqui há uma diferença importantíssima e gritante entre Lutero e Böhme. Conforme o artigo de Arlene Miller, *As Teologias de Lutero e Böhme à luz de seus comentários sobre o Gênese*, o primeiro considera Adão e Satã iguais. Ambos optaram por desobedecer a Deus e se perderam. Para Böhme só Satã é negativo, porque ele quer colocar-se no lugar de Deus e ser o primeiro. Adão sofre uma queda positiva, porque se afasta da inocência em Deus para a mundanidade, e assim torna-se indivíduo. A queda de Satã era opcional e lamentável, a queda de Adão era inevitável resultado da separação da vontade da criatura daquela do Criador.⁹⁷

Cabe aos homens trazerem Deus para o mundo natural, libertando-se de seus condicionamentos automáticos e ascendendo à divindade, à condição de forças livres e produtivas, não apenas porque é a vontade Dele, mas porque é a vontade dos próprios homens. “Vontade não é outra coisa que unificar a tua vontade com a vontade de Deus, e tomar para ti a palavra e a força de Deus em tua própria vontade...”⁹⁸

A vontade da natureza precisa ser dual porque, quando Deus a criou como algo alheio a si, teve de atribuir-lhe algo de particular, que a fez parcialmente trevosa. Nem por isso deixa ela de guardar a ânsia pelo divino, pois toda a obra guarda a marca do autor, e a natureza se

⁹⁶ Thomas M. LENNON. Theology and the God of the philosophers. In: *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. Ed. Steven NADLER. Pg. 295-296.

⁹⁷ Arlene A. MILLER. *The Theologies of Luther and Boehme in the Light of Their Genesis Commentaries*. Pg. 274.

⁹⁸ Jakob BÖHME. *Mysterium Magnum*. S. J. B. Pg. 366.

manteve, e deveria se manter como o reflexo da vontade de Deus. Ora, o reflexo já não é mais a coisa mesma, tem de ser em algo diferente, pior do que o original, mas deste guarda uma perfeita imagem.

O conflito dialético e a progressão da natureza a partir dos fundamentos da essência divina, produz um símile físico-químico deste processo, nas propriedades e reações entre os elementos. Tal concepção corresponde a toda uma alquimia da natureza, onde Böhme identifica o conflito entre elementos voláteis (sulfurosos) e pesados (metais), em sua dupla inclinação para o movimento e a letargia, reciprocamente. Regulando e intermediando estes dois extremos, estariam os sais e cristais, a síntese entre o estímulo da luz e a retração da matéria.⁹⁹

Longe de ser irrelevante ou, conforme pretende a mentalidade vulgar do homem moderno, a alquimia não era uma pseudociência esotérica, mas uma legítima ciência de transição entre natureza e espírito, superada pelo progresso natural e pela divisão das disciplinas, e quase inteiramente absorvida pela química posterior. Tinha uma intuição fundamental que não deve ser desprezada e que muito colaborou para o desenvolvimento da filosofia e do saber geral na época. A intuição de que a solução dos problemas humanos, mesmo os mais existenciais, não poderia ocorrer sem o domínio da natureza na qual ele está imerso.¹⁰⁰ À semelhança da mentalidade moderna, mas sem ser materialista, a alquimia afirma a importância dos processos materiais ao lado e em relação aos processos psíquicos. Hoje renasce na forma de uma medicina e psicologia holísticas.

Por isso Böhme se esforçava sobremaneira para identificar nas propriedades químicas dos elementos, correlatos das leis que regem os fenômenos psíquicos e metafísicos. Ele acreditou encontrar estes correlatos na seguinte ordem: Enxofre é a alma pura e original. Mercúrio, a sombra e a fúria da criatura, a parte decadente da essência de Deus, que não tem como manter-se em igualdade com a fonte divina, mas que representa tudo que é o *minus* da criatura em relação a Deus. Sal é a síntese, o resultado da combinação entre enxofre e mercúrio, ou a vitória da luz sobre o mercúrio, não ignorando o mercúrio, que *não pode ser separado do homem*, mas transsubstanciando-o, apoiando-se na sua negatividade para elevar a alma.

O mercúrio é a parte pesada, trevosa do homem, mas ele cumpre a sua função tanto quanto as demais, pois se não houvesse mercúrio, carne e treva, não haveria criatura alguma, e

⁹⁹ Jakob BÖHME. *Vom dreifachen Leben des Menschen*. S. J. B. Pg. 233-240

¹⁰⁰ Franz von BAADER. *Sämtliche Werke: Vorlesungen und Erläuterungen über J. Böhme's Lehre*. Pg. 153.

se não houvesse criatura não haveria a possibilidade de superação. Esta versão do conceito de negatividade do Idealismo é só um dos muitos elementos em que Böhme foi o seu precursor.

Sal é a bem-aventurança da criatura que supera a condição de servidão ao mercúrio. De sal é feita a realidade das criaturas, porque ele representa a superação do conflito básico numa identidade. A união da alma, enxofre, o princípio do movimento, com mercúrio, a treva, a ausência de liberdade, o peso, formam a matéria conhecida: pedras, água, terra, metais, etc. Resumidamente, enxofre é a criatura celeste, os anjos, mercúrio é a criatura infernal, o diabo, a treva, e sal é o mundo e a humanidade entre o céu e o inferno. Por isso diz o Cristo “Vós sois o sal da terra”,¹⁰¹ visto que o sal é a parte espiritual por excelência. Também através destas analogias alquímicas reflete-se os conceitos de necessidade e ordenação em relação a todos os elementos e seres da Criação. Tudo tem o seu propósito e a sua função na economia física, química, biológica ou psicológica do organismo universal, e o estudo da natureza é o estudo da mente objetivada de Deus. E perpassando todos os elementos está o fogo ou liberdade. Conforme Hermann Schwarz: “Liberdade e unidade, devemos compreender, estão sempre unificados na profundidade do Indeterminado. As três formas da natureza completam-se no fogo da liberdade com uma vida própria: A liberdade para eles é a alma, e eles são o corpo espiritual da liberdade.”¹⁰² Esta expressão bem ao modo do próprio Böhme representa bem o papel do fogo conforme definimos anteriormente. Afinal, vontade ou liberdade é a costura do Universo do autor, enquanto todos os demais elementos constituem o estofa mais ou menos substancial da natureza.

Ainda dentro do jargão alquímico, mas sempre resumindo um conceito metafísico-teológico, é preciso que haja uma substância de ligação entre o espiritual e o material, mesmo no caso da matéria mais sutil, como o enxofre. Isso porque todo o material está associado ao princípio das trevas, e, portanto, apartado do espiritual. Assim a sabedoria de deus, no plano do espírito, atua sobre a matéria através de uma *Tintura*, ou energia específica que comunica a vida, exclusiva do espírito, aos elementos materiais. Na linguagem de Böhme: “A tintura é a causa da visão e da vida das criaturas. Mas sua forma não é uma e mesma para todas as coisas; não é na besta o que é no homem; e também difere nas pedras e ervas. Embora esteja em todas as coisas, em umas é forte, e em outras é fraca. Sem ela não existe conexão entre espírito e matéria, e a erva não pode crescer ou a flor desabrochar.”¹⁰³

¹⁰¹ MATEUS. 5: 13.

¹⁰² Hermann SCHWARZ. *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie*. Pg. 564.

¹⁰³ Jakob BÖHME. *Concerning The Three Principles of The Divine Essence*. Cap. 12. v.25, Cap. 13. v. 24-28.

O conceito de Tintura é importante porque, sendo formulado por Paracelso com fins estritamente mágicos, foi transposto para a teologia com Böhme, e alcançou destaque na ciência de Goethe. Por fim, é este o conceito que de certa forma entrou na Homeopatia de Hanemann e nas teorias do magnetismo animal que originaram tanto o mesmerismo quanto a hipnose. Interessa-nos especificamente a entrada do conceito em Goethe, conforme Gernot Böhme¹⁰⁴ nos apresenta em seu seminário sobre *A filosofia no Fausto de Goethe*.¹⁰⁵

Em outras palavras, a natureza divide o ser, mas a liberdade o mantém unido. A divisão da natureza produz a razão (comparativa), o princípio espiritual conserva a liberdade (produtiva). Se o fogo da criatividade, da produtividade, se mantém uno, mesmo após a separação de sua forma e circunstância nos entes, tanto melhor para o universo que esta cisão tenha produzido uma multiplicidade de formas criativas e produtivas. A liberdade pode mais estando multiplicada do que concentrada num único agente. Evidente que não pode mais em grandeza, porque o uno original não é diminuído nem aumentado pela divisão, mas certamente pode muito mais em variedade e diversidade.

Convém, entretanto, que, para que a diversidade não produza os efeitos colaterais do pecado, que cada homem seja sim um foco individual da liberdade, mas que não deixe de ser também, e sobretudo, um agente da Providência. Só assim a multiplicação da liberdade pode ser efetivamente compreendida como enriquecimento e expansão do ser.

Retornando, portanto, à fenomenologia da vontade, o passo seguinte ao reconhecimento da liberdade como centro da vontade, é a revelação da presença de Deus em nós pela vontade.

Assim está em vós a vontade e a ação, assim conduz o espírito de Deus em si mesmo a vossa vontade, e assim quereis já enxergar o que é Deus... Eu vos declaro fraternalmente, de que não preciseis procurar com tanto empenho... segui apenas o meu conselho e abandonai a vossa árdua procura com a razão, para seguir na vontade de Deus, no espírito de Deus, e lançai fora a razão exterior, então é a vossa vontade a vontade de Deus, e o espírito de Deus que deveis procurar em vós mesmos. E quando achardes a vontade d'Ele, Ele se revelará na vossa vontade, ou seja, em Sua propriedade... pois que Ele é tudo, e quando ele anda, vós o seguis, então vós tereis poder divino: em tudo o que pesquisais então, aí estará Ele, e nada vos será oculto: quero dizer, vereis na Sua luz, e sereis d'Ele.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Professor contemporâneo de Filosofia em Darmstadt. Não confundir com Jakob Böhme

¹⁰⁵ Gernot BÖHME. *Goethes Faust als philosophischer Text*. CD.2 Faixa 14.

¹⁰⁶ Jakob BÖHME. *Vierzig Fragen von der Seele*. S. J. B. Pg. 283.

A vontade não é então uma cópia da essência de Deus no homem, senão a Sua presença efetiva na interioridade do homem. Esta presença divina abre ao homem o poder moral de superar sempre que se esforce a inclinação para o mal, eis a graça, e o poder de penetrar a essência de todos os seres pela intuição da presença da vontade divina em tudo, eis a gnose. De certa forma, embora estejamos aqui no completo voluntarismo, este é um caminho em tudo análogo ao do fideísmo luterano, isto porque apesar das diferenças Böhme conserva a estrutura teológica de Lutero, impregnando seus elementos de voluntarismo. A vontade divinizada pela própria liberação de sua autonomia torna o homem um com Deus, no plano moral e intelectual, porque o homem é então ministro de Deus e O conhece pela presença interna Dele em sua vontade. “Cristo disse: se a vossa fé for do tamanho de um grão de mostarda, então direis a esta montanha, move-te e atira-te ao mar, e ela assim fará. Esta não é uma palavra sem verdade. A vontade, na sua forma mais forte, é fé: Ela forma sua própria forma no espírito... pois o interior é senhor do exterior...”¹⁰⁷

O famoso místico da modernidade, Oetinger, ressalta que o essencial em Böhme é a concepção voluntarista de fé. “A fé não é um convencimento quanto à palavra de Deus, mas um engajamento. Fé é colocar-se a serviço de Jesus Cristo, ela forma a nossa alma com fundamento em Jesus Cristo. Na fé, como em todo o cristianismo, há dois acontecimentos: O desprezo do mundo, e a união com Deus em Cristo.”¹⁰⁸ Concepção pietista que indubitavelmente tem ligação com o voluntarismo de Böhme, já que a dialética entre sujeição e liberdade, quase incompreensível ao pensamento não religioso, se contrapõe às noções simples de liberdade como irresponsabilidade ou sujeição como diminuição da individualidade em favor de Deus. Uma leitura de autores religiosos como Paulo, Agostinho ou Pascal revela que a sujeição, a alegria da alma, é antes a intensificação e ascensão do indivíduo a uma esfera maior, mais livre do que a do claustro egoístico.

Por fim, o conceito que dá fechamento a esta doutrina mística voluntarista é o de anseio (*Begehren*). O Anseio é a ponte entre o caminho melhor, apontado pelo juízo, e a pura vontade incondicionada, que não conhece outra coerção do que a do seu próprio poder. Por outras palavras, quando a vontade original se associa à razão, ela se canaliza conforme objetos e fins, tornando-se “vontade de”. Vale integralmente a lógica de Hans L. Martensen, de que é impossível querer, odiar ou amar um nada, ou algo amorfo. “Nenhum ato da vontade é possível sem imaginação. Uma vontade deve ter um objeto; mas um objeto posto pela vontade

¹⁰⁷ Jakob BÖHME. *Vierzig Fragen von der Seele*. S. J. B. Pg. 287.

¹⁰⁸ Friedrich Cristoph OETINGER. *Kurzer Auszug der Hauptlehren Jakob Böhms*. S. J. B. Pg. 70.

jaz no futuro, deve ser elaborado na imaginação. Uma vontade se determina por motivos... coisas imaginárias.”¹⁰⁹

O anseio, portanto, é como um movimento relutante, uma angústia da vontade diante da imaginação. Naturalmente Deus não precisa mediar suas ações no tempo, nem tampouco sofrer a angústia da incerteza de sua realização, mas ele também precisa imaginar e ansiar pelo que concebeu. Entretanto, como a imaginação de Deus é a própria sabedoria ilimitada, o anseio de Deus é sempre atualizado, pelo que se tem a ideia de uma Providência, uma configuração da vontade eterna: “Onde não há vontade, não há também anseio. Assim há em Deus uma vontade eterna de dar a luz ao seu coração e Filho, esta é uma vontade de si mesmo, e a mesma vontade produz a saída a partir da vontade do coração, que é um espírito.”¹¹⁰

No homem, ao contrário, há muitos anseios, visto que o intelecto pode conduzir a vontade para o bem ou para o mal, e as inclinações da alma e do corpo influenciam-no a decidir entre objetos diversos nos quais pode perder-se a vontade. Aqui novamente se vislumbra a demarcação entre fé luterana e razão neoplatônica:

É verdade que Böhme diz claramente ser a vida do homem nada menos que uma fagulha da vontade de Deus, mas ele não aceita o conceito de uma unidade ontológica entre Deus e o homem. Pois Deus, fora do tempo, não pode unir-se à alma, temporal... A virgem Sophia ou amor, para ser exato, vem de Deus e é de fato parte da face de Deus como seu espelho, mas não é idêntica a Deus. Ao invés da fundamentação luterana do amor como dom de Deus imerecido pelo homem, ele constrói uma Weltanschauung semi-pelagiana. Mas a vontade própria do homem deve submergir no nada (ascese) para que o dom da graça opere no homem.¹¹¹
[Comentário entre parênteses é meu]

A equivalência terminológica entre a Sophia grega e o amor cristão é aqui um outro artifício de união dos opostos. A sabedoria deve aqui ser entendida no seu sentido mais idealizado como a faculdade que propicia a intelecção da perfeição universal, enquanto o amor, para atender à necessidade de síntese, deve ser compreendido na sua forma mais abstrata como êxtase do espírito diante do Uno.

¹⁰⁹ Hans Lassen MARTENSEN. *Jacob Boehme: His Life and Teaching, or Studies on Theosophy*. Pg. 64.

¹¹⁰ Jakob BÖHME. *Vierzig Fragen von der Seele*. S. J. B. Pg. 281.

¹¹¹ Arlene A. MILLER. *The Theologies of Luther and Boehme in the Light of Their Genesis Commentaries*. In: *The Harvard Theological Review*. Pg. 294.

Aquela vontade incondicionada, divina, é pura ação, puro *fiat*, enquanto que o anseio é parcialmente intelectual e parcialmente voluntário. Uma vontade firme pode dissolver qualquer anseio e decidir-se por outra inclinação.

O homem que não quer assumir a responsabilidade moral de sua existência nega firmemente este poder da vontade de não só escolher o seu caminho, mas de poder mudar o anseio, o desejo do espírito, que é um meio termo híbrido de vontade e intelecto:

Assim faz-se do anseio o modelo da tua vontade, e engravida-te a ti mesmo, do que pode advir treva ou mácula à tua vontade, o que a vontade não queria ter, mas sim o anseio...Vontade é ação. Anseio é o desejo. O desejo é só a consciência da vontade de que ela pode ser bem ou mal. Não tem existência, pois é só a vontade mesma que planta raízes no inferno ou no céu, e não o desejo...

Assim não te permite cegar e constringer a tua liberdade a partir de um anseio, mas faça com que ele se transforme nos vermelhos raios da luz incandescente da majestade: E isto é uma gloriosa e elevada alegria na liberdade.¹¹²

Podendo manipular e ser manipulado pela vontade, o anseio é a pedra de toque de toda a moralidade e de toda a existência humana. Se o fogo da alma, aquele terceiro aspecto da vontade, é o fio da balança entre o bem e o mal, o anseio é o fio da balança entre o intelecto e a vontade, entre a determinação do juízo e a liberdade. Podemos dizer que nele assenta o livre-arbítrio das ações, pensamentos e até desejos humanos, porque a vontade tem poder de dobrar o anseio que lhe pareça pervertido. O voluntarismo de Böhme atinge a culminância de uma ética genuinamente libertária nesta proposição de que o homem é dotado de um poder de querer ou não querer, e inclusive querer o oposto de suas inclinações naturais e hábitos.

Se nos convém dar um nome a todo este processo, o mais adequado seria o de consciência. Quanto mais consciência, mais capacidade o indivíduo tem de saber que os seus anseios estão em contradição com o fundo da sua vontade, e que não lhe satisfazem a alma, embora possam satisfazer tanto o intelecto quanto o corpo em seu ponto de vista mundano. Consciência é o poder espiritual de avaliar as fontes da vontade no próprio íntimo, e transmutar os anseios conforme a vontade mais profunda, integrando as diversas fontes no vértice que vem do fundo, completando-se no anseio mais espiritual e produzindo a ação invencível daquela vontade espiritual. Por outras palavras, consciência é o saber da vontade livre e de sua ligação com a razão.

¹¹² Jakob BÖHME. *Vierzig Fragen von der Seele*. S. J. B. Pg. 281-282.

Esta interpretação que propomos está muito próxima da de outro místico, mais moderno e desvinculado da tradição alemã, Léon Denis: “O livre-arbítrio, é, pois, a expansão da personalidade e da consciência. Para sermos livres é necessário querer sê-lo e fazer esforço para vir a sê-lo, libertando-nos da escravidão da ignorância e das paixões baixas, substituindo o império das sensações e dos instintos pelo da razão.”¹¹³

Frank Ferstl¹¹⁴ desenvolveu uma categorização para o processo de tomada de consciência da vontade, que se aproxima muito do Idealismo. Ele deu-se ao trabalho de reunir todas as referências à palavra vontade na obra de Böhme e buscou referi-las a estados psicológicos, terminando por apresentar uma muito apropriada estrutura quádrupla da fenomenologia da consciência (Não confundir com a estrutura tripla da vontade em sentido teológico-metafísico, exposta pelo próprio Böhme). Dentre as muitas e distintas acepções que o teósofo emprega, portanto, a “primeira” poderia ser categorizada como o movimento original da vida ou da alma. Este primeiro impulso é incausado e eclode literalmente do nada, e não possui objetivo. É como uma “ânsia de algo”. Quem conhece a fundo esta instância tem a revelação de que a vontade é a fonte do ser. No momento em que esta vontade imagina objetos aos quais se prender, ela compara coisas na imensidão de diversidades conflitantes. Raciocinando sobre o que lhe apraz, a vontade se desdobra em livre-arbítrio. Assim afirma Böhme: “Mas que Deus queira tornar uma de suas vontades obstinada, e fazer treva a partir de seu próprio projeto, isto não é verdade. Deus não enfeitiça ninguém: o homem tem uma vontade livre. Ele apega-se ao que quer; mas ele será tomado por um dos dois, Céu ou Inferno, e naquele para o qual ele se dirigir, aí estará.”¹¹⁵ A terceira vontade é o egoísmo, que se forma inevitavelmente na relação da alma consigo mesma. A consciência de que eu sou a fonte da minha própria vontade (e tanto a ação como a satisfação desta vontade) é suficiente para gerar egoísmo. A quarta forma de vontade só se desenvolve com muito esforço e é o desapego, o oposto e superação do egoísmo. Com o desapego o Eu não quer nada para si, e mesmo esquece de si mesmo, porque o aspecto objetual do sujeito se perde diante do alargamento de horizontes onde a vontade pode se expandir. O desapego é libertação do egoísmo, que é insaciável fonte de todos os males da decepção para mim e do abuso contra os outros. Isto apesar de sua origem natural e necessária.

Werner Elert em seu livro *A mística voluntarista de Jakob Böhme*, também corrobora a impressão de uma dupla implicação entre vontade e intelecto, e da importância do livre-

¹¹³ Léon DENIS. *O problema do ser, do destino e da dor*. Pg. 343.

¹¹⁴ Frank Ferstl. *Jacob Boehme – der erste Deutsche Philosoph*. In Andreas Gauger. *Ostdeutsche Beiträge zur Philosophischen Diskussion*.

¹¹⁵ Jakob BÖHME. *Jakob Böhmes Sämtliche Werke*. Bd. 4. n. 20:72.

arbítrio para Böhme. Em sua interpretação, quando a imaginação passa do eu como objeto da vontade para a ação mesma, a vontade escapa do ciclo de retorno ao seu insaciável desejo, e tudo opera sem expectativa, sem angústia. A alma entende-se como sujeito, e a sua objetividade torna-se um fraco contorno, uma modulação sua, ao invés de uma prisão.¹¹⁶ Em contradição com a ortodoxia luterana, este renascimento é de responsabilidade pessoal. “Deus só atua dialeticamente, no sentido em que a vontade individual deve harmonizar-se com a divina.”¹¹⁷

A palavra que Böhme prefere para este fenômeno da consciência, de acordo com seu simbolismo alquímico, é magia. “Magia é a melhor teologia, pois nela se funda e se encontra a mais pura fé... Em suma: Magia é a ação no espírito da vontade. Mistério não é senão a vontade mágica.”¹¹⁸ É pelo mistério da decisão intermediária entre vontade e intelecto que se esclarece toda a vida moral e religiosa. A magia é o mistério, e não tem ser, porque é fronteira entre mente e liberdade. “A magia não é um ser, mas um espírito de anseio do ser.”¹¹⁹ “A vontade toma de onde não há nada, ela é senhora e conquistadora, e não é um ser, mas impera sobre o ser, e o ser só a faz ansiar, como é peculiar ao ser.”¹²⁰

O intelecto só mostra à vontade o que ela poderia empreender, e a faz ansiar, este é o seu papel. Por si ele não possui nenhuma força transformadora. Ele é a forma, a organização. A vontade é o conteúdo que preenche os objetos dados no anseio. O anseio é o caminho do mundo para a vontade, a forma como o espírito recebe os demais elementos do mundo, do ponto de vista da divisão que lhe é própria. Pode ser preenchido pelos sentidos, pela memória, pela inclinação das paixões ou pelo intelecto. Tudo que afeta a vontade é anseio, e o homem só não tem anseio em relação aquilo que ignora ou despreza. A medida do anseio é a afeição, o gosto, a significação que algo possui para o indivíduo. Daí o dever ser o anseio vigiado, dominado e sublimado, para que a alma não se disperse de si mesma e de seus propósitos espirituais alienando a vontade numa escravidão entre os particulares. A vontade em atividade é ação, e uma vez que tenha optado por um determinado anseio entre outros, somente outra vontade, individual ou da Providência, pode detê-la. A ética de Böhme prescreve, desta forma: “O homem é o princípio primeiro de suas próprias ações.”¹²¹

Sendo a vontade o fundamento último da metafísica, toda a religião e toda a moral submetem-se a ela. Já foi exposto como a fé e o bem são frutos da eleição, e se não existem fórmulas para a salvação senão a de ter pura a vontade, todas as outras prescrições moralistas

¹¹⁶ ELERT, Werner. *Die voluntaristische Mystik Jacob Böhmes*.

¹¹⁷ Ibid. Pg. 78.

¹¹⁸ Jakob BÖHME. *Von sechs mystischen Punkten*. S. J. B. Pg. 321.

¹¹⁹ Ibid. Pg. 318.

¹²⁰ Jakob BÖHME. *Vom irdischen und himmlischen Misterium*. S. J. B. Pg. 325.

¹²¹ M. Émile BOUTROUX. *Études D'Histoire de la Philosophie*. Pg. 276.

desaparecem como sombras diante da luz do puro coração. Observa-se o desprendimento e a liberalidade desta sentença da *Psychologia Vera*: “Tu estás no mundo:... opera, trabalha,... procura na terra a prata e o ouro, faça obras de arte a partir deles, construa e plante..., mas ouve também este ABC, tu não deves abandonar o teu espírito...”¹²² O posicionamento ideológico é absolutamente solapado pelo *ativismo*, na concepção de que somente os atos são relevantes e efetivos naquilo que ao homem interessa absolutamente, sua salvação.

Abre-se o campo para o liberalismo religioso, individual e político-social, de que se colheu amplamente os frutos no século seguinte. A importância prática deste voluntarismo teológico e metafísico é exatamente liberar espaço para a autonomia do sujeito e a liberdade de culto, ação, opinião e pesquisa, pois que está resolvida, e fora da jurisdição da técnica e da controvérsia, a salvação da alma. “Não se deve tomar opiniões de homens, e nesta e naquela opinião buscar a Deus: um com o papa, outro com Lutero, um terceiro com Calvino, um quarto com Schwenckfelds, e assim por diante, somente opiniões sem fim.”¹²³

3. Metafísica e teodiceia.

Se a parte preponderante de uma metafísica é a elaboração de seus pressupostos, exigindo quase sempre uma prévia epistemológica que os justifique, a metafísica de Böhme realmente dificulta sua própria aceitação. Não possuindo a capacidade e a intenção de prolongar seu já extenso trabalho numa satisfação formal e metodológica para os filósofos, nosso autor optou pela subsunção do Cristianismo como doutrina e fé de seu leitor. Esta postura deveria colocá-lo mais na posição do teólogo do que do filósofo, mas há razões para crer que as profundas implicações lógicas, a harmonia do conjunto e a clareza do pensamento deslocam a obra de Böhme no mínimo para a condição de teologia sistemática ou “filosofia religiosa”.

Por outro lado, tomado a partir do contexto místico do neoplatonismo, desponta neste pensamento uma forma simplificada de gnose, sob a qual assenta uma fenomenologia do espírito ou *psychologia vera*. A tarefa presente é a de apontar a ligação entre esta e a metafísica de Böhme. O estudo da empiria mística (a psicologia e fenomenologia da vontade)

¹²² Siegfried WOLLGAST. *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550-1650*. Pg. 698.

¹²³ Jakob BÖHME. *Vom dreifachen Leben des Menschen*. S. J. B. Pg. 246.

nos mostrou há pouco que os fundamentos do pensamento de Böhme nem carecem de sistematicidade, nem tampouco assentam sobre princípios.

Como é típico às metafísicas antigas e medievais, anteriores à descoberta da dúvida metódica como ferramenta epistêmica, o pressuposto de Böhme confunde-se com a sua consequência. Não que a proibição moderna quanto a esta organização invalide o seu valor como expressão de uma intuição profunda que se crê, e tem todo o direito de fazê-lo, detentora de uma parcela de verdade. Mas a filosofia posterior reconheceu que, de fato, tanto a dúvida cartesiana quanto a crítica kantiana mostraram-se, embora contornáveis por outros artifícios, impossíveis de se desconsiderar como argumentos preponderantes de aferição da objetividade de um sistema. Assim, de maneira tipicamente neoplatônica, e ingênua, declara-se sempre que o homem é dotado de uma similaridade com o Uno, que ele possui para este Uno um *sensorium* interno, tão eficaz quanto o *sensorium* externo o é para o conhecimento mundano.¹²⁴ Este sentido especial não está, entretanto, na alma inculta, mas deve surgir de ascese e pura vontade, na forma de um “olho transformado”.

A alma é um olho no seu eterno inciado. Um símile da eternidade. Uma figura e imagem do primeiro princípio e igual ao Pai em suas três pessoas... Então o Verbum Domini colocou a alma junto ao eterno Fiat na eterna vontade do Pai, no centro da eterna natureza e aberta ao Espírito santo, mas como um fogo, que jaz na eternidade,...

Ela (a alma) é como um olho de fogo, surgida em igualdade com o primeiro princípio.¹²⁵

A imagem habita também no fogo da alma, assim como a luz habita o fogo... Agora figura-se a herança do Fiat na essência flamejante da alma, uma imagem da alma segundo a imaginação, em sua vontade, aquilo que no fogo essencial da alma se anseia, isto é formado na alma, como figura mundana, para onde encaminha-se a vontade da alma...

Se a alma então encaminha-se com a sua vontade contra os ventos da mundanidade, e lança-se em Deus novamente, ela recebe novamente a imagem de Deus...¹²⁶

Conforme já foi dito, a fenomenologia exata deste processo está em posse da mística, que foi desde o começo desperta para esta realidade espiritual através da revelação cristã. Mas cabe ressaltar o aspecto voluntarista da ascese gnóstica. A revelação nos aponta a existência

¹²⁴ Friedrich Cristoph OETINGER. *Kurzer Auszug der Hauptlehren Jakob Böhms*. J. B. S. Pg. 64.

¹²⁵ Jakob BÖHME. *Das umgewandte Auge*. S. J. B. Pg. 298-299.

¹²⁶ *Ibid.* Pg. 302-303.

da experiência *sui generis* que origina a mística, mas esta experiência é universal em sua essência, e pode ser atingida com um pouco mais de esforço pelo judeu, pelo turco ou pelo pagão, que possuem revelações menos claras do caminho.¹²⁷

Pelo olho da alma (que é o coração na linguagem de alguns místicos, ou o *intellectus* na linguagem dos escolásticos), o espírito reconhece o que é espírito, enxerga e pode unir-se a Deus, esforçar-se em tornar a sua vontade igual a Dele. A vontade e a essência de Deus não podem, no entanto, ser concebidas fora da relação, e por uma redução fenomenológica há que se chegar à ideia de um Deus em si mesmo, anterior à existência e à Criação. Este não pode ser em si nada do que é em ato, pois para que haja o ato é necessário um oposto sob o qual ele possa agir, e assim realizar-se como bom, justo, belo, amoroso, etc.

Nisto está o coração do Idealismo Alemão, com a necessidade de um oposto ao Eu fichteano ou na figura de um abismo sem fundamento schellinguiano. Quando Deus está só em si mesmo, há apenas um indeterminado (*Ungrund*).¹²⁸ Ou, conforme Plotino, “Não há nem mesmo um lugar para ele, pois ele não tem necessidade de uma base ou fundo no qual apoiar-se... De fato, se ele é anterior ao movimento e ao pensamento, no que poderia pensar”¹²⁹. Nesta mesma disposição escreve nosso autor: “O indeterminado não possui vida, mas a partir desta qualidade toda a vida nasce: o indeterminado não possui movimento ou sensação, e assim também encontra-se o nada na eterna vontade de Deus, sobre estes fundamentos não se sabe nada, e nada se deve pesquisar, pois que ele nos turva.”¹³⁰

Este eco de Dionísio Aeropagita, é amplamente transposto e superado pela visão imediatamente seguinte de Deus como espírito. Mas esta visão espiritual só pode ocorrer após a criação, no contato misericordioso com suas obras (Espírito Santo). É a partir da obra que reconhecemos em Deus um espírito absoluto, onipresente, onisciente, misericordioso, etc;¹³¹ e afora os atributos perceptíveis na Providência atuante na natureza não se pode saber nada de Deus.

¹²⁷ Jakob BÖHME. *Aurora*. S. J. B. Pg. 184.

¹²⁸ Seguimos aqui a orientação de Nikolas Berdiaeff para a tradução de *Ungrund* como indeterminado, ao invés das possíveis acepções como não fundamento, sem fundamento, infundado, etc. Conforme este autor, o *Ungrund* de Böhme não tem relação com a ideia de um vazio intelectual, comum à mística, mas está associado à imprevisibilidade da Vontade de Deus. A ausência de condicionamento e determinação, portanto, é a figura que melhor representa a liberdade primeva, anterior à Criação. Nikolas BERDIAEFF. *Études sur Jakob Böhme*. Pg. 12.

¹²⁹ PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. Pg. 133.

¹³⁰ Jakob BÖHME. *Von der Menschwerdung Jesu Christi*. S. J. B. Pg. 309.

¹³¹ ROMANOS 1: 20. “Porque os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das cousas que foram criadas.”

À semelhança de Plotino,¹³² o Uno silencioso e incognoscível revela a sua própria unidade, não pela sua raiz primeira, que está intocada, mas porque perpassa todos os existentes, porque tudo que é se revela como seu desdobramento e aponta para ele como causa e essência.¹³³ No não-fundamento anterior não há como distinguir ou conceituar, e esvaziam-se os atributos de bom e mau, existente não existente, assemelhando-se Ele ao nada.

Ele é o todo e o nada, ele é uma vontade única, onde subsiste o mundo e toda a criação, tudo nele é sem princípio, tudo tem o mesmo peso, ele não é luz nem escuridão, (porque não há o que iluminar ou escurecer), senão o eterno Um. Esta mesma infundada, intocada, inatural e incriada vontade, que é Uma e não tem nada diante de si ou atrás de si, que é em si mesma somente Uma, que é como o nada e o tudo: Este chama-se e é o Deus eterno, que se toca e se encontra a si mesmo, e Deus nasce de Deus...¹³⁴

Desta vontade sem fundamento surge então a trindade, igualmente una e eterna, mas não mais incognoscível e impenetrável, porque já se formou a diferença:

Assim a vontade sem fundamento se chama Pai, a vontade tocada e nascida do indeterminado chama-se Filho, então ele é o ente do não-fundamento, que faz do não-fundamento um fundo. E a saída da vontade infundada, pelo Filho que está tocado, ou ente, chama-se Espírito: assim ele conduz o seu ente tocado para fora de si, na trama e na vida da vontade... Este três seres em seu nascimento são de toda a eternidade...¹³⁵

Esta é talvez a parte mais importante da cosmogonia de Böhme, porque aqui se reúnem vários problemas delicados e para os quais não havia solução suficiente até então. Isto porque a teodiceia de Böhme, sobretudo na sua mais completa exposição em *Mysterium Magnum*, não apenas resulta logicamente de sua metafísica, mas surge como justificação da mesma. Metafisicamente Böhme não pode deixar de admitir que Deus é o princípio e o

¹³² Observa-se o comentário de Giovanni REALE & Dario ANTISERI em seu *História da Filosofia*, sobre a originalidade do Uno plotiniano: “Ora, há princípios de unidade em diversos níveis, mas todos pressupõe um princípio supremo de unidade, que ele denomina precisamente de “Uno”. Platão já havia colocado o Uno no vértice do mundo ideal, mas o concebia como limitado e limitante. Plotino, no entanto, concebe o Uno como infinito. Somente os naturalistas haviam falado de um princípio infinito, mas o concebiam na dimensão física. Plotino descobre o infinito na dimensão do imaterial e o caracteriza como potência produtora ilimitada. E, conseqüentemente, como o ser, a substância e a inteligência haviam sido concebidos na filosofia clássica como finitos, Plotino coloca o seu “Uno” acima do ser, da substância e da inteligência.” Pg. 340. Esta interpretação, nós a validamos integralmente no que toca a Jakob Böhme.

¹³³ PLOTINO. *Tratado das Enéades*. Todo o tratado “Sobre a descida da alma nos corpos”.

¹³⁴ Jakob BÖHME. *Von der Gnadenwahl*. S. J. B. Pg. 355.

¹³⁵ Ibid. Pg. 356.

fundamento causal do mundo,¹³⁶ enquanto, teologicamente, continua sustentando que o papel de Deus como *causa sui*, é desprovido de sentido no momento anterior à criação, já que o “ser um criador” é uma condição que depende do ato de criar. Falar de Deus como Criador, como princípio e fundamento do mundo, é falar exclusivamente de seu *papel* no mundo, e não de sua essência íntima.

Está claro, conforme o exposto, que num “não-tempo”, somente anterior à criação no que se refere a uma hierarquia metafísica, Deus é um não-fundamento ou nada, um silêncio absoluto como um não-Pai, pois que não há ação. É Deus enquanto pura potência sem direção. Esta figura é inconcebível no tempo, porque desde que seja Deus precisa criar algo, porque é vontade, e a vontade precisa antepor-se a objetos. Assim a primeira exteriorização nascida de Sua vontade é uma parte de si que já se distingue do agente, e é então imediatamente definida e particularizada como um outro. Sem esta primeira autorevelação, não haveria Pai e Filho. E o Filho, sendo a exteriorização da vontade para si mesma, apresenta-se como autoconsciência da vontade indeterminada. Neste processo, que deve ser entendido como uma metáfora atemporal da formação do espírito (tanto o divino quanto o nosso) a vontade original observa-se e, mesurando o seu poder, cria para si mesma a idealização de tudo o que pode e deve ser. Há de, então, estabelecer-se necessariamente uma força, um terceiro elemento que os ponha em relação, criando entre eles uma bem-aventurança, uma harmonia entre o abismo e a decisão particular de criar segundo a consciência. Este terceiro elemento, embora aparentemente menos essencial que os dois anteriores, é a capacidade imprescindível para que vontade e consciência se reunifiquem, e sem este “Espírito Santo”, a força inteligente não retorna sobre si mesma para tornar-se espírito. Ademais, este elemento é, dos três, o mais evidentemente não-elementar, porque se a vontade incondicionada pode casar-se perfeitamente, no espírito, com a consciência, é sinal de que, em verdade, nunca houve qualquer diferenciação significativa entre vontade e consciência, mas sempre somente um espírito, ou processo da vontade consciente no qual os “momentos” são meramente alegóricos.

O mérito maior de Böhme, segundo John Cooper, foi dar um passo além de Cusa e do Neoplatonismo, inserindo separação, movimento e vida no próprio Deus.¹³⁷ Ao mesmo tempo em que preserva a noção de indeterminado, no *Ungrund*, ele também vê o Deus revelado na sua forma trina, perfeitamente identificável no espírito, como vontade, bondade e ação.

¹³⁶ Aqui o conceito de causalidade é incompatível com a ideia mecânica, que se desenvolve numa série temporal, devendo-se manter em mente a ideia de primazia na hierarquia metafísica.

¹³⁷ John COOPER. *Panentheism. The Other God of the Philosophers*. Pg. 57-62.

Até aqui a palavra espírito foi utilizada admitindo-se a pré-compreensão do seu sentido filosófico, mas para compreender a sua importância metafísica é preciso delinea-la agora com exatidão. Espírito é vontade, consciência e o poder de fazer da ação o fruto da comunhão entre vontade e consciência. Se a vontade for espontânea e incondicionada em absoluto, há um determinismo da arbitrariedade da vontade (Schopenhauer). Se a consciência é reguladora absoluta, há determinismo da forma (Espinosa). Portanto, as filosofias que atribuem o determinismo de qualquer destas funções, ou não compreendem a totalidade do espírito ou tentam abstrair uma de suas propriedades (atributos). Se, no entanto, vontade e consciência são compreendidas como movimentos ou propriedades oriundas de um mesmo foco, precisam estabelecer um meio-termo, para produzir a ação, e o espírito mede a sua própria vontade em face do que a consciência lhe apresenta, então ele escolhe em que sentido vontade e consciência se conciliarão (ou não), e é senhor de suas ações.

Esta conciliação só é possível porque em verdade vontade e consciência não são coisas distintas, a sobrepor-se uma à outra, mas são dois aspectos do espírito (ou pessoa), e, portanto, unidos desde sempre, formando um só e indivisível *processo*.

O espírito é, assim, o processo de ser pessoa, e este processo criador tem, sobre outras formas de “*causa sui*”, a vantagem de explicar ao mesmo tempo a incondicionalidade e a organização do cosmo. Um voluntarista absoluto, como Schopenhauer, precisa executar um malabarismo para justificar a estruturação da vontade, irracional, em ideias, pois não há uma razão sólida para justificar o fato de que o fundamento irracional do mundo, sem tomar consciência de si, elabora e segue fielmente determinadas leis. Um formalista absoluto, como Espinosa, encontra facilidade em justificar as leis do mundo como objetivações do intelecto, e a existência do mundo como matéria, ambos pertencentes à Substância, mas ele também falha em explicar o que é a vida, o que é a vontade, e qual é o sentido da vida. Não por acaso ambos concluem pela efemeridade da vida humana. O sistema do todo absorve toda a importância, não deixando nada para a existência individual, do que decorrem determinismo e quietismo.

Na filosofia do espírito, entretanto, soluciona-se duplamente o problema do mundo e o problema da vida individual. Se o fundamento é o processo dialético que chamamos de espírito, as suas criações são espirituais, dinâmicas, e herdam da fonte a capacidade de sustentarem em si próprias a própria identidade. Não existe, kantianamente falando, um órgão para vontade e outro para o pensamento. O homem é livre porque a trindade entre vontade, consciência e ato, os três princípios do que ele é, são nele ativos e unificados.

Assim o Pai é eterno ator que emerge do nada, a eterna liberdade incondicionada, o Filho é o eterno bem surgido da consciência quanto ao direcionamento da vontade, e o

Espírito Santo é a eterna glória, a eterna decisão de agir segundo a consciência. Os três não conhecem tempo e não admitem diferença entre si, mas são uma unidade inseparável, três fases do mesmo movimento do ser.

O não-fundamento é agora o fundamento, o Pai, e o seu ente é o Filho, d’Ele nascido e a Ele unido pelo Espírito Santo. Não olvidando que “Böhme repete frequentemente que, para compreender e representar a geração de Deus, deve-se sempre manter em mente que este processo não é temporal, não ocorre na sucessão, mas de maneira eterna, na simultaneidade.”¹³⁸

Por outras palavras, o Pai é condição do Filho, mas co-eterno com ele, e o Espírito Santo é a alegria da resolução que aos dois primeiros gerou. Este é o sentido do Gênesis quando se diz que “Deus criou e viu que era bom”. Até aqui, e nos elementos que se seguem, percebe-se claramente a formação de uma teosofia (sabedoria de Deus), bem como uma metafísica que, de certa forma, contrariam a tendência mística. Se quanto à vontade Böhme é um místico, ele ousa descrever a natureza íntima de Deus, tanto quanto manifesto na natureza, contrariando assim toda a pretensão mística de resguardar a divindade no terreno do absolutamente incognoscível. E nisto, repetimos, ele conserva a gnose neoplatônica.

O quarto elemento, que constituirá a Criação, e agora sim algo de efetivamente apartado da unidade primordial, pode também ser eterno, sem que deixe de ser criado, porque a vontade primordial não pode dividir-se em mais do que a trindade “fundo, fundado e a harmonia entre os dois”, mas tem de se separar numa outra vontade para que possa haver uma diferença. Na linguagem posterior de Goethe, a qual consideramos mais apropriada, este seria Lúcifer. Mas em Böhme existe ainda uma *camada de ligação* entre a trindade e a matéria, que seria a sabedoria divina ou a virgem *Sofia*. *Sofia* é virgem porque é imaculada, sem qualquer contato com pecado, trevas ou matéria, embora seja inteiramente criada e não participante do ser profundo da trindade. Ela é a ideia segundo a qual Deus elabora o plano da natureza. No esclarecimento de Hermann Schwarz “A primeira corporeidade de Deus são as imagens eternas de todas as coisas, a sabedoria feita virgem. A segunda corporeidade de Deus é o céu interior incriado”.¹³⁹

Nesta exposição consideravelmente platônica observa-se duas características peculiares. Deus é criador dos fundamentos do mundo, mas estes mesmos fundamentos constituem-lhe a corporeidade, e são, portanto, extensões dele. Há ao mesmo tempo teísmo e panteísmo. O segundo ponto que vale ser ressaltado é o fato de que a ordem da criação

¹³⁸ Hans Lassen MARTENSEN. *Jacob Boehme: His Life and Teaching, or Studies on Theosophy*. Pg. 53.

¹³⁹ Hermann SCHWARZ. *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie*. Pg. 511.

começa pelas “ideias” de todas as coisas, que são seguidas pelo reino divino eterno e interior. Há, portanto, uma espécie de distanciamento ou decaimento do mais espiritual para o menos espiritual: Deus indeterminado, trindade, sabedoria divina, reino de Deus, trevas ou matéria. Precisamente as hipóstases de Plotino.

Este elemento não pode ser senão uma contrariedade, uma oposição à vontade santa, porque esta tem necessariamente de refletir-se naquela. Para que possa agir, tem de criar um oposto radicalmente outro sobre o qual age.

A natureza tem em si duas qualidades sob a determinação de Deus, uma amável, divina e santificada, e uma sombria, infernal e causticante...

Então igualmente a natureza origina bem e mal, assim também é o homem: mas o homem é a criança de Deus, o qual Ele retirou da melhor semente da natureza, para reinar no bem e suplantar o mal...

Como uma mulher no parto, o bem e o mal estão sempre presentes na natureza, e não há coisa sem bem e mal na natureza.¹⁴⁰

Deus precisa criar Lúcifer, a luz precisa criar treva, a infinita ação tem de criar a morte, a inação. Deus cria então o seu maior oposto na figura da matéria e da vontade que prefere inclinar-se para a matéria do que para Ele. Por isso Bruno defende a matéria como substância onipresente, una e coeterna a Deus,¹⁴¹ no que é seguido por Böhme e Espinosa, embora o primeiro elabore ainda um intermediário entre a substância intelectual e a extensa na forma da segunda e da terceira pessoa da trindade, que não são criadas, e da sabedoria, que é uma criação sem contradição.

Em relação aos panteístas clássicos, Böhme sustenta um grau bastante elevado de distinção entre Deus e o mundo, os homens entre si e o mundo e os espíritos. O mundo não é necessário para a completude do ser de Deus, é necessário, apenas, para a completude de sua *função*. Segundo o filósofo e teólogo Hans Martensen, Deus está desde sempre diante de uma ideia, e esta ideia é o espelho de si mesmo, a mostrar-lhe o que pode tornar-se o poder de sua vontade. Deste espelho, desta ideia ou sabedoria original (*Sofia*) brota certamente uma crescente vontade de criar, de atualizar o que é pura consciência.¹⁴² Em termos mais ou menos leibnizianos, pode-se dizer que Böhme também reservava a Deus a liberdade do ato criativo,

¹⁴⁰ Jakob BÖHME. *Aurora*. S. J. B. Pg. 97-101.

¹⁴¹ Giordano BRUNO. *Cause, Principle and Unity. And Essays on Magic*. Pg. 76-82. Obs: As semelhanças entre Paracelso e Bruno e o fato de este ter continuado em sentido propriamente filosófico o que aquele havia proposto podem indicar que a ligação de Böhme para com o filósofo de Nola estejam além daquilo que a hermenêutica atual já pôde constatar.

¹⁴² Hans Lassen MARTENSEN. *Jacob Boehme: His Life and Teaching, or Studies on Theosophy*. Pg.58- 62.

mas a decisão de criar deve ter-lhe parecido infinitamente melhor do que qualquer outra decisão possível.

A via de conhecimento desta sequência é dupla, interior e exterior, ou intuitiva e analítica. Como foi dito, o conhecimento direto do Espírito é oriundo da afinidade do espírito humano com a sua origem. Esta é a via mística por excelência, e o conhecimento que ela proporciona é o de Deus, nos três momentos que o constituem como pessoa, e o conhecimento das ideias a partir das quais Deus elabora o mundo (*Sofia*). A segunda via do conhecimento é externa, a análise do mundo através da razão, que compara por analogia objetos dados pelos sentidos. Por esta via chega-se ao conhecimento adequado da realidade, sem que isto represente tão somente um realismo em sentido moderno, pois, desprovido da via mística, o filósofo ou cientista encontrará uma natureza morta, e o seu conhecimento representará adequadamente a máquina do mundo sem poder abstrair, pela pura razão, o seu propósito e a sua origem. O relativo naturalismo de Böhme afirma que o homem pode chegar aos mesmos resultados, e compreender o sistema Deus/natureza, somente se as duas vias se unirem. O conhecimento do mundo (mundano) não possui o mesmo *status* do conhecimento místico, mas tem valor acessório e colabora no fechamento do quadro maior. Um místico que seja cientista está mais bem servido do que um místico contemplativo.

Não obstante esta divisão entre as duas vias de conhecimento, e uma clara subordinação da razão à intuição direta da mística, é imprescindível observar que Böhme alarga e intensifica o papel da razão e da importância de sua revelação da natureza dentro da economia da vida cristã. Sem o bom uso da razão, sem o conhecimento da natureza, o homem não pode atuar eficazmente *neste* mundo. Embora acessório, trata-se de um conhecimento essencial. Pela vontade (sentimento, *intellectus*, conforme a época), o homem conhece a pureza do espírito, mas pela razão ele conhece o mal, as trevas, ou Lúcifer, que se manifesta neste mundo, e o conflito entre as trevas que são o contraste básico da criatura com a fonte do espírito que tenta elevar das trevas outras fontes do espírito distintas de Deus. E na medida em que o homem é finito, arrancado das trevas, precisa conhecer a natureza, que é o sistema das finitudes e das trevas perpassadas pela infinitude e pela luz que a tenta elevar.

Se nos dermos uma licença poética, a natureza é o livro em que Deus escreveu as suas leis, o seu “corpo”, mas o coração do homem, que é o fogo de sua vontade, é o sentimento e o propósito com que Ele escreveu o livro. Pela introspecção o homem vê a alma de Deus, enquanto que pela razão e pelos sentidos vê e entende a obra. É por isso que, conforme nossa classificação inicial, o homem do puro entendimento, aquele que tem o olho do espírito inteiramente voltado para fora de si, pode tornar-se ateu. Ele entende o mecanismo, mas

escapa-lhe o sentido. Ao homem de coração, que tem o olho do espírito voltado sobre o próprio espírito, está aberta a compreensão do sentido da existência, mesmo que ele, sendo simples e ignorante, não compreenda o funcionamento da obra. “Graças te dou a ti, Pai, Senhor do céu e da terra, porque escondeste estas cousas aos sábios e entendidos, e as revelaste aos pequeninos.”¹⁴³

O filósofo de Görlitz também vai muito além de Bruno (ou dos panteístas posteriores) afirmando a necessidade e a realidade do mal moral, um traço de luteranismo que o afasta o excesso de otimismo neoplatônico.¹⁴⁴ Mal e matéria seriam facetas da oposição que Deus teve de criar na Gênese. Esta oposição se resume no princípio das trevas. Na definição de Oetinger “O mais difícil em Böhme é o princípio da escuridão e do frio, que significa a fúria de Deus. Moralmente esta fúria é a queda no mal, fisicamente é a mistura desordenada de criaturas, sem medida e regra.”¹⁴⁵

A elementaridade do mal enquanto princípio cosmológico e a sua necessidade como condição da liberdade moral fundamentam-no como força natural. Daí as escrituras dizerem que o mal é eterno, embora ele não precise ser eterno para nós individualmente¹⁴⁶. Mas em tudo há também a herança de Deus na figura do espírito e da vontade que quer se inclinar para Ele. Isso quer dizer que o problema central de Böhme é a conciliação entre a visão mística monista, para a qual Deus tem de estar em tudo, e a visão dualista moral luterana, para a qual o mal não pode ser carência, mas tem de ser uma responsabilidade. Esta conciliação é fácil, pois também para Lutero Deus está em tudo, ainda que não de forma monista, e também para o neoplatonismo a moral se baseia numa responsabilidade, ainda que com menos dramaticidade.

Em termos cosmológicos, a formulação desta concepção por parte de Böhme sem sombra de dúvida deve muito a Nicolau de Cusa, embora ele tenha também lido Ficino e Bruno.¹⁴⁷ A noção cusana de um conflito global e originário e da harmonia maior que unifica este conflito na unidade panteísta corresponde a sua famosa *coincidentia oppositorum*.¹⁴⁸ Embora as leituras de Böhme provavelmente fossem estas, deve-se ressaltar também a teoria

¹⁴³ MATEUS 11: 25.

¹⁴⁴ M. Émile BOUTROUX. *Études D'Histoire de la Philosophie*. Pg. 220.: “O homem natural é revoltado contra seu criador: entre ele e Deus se impõe o pecado como potência real e positiva, que luta por suplantar a ação divina. O mal não é um não-ser: é um ser verdadeiro, que luta contra o bom princípio. E Böhme retoma o ponto de partida desta guerra efetiva na natureza, que Lutero havia feito derivar da consciência humana.”

¹⁴⁵ Friedrich Cristoph OETINGER. *Kurzer Auszug der Hauptlehren Jakob Böhms*. S. J. B. Pg. 55.

¹⁴⁶ “Acaso a essência maligna seria tão forte a ponto de superar a essência do amor no mundo? Que seria de um Deus que o permitisse?” e ainda: “o maligno diabo trabalha, na esperança de se tornar um anjo.”: Heinrich BORNKAMM. *Luther und Böhme*. Pg. 129.

¹⁴⁷ Hermann GLOCKNER, *Die Europäische Philosophie*. Pg. 430-431.

¹⁴⁸ *Ibid.* Pg. 370

das hipóstases (desdobramentos do princípio primeiro) de Plotino como matriz de todas as teodiceias neoplatônicas. Conforme se lê na décima Enéada:

Que pode ter levado as almas a esquecerem seu Pai, Deus, e a ignorarem tanto a ele quanto a si mesmas?

A origem do mal que as tomou foi a vontade própria, foi a entrada na esfera da alteridade e do desejo de pertencerem a si mesmas. Tomando assim o caminho contrário, e afastando-se cada vez mais [de seu princípio], acabaram por perder até mesmo a lembrança de sua origem divina... Ao olharem para o que é terreno e não olharem para si mesmas, tornaram-se completamente ignorantes a respeito de Deus.¹⁴⁹

Mas nas teologias devedoras do Renascimento há um permanente e inabalável otimismo que, não apenas justifica o mal, mas o torna em bem pela visão harmônica do todo. O que as coloca, também, num ambiente mais afim à filosofia do que à teologia fideísta-biblicista. Ou seja, na ordem argumentativa, Deus *só pode* criar se criar a diferença; pela diferença *tem* de criar o mal, a morte, a sombra, a paralisia, pois o bem, a vida, a luz e a liberdade não são senão Ele mesmo; intrinsecamente, portanto, o ser do universo é conflito entre Deus e o outro, pois este é o único ser possível; ademais, quanto à vontade individual, o homem está entre o céu e o inferno morais, por isso Deus faz de todo excesso e todo o mal um sofrimento, e todo o bem, razão, liberdade é uma glória e uma bem-aventurança.

Em forte associação com Plotino, a queda das almas não ocorre porque elas se afastaram, voluntariamente, de Deus, mas porque Deus teve de afastá-las para criar. A negatividade é a essência do mundo, e não um defeito dele. Não faz sentido desprezar a negatividade, na forma cristã ortodoxa, mas amá-la como condição do estado de criatura e de sua própria superação. Quanto a isto, existem discordâncias entre alguns estudiosos de Böhme. Enquanto Boutroux e Bornkamm, por exemplo, afirmam que o mal é puramente um recurso criativo pelo qual Deus produz a diferença, John Cooper coloca a negatividade e a contradição dentro do próprio Deus, afirmando que, para Böhme, a criação é uma necessidade de Deus de dar curso ao seu dinamismo de contradições internas. Naturalmente que no indeterminado (*Ungrund*) existe a possibilidade incondicional da vontade de Deus que pode, inclusive, derivar para o mal, mas como a sua consciência é, igualmente perfeita, desde a eternidade, não é possível pensar que o mal pudesse jamais ser atual em Deus. Cooper compreende isto, mas defende que em Böhme (ou Schelling), a indeterminação do não-

¹⁴⁹ PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. Pg. 69-70.

fundamento caracteriza a presença do negativo no interior de Deus. Optamos, no entanto, pela primeira interpretação.

Em face aos problemas relacionados às origens e ao fim deste dualismo físico, o neoplatonismo aponta sempre para um monismo que abrange a diferença, já que o Uno doa exatamente individualidade, sendo um princípio plural ao invés de uniformizante. A harmonia dos opostos de Cusa resolve o problema metafísico do conflito e do equilíbrio entre ser e não-ser, e a hierarquia do ser de Bruno soluciona o problema da ordem de prioridades, já que algumas mentes desavisadas acusavam os neoplatônicos de elevar a matéria, e o princípio das trevas, ao nível de um Deus-substância com as mesmas prerrogativas do Deus espiritual.

Bruno se defende claramente desta acusação no seu tratado *Sobre a Magia*, onde afirma que o princípio da luz é o único a penetrar todas as coisas, enquanto que a treva reside exclusivamente na parte inferior da criação, estando sempre subordinada. Esta subordinação se comprova pela própria existência do mundo, pois se o princípio das trevas fosse superior, haveria não-ser ao invés do ser, nada ao invés de algo. Portanto, mesmo nas coisas em que o princípio das trevas e da letargia salta aos olhos existe sempre uma parte de luz, ação, suficiente para dar-lhes o ser.¹⁵⁰

O processo trino da autorealização de Deus como espírito precede e penetra o segundo processo, desta vez dual, de confronto entre o espírito e o seu “espelho”. Enquanto o processo interno do espírito o torna uma pessoa, perfeita, autosuficiente, é o processo externo da manifestação, da revelação, que põe o espírito em movimento, realizando-o como uma *vida*. Martensen expressa em termos muito goetheanos esta dinâmica da vida em Böhme:

Quanto mais completamente a vida corresponde ao seu nome, mais a unidade na multiplicidade se manifesta como uma unidade autoprodutiva, como automovimento, autoevolução pelas suas próprias forças nativas, ela revelar-se-á como sua própria causa, seu próprio efeito, sua própria meta. O movimento da vida é cheio de teleologia, de planejamento, pois vida é uma vontade, uma tendência que, pelo médium de suas propriedades e poderes, busca produzir-se a si mesma como seu próprio objeto, como unidade autoconsistente e harmoniosa. A vida é o desdobrar das trevas em luz, do indefinido oculto e incognoscível para o manifesto, definido e cognoscível. Mas tanto vida quanto manifestação só podem ser concebidas como movimento entre contrastes, e a mediação destes... Sem contraste, sem um outro, só há eterna imobilidade, silêncio e repouso, no qual nada é distinto ou percebido.¹⁵¹

¹⁵⁰ Giordano BRUNO. *Cause, Principle and Unity. And Essays on Magic*. Pg. 108.

¹⁵¹ Hans Lassen MARTENSEN. *Jacob Boehme: His Life and Teaching, or Studies on Theosophy*. Pg. 38.

A metafísica de Böhme é, nestes termos legitimamente neoplatônicos, uma das primeiras metafísicas da negatividade em ambiente protestante, e onde esta (a negatividade) é elevada ao patamar de necessidade de ordem ontológica, não apenas tolerada como um fato que precisa ser encaixado de algum modo no sistema de mundo. Muito menos se deve confundir a sua metafísica da negatividade com a via negativa da teologia, a qual é inteiramente referente à negação do conhecimento, enquanto que a negatividade metafísica que estamos ressaltando refere-se à existência de um efetivo não-Deus ou anti-Deus na economia do mundo. Somente a segunda abre o espaço para a liberdade.

Aqui começa toda a ópera da filosofia alemã, conduzindo-se para o coroamento da negatividade no Idealismo, exatamente nos termos em que ela era proposta por Böhme, como uma necessidade subordinada ao princípio intelectual positivo.

No Idealismo esta negatividade metafísica-teológica encontra um equivalente na estrutura da própria lógica, sem que se negue a concepção já presente em Böhme de que ela é o supremo atestado da infinita bondade de Deus, que para poder sair de si mesmo teve de criar o seu inteiramente oposto, a partir do qual a vontade divina, decaída neste oposto, pode individualizar-se e adquirir uma razoável independência de Deus. Nas palavras de Martensen:

Todas as coisas, não só as terrenas e diabólicas, mas mesmo as celestiais e divinas, consistem em Sim e Não. A eterna vontade de unidade é o Sim, mas este Sim não se manifesta sem um Não, que provê a contradição da unidade e dá lugar a variedade e a multiplicidade...

A intenção de Böhme é reconciliar idealismo e realismo na concepção de Deus, para apreender em Deus ao mesmo tempo uma parte ideal e uma real, um aspecto de espírito e um aspecto de natureza, uma interioridade e uma exterioridade...

Ele (Deus) requer uma natureza eterna como seu substratum, uma natureza que, como um médium trabalhando e resistindo cegamente, é destinada a ser vencida e transfigurada em espírito, e que é necessário ao espírito para que ele possa se manifestar, atualizar, adquirir realidade e forma.¹⁵²

Isto pareceria um spinozismo, se não fosse o movimento, provocado pelo impulso da vontade pendendo entre os dois lados, tornando-os, mais do que faces, opostos, e configurando um verdadeiro conflito. Isto porque a natureza não é meramente uma metade de Deus, é o seu espelho, a sua *contraparte*, que subsiste nele, e que não está destinada a ser

¹⁵² Ibid. Pg. 66; 42-43.

apenas o seu oposto, senão deve refletir o espírito. Este é o processo pelo qual Deus retira novas vidas das trevas e da morte. Neste cenário, todo ente, incluindo o homem, não é, nem um nada, como eventualmente parece ao determinismo, nem um todo, como pode parecer ao otimismo filosófico, mas *um algo, uma porção limitada de infinito*. Na dialética entre sua natureza divina (*imago dei*) e sua natureza mundana, a superação é a reconciliação do homem redimido de sua cisão original.

O homem, pela razão e pela experiência, identificando em tudo a mecânica e a finalidade do conflito universal, afasta-se do mal original e caminha para o bem, pois tudo lhe ensina uma mesma lei. Em suma só há uma solução para a existência do mal. Ele é algo de útil, uma ferramenta que ao final contribui com a revelação do bem. O propósito de usar uma ferramenta que gera movimento e contradição, só pode ser o de encaminhar as coisas e evitar que fiquem mortas e paradas. O mal é o agulhão que movimenta o processo Deus-mundo para sua evolução.¹⁵³

Por esta fórmula amplamente adotada pela filosofia alemã, sintetiza-se a lei de polaridade que divide as essências das coisas em distintas inclinações, e as unifica pela complementaridade dos opostos. Nas palavras de Böhme:

A ternura da natureza é silêncio e calma, mas a maldade em todas as forças cria o movimento, a correria de todas as coisas. Em todas as criaturas do mundo há uma fonte de vontade boa e uma má. Não há nada na natureza que não tenha bem e mal em si, tudo vive e é regido por estas duas forças, excetuando os anjos e o diabo onde um dos dois princípios é muito mais forte que o outro.¹⁵⁴

Numa versão mais psicológica deste conflito, a serenidade estaria na maturidade psíquica da conciliação dos opostos. Sem eliminar o aspecto diabólico do homem, que lhe é constitutivo pelo seu ser criatura, pode-se eliminar os danos causados pelo seu império, desde que a parte sombria do homem esteja elevada à consciência, e submetida à misericórdia do princípio divino. Assim, o mal está na alienação de sua natureza divina, não na prevalência da natureza diabólica. Inconsciente de sua natureza duplamente espiritual/material, o homem faz a si mesmo um animal, entregue aos instintos e às paixões que o regem segundo as leis do mundo animal.

Mas voltando à economia teológica de Böhme, no que pese a necessidade da cisão na Gênese, e a criação do princípio das trevas, oposto a Deus, Ele não é o responsável moral pelo

¹⁵³ Heinrich BORNKAMM. *Luther und Böhme*. Pg. 38-40.

¹⁵⁴ Jakob BÖHME. *Aurora*. S. J. B. Pg. 124.

mal (veremos depois como Leibniz aclara esta proposição). Deus criou o seu oposto formal, por assim dizer, sem ferir a harmonia do conjunto. A vontade da morte e da treva permite a criação de todo um lusco-fusco da criação no contraste com a vontade da vida e da luz. Mas a vontade de Deus continua a ser santa, e quer atrair para si todos os seres. Os seres, entretanto, possuem a sua vontade, e podem usá-la livremente para se inclinarem ao princípio das trevas mais do que ao princípio da luz, e nisto consiste a sua queda.

Não se deve pensar que Deus é a fonte do bem e do mal. Ele não é fonte de nenhum dos dois, mas ele é o bem em si mesmo. O mal não tem sua fonte em Deus, apesar de que todas as coisas, elementos e a natureza tem sua fonte em Deus. Mas o mal não tem sua fonte em Deus, porque Ele não o criou. O mal é como a bile, essencial, natural, mas que se for extraída e bebida, tem gosto amargo e é venenosa. O mal não estava na bile, que faz seu serviço naturalmente, mas sem usá-la para algo impróprio.

O amargo também está em Deus, mas está sempre em função de uma fonte de alegria.¹⁵⁵

Vê-se que o livre-arbítrio origina o mal real de maneira praticamente agostiniana, negando qualquer concepção de um mal essencial. Toda esta formulação está também amplamente repetida no escrito de Schelling *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana*. Inclusive, conforme Berdiaeff, a metafísica idealista alemã provém diretamente do indeterminado, do inconsciente, daquilo que se manifesta como fundo primitivo para a ascensão do princípio livre e inteligente que há de se realizar.¹⁵⁶ Esta tese, conquanto controversa quanto aos próprios idealistas, é hoje muito pertinente em relação à linha que se desenvolveu a partir do Idealismo sob o nome de metafísica da subjetividade.

O grande diferencial desta filosofia que muitas vezes se confunde com uma teosofia, é o fato de que, para sustentar o monismo, os alemães precisaram dar um passo para além de Agostinho e admitir que Deus compartilha, ao menos quanto a uma responsabilidade metafísica, da existência do mal. Deus não criou nem jamais fomentou o mal moral, mas abriu espaço para o seu surgimento no momento em que criou o homem à sua imagem e semelhança, ou seja, livre. Neste instante, embora não tenha criado a essência do mal, Deus criou a sua possibilidade, exatamente porque criou. Em outras palavras, quando Deus cria, cria necessariamente o mal (o que lhe contrapõe) e a partir desta treva podem as criaturas lentamente ascenderem de volta rumo à origem. Foi Böhme quem insuflou no espírito alemão

¹⁵⁵ Ibid. Pg. 131-132.

¹⁵⁶ Nikolas BERDIAEFF. *Études sur Jakob Böhme*. Pg. 19-20.

a ideia de que a liberdade vem das trevas, e é educada no contato com ela tanto quanto no contato com a luz. Esta visão chegaria ao auge no Fausto.

O esvaziamento do mal essencial também reconfigura toda a cosmologia religiosa. O inferno deixa de existir como lugar/essência para reduzir-se a uma condição/situação. As forças demoníacas não possuem também existência definida, mas são forças produzidas pela vontade daquele que optou pelo afastamento do bem. Na forma que também Leibniz adotaria, o mal moral torna-se cosmologicamente esporádico e efêmero, embora evidentemente mantenha a sua tragicidade e toda a sua abominação do ponto de vista existencial.

Na estrutura do mundo o mal é um não-ser, um mero ofuscamento que enaltece ainda mais a luz na economia geral. Metafisicamente o bem prevalece em toda a parte, na forma da trindade divina e pela força mesma de sua condição.

Deus Pai: Não se deve pensá-Lo como um sol, em um lugar, ou como uma luz no firmamento, mas como o próprio círculo do firmamento, um sustentador de Tudo. A alegria de todas as coisas.

Deus Filho: É criado por Deus, mas não é criado pelo mundo, como todas as outras coisas que surgem dos elementos, das estrelas e da natureza. O Filho é criado somente pelo Pai, a partir da força do Pai, e ele está também presente em todas as coisas como o Pai, mas não nas coisas por inteiro, senão no coração das coisas.

Espírito Santo: Vem do Pai e do Filho, ele não é criatura, mas a força de Deus imperando em tudo.¹⁵⁷

Observa-se, entretanto, que o bem, sendo o espírito das coisas, não impera absoluto, muito embora a sua força seja superior à força da matéria, e a sua presença seja mais universal que a do mal, ultrapassando e precedendo a Criação. A divindade está em tudo como espírito, embora tudo esteja apartado dela pela materialidade. “A divindade não é a natureza, mas uma vontade sobre a natureza, e revela-se através da natureza espiritual, assim como o fogo se revela no ferro.”¹⁵⁸ Se o mal natural está no homem, mesmo que este mal seja sempre uma ferramenta criativa, o mal moral pode instalar-se justamente porque há trevas na constituição do homem, ou seja, separação, finitude, particularidade que este homem pode transformar, voluntariamente, em egoísmo. As trevas, ou mal natural, não são um problema forte o bastante para produzir mais do que um dualismo subordinado, mas a vontade humana, no fio da navalha entre finito e infinito, têm potência criadora para produzir no universo um mal pior do que o que Deus produziu e desejou ao elaborar a decadência da matéria. Este dualismo

¹⁵⁷ Jakob BÖHME. *Aurora*. S. J. B. Pg. 135. 141.

¹⁵⁸ Jakob BÖHME. *Misterium Magnum*. S. J. B. Pg. 368.

moral provocado pela separação entre homem e Deus é o dualismo forte que foi mantido a partir da tradição luterana, e constitui um problema real do mundo; mas, naturalmente, é ainda um problema que pode ser vencido constantemente pelo renascimento.

Deus está em todas as suas três pessoas no coração do homem, mas “O homem jamais é puro, sem fúria e pecado: pois do nascimento nas profundezas deste mundo não procedem puros do coração de Deus, senão do conflito entre fúria e amor, daí chamar-se Deus de um Deus de fúria, ciumento.”¹⁵⁹

Com isto se procura devassar o mistério da vida humana. O próprio homem é *coincidentia oppositorum* entre céu e inferno, divino e demoníaco, a vontade espiritual e a vontade da natureza (vontade de ser matéria), sendo formado duplamente a partir do barro e do sopro de Deus.

Por isso não te é permitido perguntar: Onde está Deus? Escuta, homem cego, tu vives em Deus, e Deus é em ti: e se viveres em santidade, tu mesmo és Deus, para onde quer que olhes, aí estará Deus. Quando você olha para as profundezas entre as estrelas e a terra, tu queres perguntar: Isto não é Deus, ou aqui não está Deus? Ó pobre homem perecível, estás avisado disto: Justamente nas profundezas acima da terra, onde tu não discernes nada, nem conheces, nem falas, lá está o nada, igualmente está, ao mesmo tempo, o Deus *luz=santo* em sua triplicidade...

Ou então tu perguntas ainda, se Deus em sua sede está sentado, desde a criação amolecido? Ó não, não pode ser assim... pois que Ele próprio é tudo, e assim como um membro não pode se separar do corpo, igualmente Deus não pode ser dividido.¹⁶⁰

Esta imagem genuinamente panteísta se desenvolve em seu maior vigor ao longo do *Aurora*, que é o texto basilar de Böhme. Aqui estão presentes a concepção paulina e alexandrina de Deus como substância primordial, como o ser essencial de todas as coisas e fenômenos. No desdobramento desta concepção Böhme caminha progressivamente para uma metafísica em sentido pleno da palavra, lançando mão de um monismo neoplatônico que ele havia absorvido de Bruno, Cusa e Eckhart, sobretudo.

Observa homem incompreensível, eu vou te mostrar o verdadeiro fundamento de Deus. Onde todo o ser não é Deus, tu não és imagem de Deus; onde quer que haja um Deus estranho, tu não tens parte nele. Portanto tu és criado a partir deste Deus e vives nele mesmo, e o mesmo te dá a partir de si mesmo força, contra repastos e

¹⁵⁹ Jakob BÖHME. *Aurora*. S. J. B. Pg. 165.

¹⁶⁰ *Ibid.* Pg. 183-184.

bebidas; também toda a tua ciência está em Deus; e se tu morres, então tu serás enterrado neste Deus. Onde houver então um Deus distinto deste, que esteja fora deste, então quem te fará novamente vivo, tu que vives amputado de Deus... Se tu és então de outra matéria que Deus mesmo, como podes ser então filho de Deus? Se o teu corpo não for da mesma essência de Deus, então deve haver dois tipos de divindade, o teu corpo pertence ao Deus do mundo, e o teu coração pertence ao Deus desconhecido. Ó, abre os olhos da alma homem-criança... quando tu vês as profundezas, as estrelas, e a terra, aí tu vês o teu Deus, e neste mesmo Deus tu és e vives, e o mesmo Deus te rege, e a partir do mesmo Deus tu tens os teus sentidos, e és uma criatura oriunda dele e dentro dele, do contrário não serias nada... Assim eu não escrevo de maneira pagã, mas filosófica; e não sou, portanto, um pagão, mas eu tenho o profundo e verdadeiro conhecimento do grande Deus único, que é tudo.¹⁶¹

Em nenhum outro trecho da obra de Böhme ele revela tão explicitamente a sua consciência e engajamento filosóficos. Afinal, não é um argumento teológico, mas metafísico que o obriga a estabelecer o monismo. À luz deste, todos os dualismos, conflitos e elementos naturais se resumem a ramificações do princípio único que é Deus (causa imanente), e que pode ser vislumbrado em toda a sua unidade através da vontade que tudo perpassa, seja na formatação luz-trevas que configura a dinâmica do mundo, seja na intimidade do espírito humano onde ela se apresenta como “centro”, ou liberdade. Acreditamos ser exatamente este o princípio diretriz dos spinozistas alemães: *Nemo contra deum, nisi deus ipse*. Ao menos Herder e Goethe se alinham desassombadamente com esta perspectiva.

A unidade de Böhme, entretanto, não se assemelha a uma unidade pacífica e serena, ao melhor estilo neoplatônico, mas se caracteriza como unidade de opostos, expressando a eterna guerra entre os antagônicos necessários da tipologia cristã. Esta unidade dos contrários acarreta numa filosofia e numa vivência prática de antinomias. “Não há nada de mais próximo do homem que o céu, o paraíso e o inferno. E o homem habita todos ao mesmo tempo.”¹⁶² Pela vontade, tudo quer unir-se, pela contra-vontade, tudo quer separar-se. Mas, de maneira teórica e abstrata, a contra-vontade é filha da vontade e a guerra universal é um conflito de família. O monismo de Böhme precisa configurar o ambiente moral, por mais que ele queira também manter o livre-arbítrio, pois, sem uma ligação direta possível entre Deus e o homem, o mal moral poderia gerar um abismo na criação.

¹⁶¹ Ibid. Pg. 196-197.

¹⁶² Jakob BÖHME. *Die drei Prinzipien göttlichen Wesens*. S. J. B. Pg. 214.

A intuição filosófica de Böhme conduz a duas percepções: 1- Deus está muito afastado de nosso mundo de contradição e conflito, nas alturas inatingíveis dos céus. 2- Ele está também muito presente no fato de que esta eterna luta da natureza demonstra a sua vida, ou, a presença interna e onipresente de Deus.¹⁶³ “Böhme não apenas percebe a fronteira que separa o invisível das criaturas, mas tenta perceber em que sentido esta fronteira é superada, e os mundos se encontram e se completam numa unidade.”¹⁶⁴

Muitas consequências filosóficas relevantes se originam destas duas percepções essenciais. A majestade de Deus permanece intocada, com suas consequências para a mística, a metafísica e a epistemologia. Naturalmente este terreno inviolável, sendo uma restrição epistemológica, produz também uma ruptura metafísica entre o “indeterminado” e o fundamento (*Grund*), apesar do aparato da teodiceia mostrar-se eficaz quanto à representação da saída daquele para este. Surgem também controvérsias de conceituação quanto ao grau de monismo, dualismo, pluralismo, etc; e de como classificar precisamente a subordinação dos dois últimos ao primeiro. Por fim subsistem os problemas morais que analisamos mais detidamente no tópico anterior, e que se referem à distinção entre a presença de Deus na infinitude da vontade individual, e finitude desta mesma vontade na contingência da ação.

Em todos estes problemas sentimos ser inadmissível para estes pensadores que Deus não assumisse a sua *responsabilidade* pela origem do mal. Ao criar o mal natural, e admitir o mal moral, portanto, não basta dizer que ele precisava destes recursos para que a existência e a liberdade, respectivamente, fossem possíveis. É preciso também assumir que ele, ao admitir as duas fontes do mal, fosse misericordioso para com aqueles que caíssem vítimas de ambos. Fausticamente falando, o mal e o sofrimento (especialmente o vazio do niilismo que atinge a personagem de Goethe) se revestem, ambos de caráter pedagógico. São vias de acesso negativas ao combate da consciência egoística. E assim, o conhecimento da natureza, dos opostos e dos conflitos naturais, o conhecimento do pecado e das origens divinas do mundo e do homem, são as bases do renascimento da consciência e da vontade, o renascimento gnóstico-voluntarista do espírito. Sem a abertura do olho do espírito, que pode dar-se pela via externa da análise dos sofrimentos humanos e dos conflitos do mundo, ou pela via interna da compreensão de Deus e da decisão, o homem não pode renascer para a consciência maior.¹⁶⁵ O renascimento, do qual depende a salvação não pode vir de fora do homem.

¹⁶³ Heinrich BORNKAMM. *Luther und Böhme*. Pg. 14.

¹⁶⁴ Ibid. Pg. 20.

¹⁶⁵ M. Émile BOUTROUX. *Études D'Histoire de la Philosophie*. Pg. 222-225. Dentre vários argumentos levantados por Boutroux neste sentido destacamos somente o seguinte: “A erudição, a Bíblia, a tradição, os conceitos, os fenômenos da natureza, todos coisas mortas em si mesmas, se animam e vivem quando

São também vários os matizes destes problemas, como, por exemplo, na compreensão da natureza como força produtiva, poder criador, para além da visão naturalista de uma natureza morta ou de uma natureza espinosana cuja essência é o intelecto. A natureza de Böhme é um organismo vivo, dotado de vontade e mutante. É por isso que ele pode ser um naturalista, em sentido amplo, e admitir, ao mesmo tempo, a liberdade humana. Sem esta visão espiritual da natureza viva, voluntarista, o problema da liberdade humana tem de ser solapado pelo determinismo materialista ou metafísico (à la Espinosa) ou formar uma dualidade tão radical que impossibilita a formulação de uma metafísica consistente. Outra opção possível seria abandonar por completo o projeto de uma metafísica integral, como é o caso de Kant, cujas preocupações eram essencialmente morais, e que abdicou do esforço por uma unidade fundamental do mundo.

Schelling elevou em demasia esta concepção de uma natureza espiritual, Hegel rebaixou-a, tomando-a por produto do espírito.¹⁶⁶ Böhme, entretanto, coloca-a na posição que lhe cabe, como manifestação imperfeita, embora vivente, de Deus. A natureza é expansão da divindade, mas não a resume. É vida e espírito num certo nível, mas falta-lhe o que é mais próprio de Deus, a incondicionalidade, a infinitude. Bem entendido, as filosofias de Kant, Schelling ou Hegel são as melhores possíveis naquilo a que se propõem, mas exatamente por serem filosofias precisam firmar-se sobre princípios estáveis. A força do pensamento de Böhme ou Goethe, para falar somente destes, está em prescindir dos princípios estáveis e, nesta “irresponsabilidade”, tentar fundar-se em vários pilares ao mesmo tempo. Isto será discutido em pormenores nas críticas ao sistema.

Na descrição do surgimento da vida orgânica Böhme consegue antecipar em muito a noção naturalista, embora o seu naturalismo pressuponha evidentemente uma tendência espiritual na natureza. De qualquer modo, ele apresenta o surgimento da vida a partir de fenômenos inteiramente naturais e, da mesma forma, inteiramente naturais são todos os fenômenos, exceto a liberdade humana, que alcança para além das forças da luz e da treva um ponto incondicionado e superior. O papel de Deus na Gênese do mundo é absolutamente imanente, embora ainda valha a assertiva Bíblica de que Ele fez o Céu e a Terra, as plantas e os animais, pela sua vontade.

A terra era então salitre, que foi ejetada desde o primeiro nascimento, e estava em morte: mas quando o relâmpago de fogo ergueu-se pela Palavra contra a água, houve um clamor, e disso surgiu o movimento na morte; e este mesmo movimento

consideradas pelo olho do espírito. A palavra eterna que fala ao fundo de nós mesmos nos diz o sentido verdadeiro da palavra escrita e sensível.”

¹⁶⁶ Franz von BAADER. *Sämtliche Werke: Vorlesungen und Erläuterungen über J. Böhme's Lehre*. Pg. 66.

nos sete espíritos é o nascimento sideral... Quando no terceiro dia o relâmpago de fogo luziu sobre a água da morte, então, a partir do corpo morto da água e da terra, irrompeu a vida.¹⁶⁷

Ainda que a metáfora do relâmpago possa representar uma espécie qualquer de energia, a correspondência para com a concepção contemporânea da criação da vida é impressionante e explícita a força da intuição propriamente científica de Böhme, que não recorre a elementos exógenos e desconhecidos da experiência comum.

O último elemento relevante desta economia cósmica, que temos até então evitado ou mencionado secundariamente, é a vontade humana liberada dos automatismos instintivos que inclinam o homem para o bem ou o mal. Pela vontade livre, o homem é Deus no mundo.¹⁶⁸ Se todas as coisas falam de Deus, porque guardam a Sua marca, o homem é Deus exemplificado no microcosmo. Numa concepção universalista e liberal isto se resume em que “Deus se torna atuante pela livre vontade dos homens, independente de Religião.”¹⁶⁹

A vontade humana é autônoma, porque do ponto de vista moral o homem precisa ser responsável, precisa ter o poder existencial de construir o próprio destino. Mas no sentido cósmico, a vontade individualista é solidão para a alma, e a vontade, quando escolher e compreender que deve estar com Deus, encontra-se numa comunidade que é a sua alegria. “Que é a vida da criatura? Não mais que uma faísca da vontade de Deus. Aquilo que ela quer por si mesma, separa-se na vontade de Deus em geral, e a conduz para a particularidade, e esta é uma suprema perturbação. A perturbação é a vida da vontade individualista, e quando a vontade não quer mais a si mesma, deixa de sofrer, sua vontade é sua própria vida: e quando se quer em e com Deus, vive-se com Deus.”¹⁷⁰

Entre esta filosofia e a sua concretização na metafísica alemã do início do século XIX, vão-se quase duzentos anos. Neste meio tempo imperou o espírito racionalista, o qual, entretanto, não pôde escapar completamente da concepção da liberdade parida por Böhme, Pascal e os humanistas.

¹⁶⁷ Jakob BÖHME. *Aurora*. S. J. B. Pg. 188-189.

¹⁶⁸ Esta terminologia se refere tanto ao Fausto quanto ao Prometeu. Ver minha dissertação de mestrado *A Religião de Goethe*.

¹⁶⁹ Siegfried WOLLGAST. *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550-1650*. Pg. 698.

¹⁷⁰ Jakob BÖHME. *Misterium Magnum*. S. J. B. Pg. 370.

4. Transmissão do voluntarismo de Böhme a Goethe:

No espaço de 150 anos entre a morte de Böhme e o início da produção de Goethe a Alemanha entra final e definitivamente no cenário intelectual europeu para não mais abandonar a posição central no terreno da filosofia e da teologia. Neste período a influência do voluntarismo místico fecundou todos os setores do pensamento germânico, deitando as bases para o que viria a ser a metafísica clássica alemã, com seu enfoque resolutivo na vontade humana. Cabe aqui dizer vontade em lugar de liberdade, pois se houve pensadores deterministas, como Schopenhauer, não houve aquele que ignorou ser a vontade um tema crucial tanto para a metafísica quanto para a filosofia prática modernas.

O iluminismo, entretanto, teve de esconjurar as sombras da superstição e do misticismo, não raro combatendo junto com estes importantes conquistas do sentimento e do pensamento religioso. É possível que o filósofo que mais se afastou de Böhme, em todos os aspectos, seja Kant, muito embora tenha tomado de Rousseau aquela mesma doutrina mística e libertária de que a sua própria cultura se fartava, mas era mais palatável ao homem iluminista a linguagem cartesiana do filósofo genebrino.

Exceção feita a Kant, portanto, há raros nomes famosos do pensamento alemão, na filosofia, na teologia ou nas artes, que neguem a Böhme um papel altamente relevante na formação da filosofia e teologia do século XVIII em diante. E esta consciência, tão turva e apagada entre os estudantes das Américas, exige de nós um esforço para catalogar ao menos parte do impacto de Böhme para o pensamento europeu.

Apenas a título de apreço, cabe mencionar que possíveis discípulos de Böhme incluem homens de ciência, como Sir Isaac Newton, que assumiu ao menos três pontos centrais da visão de mundo do “filósofo teutônico”. 1. A noção de que a natureza é o corpo de Deus, inclusive formulando a ideia de espaço absoluto como órgão sensorial de Deus. 2. A noção de uma força incondicionada por qualquer elemento material, que atua imediatamente, que é uma emanção etérea e imaterial, capaz de usar o espaço como meio. Tal força é a gravidade, que até hoje resta como curinga do materialismo científico e que Newton identificou como um símile da noção böhmeana de vontade. Newton ficou assombrado com o mecanicismo de Descartes, que ele considerava uma absurda afronta contra a providência divina, definindo a inércia como um artifício para alienar Deus do mundo. A concepção de gravidade equivale à de uma força anímica onipresente, o verdadeiro sopro de Deus em todas as coisas, a alma da matéria, que reuniria e ordenaria o caos inercial em harmonia divina, enquanto a inércia seria

uma resultante da própria força de preservação da energia de cada átomo.¹⁷¹ No *Principia Mathematica* ele escreve:

Até aqui explicamos os fenômenos dos céus e dos mares sob o poder da gravidade, sem que tivéssemos indicado a causa deste poder. E agora podemos acrescentar algo concernente a um certo espírito mais sutil, que perpassa e jaz oculto em todos os corpos grosseiros; ante a força e ação de um tal espírito, as partículas dos corpos são mutuamente atraídas umas para as outras à grandes distancias, e permanecem coesas, quando contíguas.¹⁷²

O terceiro elemento seria a harmonia estabelecida no conflito entre forças centrífugas e centrípetas, que são não apenas uma reprodução declarada da harmonia dialética dos opostos da nova mística, mas simbolizam também as forças de divina atração para o *Centrum* e a força separatista de Lúcifer.¹⁷³

Mas o fato de Newton ter adotado parte da cosmovisão de Böhme não faz dele seu discípulo. Ainda assim, há autores como Karl Popp que defendem esta tese. Segundo ele, Newton compreendeu a mecânica celeste pressuposta na filosofia da natureza elaborada por Böhme, mas admitiu que a investigação das forças mesmas estaria a cargo da metafísica, no que ele não se considerava competente e/ou interessado.¹⁷⁴ Insistindo neste ponto ele apresenta um relato sobre o trabalho não publicado de Newton, revelado por Sir William Law na *Gentleman's Magazine* de Dezembro de 1782.:

Quando Sir Isaac Newton faleceu foram encontrados entre seus papéis volumosos resumos das obras de Jakob Böhme, escritos pela sua própria mão. Isto tomo por uma autoridade indubitável, como também que a primeira parte de sua vida foi gasta na busca da Tintura filosófica, do mesmo autor... É evidentemente fora de questão que tudo o que Newton dizia sobre universalidade, natureza e efeitos da atração, e sobre as três leis da natureza, foi não apenas dito anteriormente, como comprovado em suas mais profundas bases por Böhme em suas três primeiras propriedades da eterna natureza. (POPP 1935, p. 63)

Nos termos de Popp as semelhanças e a provável simpatia de Newton para com Böhme são exageradas, mas ainda restam indícios de que Newton teria uma filosofia da

¹⁷¹ Também sobre isto: Wolfhart PANNENBERG. *Filosofia e Teologia*. Pg. 142.

¹⁷² Karl Robert POPP. *Jakob Böhme und Isaac Newton*. Pg. 51.

¹⁷³ Siegfried WOLLGAST. *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550-1650*. Pg. 729-732. E também John COOPER. *Panentheism. The Other God of the Philosophers*. Pg. 74, 88-89.

¹⁷⁴ Karl Robert POPP. *Jakob Böhme und Isaac Newton*. Pg. 52.

natureza análoga a de Böhme. Bem mais explícita é a recepção dos filósofos e teólogos de inclinações místicas, como Oetinger, Franz von Baader, Schelling e Hegel, ao pensamento de nosso autor.

Naturalmente que formulações mais apropriadas, apresentadas conforme as exigências metodológicas da filosofia moderna, tiveram, sobretudo para os filósofos, maior importância no que se refere à elaboração e justificação de seus sistemas. Neste particular Leibniz e Espinosa, além dos anteriores Descartes e Malebranche em menor proporção, seriam as “verdadeiras fontes” da metafísica alemã. É fora de questão, entretanto, que por detrás do edifício conceitual moderno, a filosofia alemã guarda profundamente as marcas de suas origens místicas.¹⁷⁵

Com isso, e somente assim, compreende-se o fato de que o pensamento alemão sempre teve uma tendência para a metafísica da liberdade. Tanto que, mesmo quando não lhe era possível fazer metafísica, como em Kant, preservaram-se a intuição direta da liberdade como fato da consciência e elaboraram-se razões de ordem prática para justificá-la.

Além disso, a figura do próprio Leibniz como patrono da filosofia alemã em moldes modernos precisa ser revista quanto à recepção de Böhme que para alguns autores é incontestável. A pesquisa neste sentido nos permitirá, talvez, reconstruir no futuro a herança böhmeana de Leibniz, entre outros, e em que sentido tal herança pode ter afastado a Alemanha de uma leitura direta do autor até os fins do século XVIII, inclusive subordinando a sua influência à noção de dinâmica trina do espírito, apenas.

Leibniz, que é um metafísico menos puro que Espinosa, e permite-se acomodar sua leitura teísta do cristianismo ao seu sistema, também afirmava que o conceito de Deus não pode permitir qualquer outro resultado de Sua ação que não seja perfeito, o que gerou sua controversa tese do “mundo mais perfeito possível”. A maioria dos críticos, no entanto, parece ter agido injustamente com o autor, pois o desconforto provocado pelo otimismo de Leibniz é bastante amenizado ou justificado logo na proposição seguinte do seu *Discurso de Metafísica*: “O amor de Deus exige completa satisfação e aquiescência no tocante ao que ele faz, sem que por isso seja preciso ser quietista”.¹⁷⁶

Ora, está aí a resposta aos pessimistas antes que eles o criticassem. Quando afirma que o homem não deve ser quietista, Leibniz está defendendo o princípio de liberdade. O fato de

¹⁷⁵ Fazemos aqui referência às linhas centrais do ensaio de Heinrich HEINE. *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*. Pg. 27.: “A crença nacional, muito mais ao norte do que ao sul da Europa, era panteísta: seus mistérios e símbolos se referiam a um culto à natureza, em cada elemento se venerava um ente maravilhoso, em cada árvore respirava uma divindade, e todo o mundo dos fenômenos era deificado; o cristianismo inverteu esta visão e, em lugar de uma natureza deificada, surgiu uma natureza endemoninhada...”

¹⁷⁶ G. W. LEIBNIZ. *Discurso de Metafísica*. Pg. 8.

Deus criar o melhor dos mundos possíveis, não anula o fato de que ele ainda é um mundo de maldade e problemas. Esta visão errônea é a base do sarcasmo de seus adversários, mas Leibniz jamais foi ingênuo a ponto de afirmar que este mundo é *perfeito*. Antes afirmava que o melhor dos mundos *possíveis* deveria ser um mundo onde houvesse liberdade, a potência mais genuinamente espiritual do ser; e onde há liberdade sem educação, sabemos, há a possibilidade do mal e do sofrimento.

Portanto, a filosofia de Leibniz não dá razão para que alguém seja quietista, e não se sugere que o homem deva se conformar com o estado das coisas, mas antes deve trabalhar, usando mão de sua liberdade, para que o mundo seja melhor. O melhor mundo possível é aquele em que os seres não são autômatos ou marionetes de Deus, as quais Ele obriga que se encaixem na absoluta perfeição, mas, ao contrário, é melhor o mundo em que os seres são espíritos livres e potentes de fazer o mundo de conformidade com a sua compreensão e vontade.¹⁷⁷ É melhor o mundo em que os homens sejam potentes e capazes de melhorá-lo, um mundo em que possam se educar pelas suas próprias forças e escolher o melhor. É razoável afirmar, então, que o conceito do otimismo restrito de Malebranche tenha influenciado fortemente a *Teodiceia* de Leibniz, no sentido em que este é, segundo as leis naturais, o melhor dos mundos possíveis,¹⁷⁸ e segundo as leis morais ele será o que fizemos dele.

Naquilo que cabe a Deus, na estruturação das leis naturais, vivemos num mundo “digno de louvor”, mas naquilo que nos cabe podemos criar um inferno ou paraíso correspondente às nossas livres escolhas e preferências, até que, com o conhecimento, caminhamos progressivamente para aquelas escolhas que estão mais de acordo com a natureza e com a lei de Deus.

Tal é, como vimos anteriormente, a doutrina de Böhme expressa em termos mais econômicos, e acrescida de um otimismo platônico quanto ao papel do conhecimento na extinção do mal. Mas embora as citações o deixem transparecer, não basta, mesmo para Leibniz, o puro conhecimento intelectual, mas também a força para escolher o caminho da razão, como também se repetirá em Kant. Isto porque, embora não haja um voluntarismo conceitual em Leibniz, ele relembra sempre a incondicionalidade da liberdade, necessária para que qualquer ato possa ser dito moral, tanto em relação a Deus quanto em relação aos homens. E poucas décadas depois da época de Leibniz, também Rousseau defende os mesmos motivos pelos quais Deus permite ao homem escolher entre o bem e o mal:

¹⁷⁷ G. W. LEIBNIZ. Die Theodicee. In: *Digitale Bibliothek Sonderband: Meisterwerke deutscher Dichter und Denker*. Pg. 164.

¹⁷⁸ Donald RUTHERFORD. Malebranche's Theodicy. In: *The Cambridge Companion to Malebranche*. Ed. Steven NADLER. Pg. 173.

Se o homem é ativo e livre, ele age por si mesmo; tudo o que faz livremente não entra no sistema ordenado da Providência e a esta não pode ser imputado. Ela não quer o mal que o homem faz; mas ela não o impede de fazê-lo... porque não o pôde impedir sem perturbar a liberdade dele e fazer um mal maior degradando-lhe a natureza. Ela o quis livre, a fim de que fizesse, não o mal, mas o bem *de vontade própria*.¹⁷⁹

O argumento é ainda completado e engrandecido pela filosofia de Schelling, onde se ressalta que Deus não cedeu ao mal e não o admitiu quando criou criaturas capazes de agir no mal. Para o filósofo está claro que Deus não pode ter aceitado o mal como um defeito de sua criação, uma necessidade para sustentar o livre-arbítrio. Deus quis que o homem escolhesse sempre e livremente o Bem, e quando deu ao homem a liberdade, não a deu considerando que o homem iria fazer mau uso dela. Ele sabia que o homem faria, mas não a deu *para isso*, e sim para que a criatura fizesse o Bem por seus próprios méritos. Uma vez que Deus opta pela *possibilidade do mal*, seus filhos não estão em contradição com ele quando o cometem. Na vontade de Deus está a possibilidade do mal e a possibilidade do bem, sem que isso seja um paradoxo, porque a vontade de Deus é boa, e quer que o homem seja livre ao escolher o bem. No mal há, portanto, contradição entre as duas características que Deus quer ver no homem (a de ser livre e a de fazer o bem), enquanto no bem, as intenções de Deus se conciliam e completam, pois o homem é livre e faz o que a boa vontade de Deus espera dele:

Por isso, é de forma absolutamente correta que se diz que o Bem e o Mal são o mesmo, vistos unicamente de lados diferentes, ou então, que o Mal é, em si mesmo, o Bem, quer dizer, considerado na raiz da sua identidade, tal como o Bem, considerado na sua divisão ou na sua não-identidade, é o Mal.¹⁸⁰

Esta consciência reconcilia Deus e o homem de uma forma tipicamente cristã (Deus não quer a morte do pecador, mas a sua redenção). O mal é uma consequência da liberdade e, portanto, para que o mal não existisse Deus deveria: ou não criar, ou criar uma obra morta. Cabe somente ao homem optar pela vontade de não-ser, pela vontade de contradizer sua própria natureza, ou optar pela vontade de se realizar, se humanizar e se harmonizar consigo mesmo. Desta forma, a possibilidade do mal é a grande condição da liberdade humana de não-

¹⁷⁹ Jean J. ROUSSEAU. *Emílio*. Pg. 318.

¹⁸⁰ F. W. J. SCHELLING. *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana*. Pg. 115.

ser, não realizar-se: “O Mal, porém, não é uma essência, mas uma não-essência, que só em oposição se torna uma realidade, não em si mesmo.”¹⁸¹

Deus permanece esperando de cada homem que ele se torne Seu funcionário na Terra, que se arrependa do mal e volte-se para o Bem, que compreenda racionalmente a ausência de realidade do mal, e que sinta no íntimo a contradição dele com sua vontade de ser real. Para não cometer um mal Ele mesmo, Deus permite que os homens *possam* cometer o mal, mas Ele não *quer* que eles o cometam.

Esta síntese não é mais que a forma possível de um voluntarismo cristão, na acepção plena do termo, porque o voluntarismo cristão tem de ser sempre soteriológico, e não se pode permitir anular num indiferentismo. Por isso também não interessa ao cristão um determinismo absoluto, onde o homem não pode renascer para a consciência melhor, embora haja razões filosóficas para se defender modelos desta espécie.

Este espírito voluntarista que a filosofia alemã herda de Böhme, embora a formatação siga o seguro roteiro metafísico de Leibniz, virá a unir-se com o panteísmo espinosano, o que deixa claro que a tendência desta filosofia é também para o retorno de sua intuição essencial na religião tipicamente pagã¹⁸². A fusão entre Leibniz e Espinosa não é, portanto, posterior às filosofias destes, mas anterior, tendo-se cindido apenas temporariamente nos mesmos.

O motivo pelo qual fazemos esta afirmação aparentemente controversa com alguma segurança, está no fato de, por um lado, a metafísica de Leibniz distinguir-se dos demais sistemas racionalistas por uma razão que o põe em estreita relação com Böhme, o pensador alemão por excelência até então, e em confronto com os franceses e Espinosa. Tal razão não é outra senão a constatação de que o sujeito é essencialmente ação. Nas palavras de Luís Dreher:

“...como Leibniz procura *fundamentar* esta sua grandiosa concepção metafísica?... Basta dizer que, à semelhança de Descartes e principalmente de Espinosa, mas assumindo a certeza das “ideias claras e distintas” do primeiro como ponto de partida, também Leibniz, do ponto de vista metodológico, mantém a ideia da possibilidade de um “sistema racional” e de “uma metafísica dedutiva”. Simultaneamente, a razão de Leibniz não ter acompanhado alguns de seus contemporâneos na afirmação da “supremacia do ser extenso e da naturalização do elemento espiritual” está na seriedade com que toma o contexto mais imediato

¹⁸¹ Ibid. pg. 124.

¹⁸² Heinrich HEINE. *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*.

daquele ponto de partida cartesiano: o contexto do *cogito* que é ao mesmo tempo atividade.”¹⁸³

Com isso Leibniz concilia o pensamento racionalista à intuição renascentista, seguramente em sua recepção alemã, de que a substância não se divide meramente conforme espaço e tempo, para aparições ou modos fenomênicos subordinados, mas consiste, em individualidades irreduzíveis, cuja natureza é a sua singularidade muito mais do que a sua localização e forma físicas. Cada partícula monádica é um ser simples, porém completo, com sua própria presença e poder dentro do universo. Por outras palavras, uma alma, uma vida.

Espinosa, a seu turno, é o filósofo da unidade por excelência, e o primeiro que executa o programa completo de metafísica conforme a necessidade lógica de unidade, absolutamente inerente à filosofia. O seu monismo pleno põe abaixo todas as possíveis contradições ou fragmentações conceituais e lógicas entre as realidades física e intelectual, o ser e os entes, o infinito e o finito, sem que, no entanto, esta nova e mais moderna exposição do panteísmo acrescente algo de fundamentalmente diverso da intuição de unidade apresentada pelos demais monistas, inclusive Böhme. A noção de unicidade da substância em Espinosa não deriva tanto de uma análise do que seja a substância, como fez Leibniz a partir do *cogito*, mas de uma “aceitação pouco justificada do argumento ontológico, de modo que o pressuposto inicial de Espinosa é: há uma substância com todos os atributos.”¹⁸⁴

Desta forma, o que divide Espinosa e Leibniz, definitivamente, é, em primeiro lugar, o conceito de substância. Em Espinosa, conforme se vê na *Ética* (parte I proposições 11-14) a substância infinita existe necessariamente (argumento ontológico), e só pode ser uma, baseado no princípio de que esta substância deve conter também todas as possibilidades de manifestação. Leibniz, por sua vez, admite uma versão modernizada da formulação de Aristóteles de que a substância é o conteúdo individual que dá ser a *um* item.¹⁸⁵ O que acarreta na noção de individualidade que acabamos de expor há pouco. Não obstante, o pluralismo de entes de Leibniz não admite um dualismo espírito/matéria aos moldes cartesianos, já que a matéria é constituída de partículas-força monádicas, somente distintas dos espíritos em grau de intensidade. Embora haja muitas substâncias, todas são do mesmo tipo.

¹⁸³ Luís H. DREHER. O sentido da unidade em Leibniz. In: *Revista Rhema*. Pg. 69.

¹⁸⁴ Jonathan BENNET. *The Cambridge Companion to Spinoza: Spinoza's Metaphysics*. Pg. 64.

¹⁸⁵ Nicholas JOLLEY. *Metaphysics*. In: *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. Ed. Donald RUTHERFORD. Pg. 108-109.

Goethe foi um dos primeiros a perceber que a conciliação entre Leibniz e Espinosa é deveras viável, desde que se admita a unidade da substância do segundo como unidade orgânica, como macro-sentido das partes em função do todo. Unindo, deste modo, o conceito de indivíduo de Leibniz ao conceito espinosano da unidade e de como ela é compartilhada na diversidade de entes. Assim define Korff em *A Era de Goethe*:

Leibniz é o moderno criador da ideia de um animismo individualizado, Espinosa é o moderno criador da pandivinização, e Shaftesbury cria a visão estética destas duas perspectivas... Basta afirmar neste sentido que Leibniz e Espinosa são, de modos bem distintos, os parteiros deste novo sentimento de mundo. Leibniz, a saber, com seu espírito, Espinosa com a forma de sua visão de mundo. Espinosa com o panteísmo, Leibniz com o voluntarismo, que em seu sistema ainda está submetido à casca do intelectualismo. Não são Leibniz e Espinosa de fato, mas um Espinosa entendido leibnizianamente, isto é, um panteísmo individualista e voluntarista.¹⁸⁶

No aspecto ético, que é mais uma consequência do que um segundo ponto de divergência, o Deus de Espinosa é a natureza, imóvel, perfeita e amoral, enquanto o Deus de Leibniz é a suprema inteligência, um espírito moral, criador de outras substâncias similarmemente dotadas de um princípio de razão e uma vontade, mesmo que insipientes.

Resumidamente, para Espinosa, a liberdade é uma perfeição, a qual só pode ser atingida no Todo ou substância. Só a substância é perfeitamente livre, pois que nada a constrange no exercício de perseverar em seu ser. A liberdade da substância é necessária, e é liberdade justamente porque é necessária, ou seja, porque não lhe é imposta de fora (circunstancial ou contingente), mas parte de dentro, de sua própria essência¹⁸⁷. É da natureza da substância determinar-se a si mesma, e nada é exterior a ela, de modo que sua necessidade de ser conforme sua natureza é total.

O homem é um nódulo da substância, algo cuja existência está radicada na substância, e de cuja individualidade só existe seu *modo* de ser. O homem só é livre enquanto sua essência, que é a substância *nele*, orienta sua ação.

Na medida em que cede às paixões, e, portanto, aos desejos exteriores que não dependem dele, o homem sofre a perda de sua liberdade. Somente orientando-se desde dentro

¹⁸⁶ H. A. KORFF. *Geist der Goethezeit*. Vol. 1. Pg. 106.

¹⁸⁷ ESPINOSA, Ética in: *Obras Escolhidas*. Proposição XL, Pg. 433.: “Quanto mais perfeição uma coisa tem, tanto mais age e menos sofre; e, inversamente, quanto mais ela age mais perfeita é.” Também o corolário da mesma página: “Daqui resulta que a parte da alma que permanece, qualquer que seja, é mais perfeita do que a outra. Uma é a inteligência, pela qual somos felizes, a outra é a imaginação, pela qual sofremos.”

pode lograr a realização plena de sua vontade¹⁸⁸. Mas isso não significa que ele é fantoche da substância, pelo contrário, também a substância constitui o mundo externo do homem, mas este mundo externo não corresponde ao que há de mais próprio no indivíduo, o seu *modo* de ser. Agindo conforme *si mesmo*, o homem já age, inevitavelmente, segundo a determinação da substância¹⁸⁹. Enquanto, para Leibniz, há um dualismo mais claro no campo moral que justifica e deriva do fato de haver diferenciação metafísica entre as substâncias simples.

Na esquematização que fizemos da doutrina de Böhme, estas tendências aparecem com muita clareza na forma de um monismo místico que se divide a si mesmo num conflito universal com fins morais, mas a falta de trato lógico adequado e a obscuridade de sua escrita fazem com que uma leitura superficial conduza diversos leitores a uma redução dos elementos envolvidos.

Toda exposição de uma herança intelectual é delicada, e envolve mais historiografia do que filosofia. Exceto quando os autores o declaram abertamente, é difícil discernir precisamente a influência de Böhme, autor pouco controverso e polêmico mesmo entre os alemães, e em que sentido sua aparente influência não poderia ser atribuída ante a de inúmeros outros teólogos, filósofos, místicos e literatos. Da parte de Leibniz, por exemplo, um ponto importante a ser considerado é a sua definição de que o mistério não está contra, mas acima da razão. Com isso defende a fé e o sentimento de liberdade contra o racionalismo puro determinista, o qual já havia conhecido através de Espinosa.¹⁹⁰ Há, portanto, um elemento místico eminentemente voluntarista em Leibniz

Todavia, há um elemento concreto no mal, que é a sua essência de trevas, e que não se permite reduzir à ignorância ou a um mau entendimento do Todo. A vontade quer sempre um bem,¹⁹¹ mesmo que exclusivo e pessoal, mas nem por isso é boa. Quando a consciência (o fruto proibido) elabora para a vontade um quadro das possibilidades, a vontade sabe que, a troco de um bem pessoal, pode prejudicar o bem de outros, ou o bem em geral. Optando sempre por um bem, a vontade pode fazer-se má, consciente e livremente. A solução para este

¹⁸⁸ Ibid. Proposição XXXVI, Pg. 198.: “Os seres humanos têm a opinião de que são livres por estarem cômnicos de suas volições e de suas apetências, e nem por sonhos lhes passa pela cabeça a ideia das causas que os dispõem a apetecer e a querer, visto que as ignoram.”

¹⁸⁹ ESPINOSA, Pensamentos metafísicos, in: *Obras Escolhidas*. Pg. 36.

¹⁹⁰ G. W. LEIBNIZ. Die Theodicee. In: *Digitale Bibliothek Sonderband: Meisterwerke deutscher Dichter und Denker*. Pg. 60.

¹⁹¹ É o problema apresentado por Agostinho na sua justificação do mal: “Por que é que os homens têm como inimigo aquele que prega a verdade, se amam a vida feliz, que não é mais que a alegria vinda da verdade? Talvez por amarem de tal modo a verdade que todos os que amam outra coisa querem que o que amam seja a verdade. Como não querem ser enganados, não se querem convencer de que estão em erro. Assim, odeiam a verdade, por causa daquilo que amam em vez da verdade. Amam-na quando os ilumina, e odeiam-na quando os repreende...” Santo AGOSTINHO. *Confissões*. Pg. 283.

mal concreto é o bem concreto, e com isto temos um resultado inteiramente diverso da moral gnosiológica, do mal como ignorância, pois aqui bem e mal dormem na vontade, e é preciso força espiritual, mais do que esclarecimento, para escolher e sustentar o bem.

Ao homem que não enxerga o Bem Supremo, cabe fazer o melhor com o mecanismo de que dispõe, e, à semelhança de Aristóteles ou Kant, poderá concluir logicamente que o bem é mais vantajoso ou mesmo uma determinação da razão prática. Percebemos o caráter racional do mal pelo fato de que ninguém condena um leão por um assassinato. Pode-se até matar a fera, mas a ninguém ocorrerá que ela foi punida, ou de que foi feita justiça pelo seu crime. A vontade do leão não o condena porque ela só tem em vista o seu bem.¹⁹² Quanto ao homem, no entanto, se voltam todas as forças dos seus semelhantes contra as suas más ações, indiferentemente de ele alegar em sua defesa esta ou aquela justificativa para a sua imoralidade.

Está claro que a preocupação de Böhme concentra-se sobre o aspecto ético de sua metafísica, motivo pelo qual levantamos em Leibniz referências análogas de conceituação do voluntarismo. Foi preciso ao período imediatamente posterior conciliar Leibniz e Espinosa, já que este último surgiu como uma força intelectual marcante na Alemanha de meados do século XVIII em diante.

A figura de destaque neste processo é Gotthold Ephraim Lessing, de cujo “espinosismo” só se veio a saber após a sua morte, provocando forte reação de seu amigo Mendelssohn. Lessing foi também um dos patronos de um estilo de formação cultural na Alemanha, da qual participavam Herder, Goethe e Winzenmann, e que consiste em um sólido conhecimento geral aliado a muitas perícias artísticas e intelectuais. Quanto à especificidade da passagem da filosofia racionalista para as metafísicas do Romantismo e do Idealismo, Lessing teve o papel de introduzir juntamente com o Prometeu de Goethe o monismo espinosano, sem abalar a concepção do individualismo monádico de Leibniz, que já se vulgarizava na Alemanha.

A sua teologia, que buscou ser a primeira inteiramente esclarecida, e onde a revelação histórica de Deus coincide com a progressiva revelação que a razão faz da realidade, apresenta um monismo de tipo cristão, que não poderia, por isso mesmo, resumir-se em tudo ao panteísmo de Espinosa.

¹⁹² G. W. LEIBNIZ. Die Theodicee. In: *Digitale Bibliothek Sonderband: Meisterwerke deutscher Dichter und Denker*. Pg. 131.

Assim, a distinção principal do espinosismo de Lessing para com a doutrina original de Espinosa é o fato de que o mundo apresenta-se como contraposição de Deus.¹⁹³ De modo que, se do ponto de vista do fundamento, tudo é um, na realidade há uma diferença fundamental entre o fundamento e o seu espelho, o criador e a criação. No projeto iluminista de Lessing a interpretação racional da fé cristã ocupava a posição central, de modo que percebe-se claramente em seus escritos um esforço por conciliar a metafísica moderna com conceitos tradicionais do cristianismo, sem que, contudo, esta intenção o conduza a alguma espécie de escolástica meramente apologética do Cristianismo. Ao contrário, o tônus da sua obra é a revelação da razão completando e desmistificando a revelação histórica.

No ensaio sobre *O Cristianismo da Razão*, afirma que:

Deus pôde pensar a sua completude dividida em infinitas formas... A melhor maneira de dividir esta completude numa variedade infinita é a de criar gradações infinitas entre as coisas, sem que haja espaços entre os graus, dos menos aos mais próximos da completude...

Nesta gradação organizam-se os seres do Universo. Eles seguem uma cadeia, cada elo encerra uma infinita variedade, e os elos ascendem sem, no entanto, atingir a máxima perfeição...

Estes seres simples são deuses limitados (enquanto o ser absoluto é o Deus ilimitado), e assim as suas plenitudes devem se assemelhar à plenitude divina, na medida em que a parte guarda semelhança com o todo.¹⁹⁴

Estão aí conciliados Leibniz, com a sua concepção de uma escala dos seres, e Espinosa, com a sua noção forte de unidade, embora, evidentemente, ambos os sistemas tenham tido de ceder espaço aos rearranjos do projeto maior de Lessing.

No campo da liberdade ele abraça o conceito de determinismo histórico, que lhe parece uma Providência atuante (no que seria seguido por Herder), mas acrescenta que a grande roda do mundo é impulsionada pelas pequenas rodas das vontades individuais. O ciclo determinado da história pode ser atrasado ou adiantado pelos homens, e nisso exclusivamente estão seus méritos ou deméritos morais.¹⁹⁵ O Determinismo do plano maior se justifica pela supremacia originária do Uno, sem que a liberdade dos indivíduos se ponha em contradição com esta.

¹⁹³ SCHWARZ, Carl G. E. *Lessing als Theologe*. Pg. 75.

¹⁹⁴ Gotthold Ephraim LESSING. *Die Erziehung des Menschengeschlechtes und andere Schriften*. Pg. 5.

¹⁹⁵ SCHWARZ, Carl G. E. *Lessing als Theologe*. Pg. 80-82.

Este determinismo histórico, associado ao fato de ser a revelação uma história do progresso da verdade no mundo, por múltiplos meios entre os quais se inclui a razão, produz automaticamente uma gradação histórica na própria revelação religiosa. Desta forma, a mensagem de Moisés é superior a narrativas mais primitivas, pois que a revelação maior da lei é viabilizada pelo amadurecimento da religião hebraica no Egito, onde ela migrou da crença politeísta para a crença em um Deus único, acrescentando a isto a imortalidade da alma, e a conclusão de que esta enfrentaria um julgamento no além.

Com Jesus a revelação dá um grande salto, atingindo a perfeita consciência da imortalidade atual da alma, ou seja, do fato de que somos essencialmente uma alma imortal, e as consequências de nossos atos são rigorosamente relevantes para o nosso destino. Na sequência de *Educação do Gênero Humano*, Lessing afirma que a completude deste sistema só é possível se a perfectibilidade humana puder realizar-se, já que, de outra forma, a exigência moral do Cristianismo afigura-se demasiadamente terrível em face da fraqueza humana (numa espécie de previsão do dilema de Dostoievski, em *Os Irmãos Karamazov*). Lessing acena então com a possibilidade já exposta pela escola de Alexandria de uma solução de longo prazo para o problema moral, apresentando a doutrina da palingenesia como a mais adequada para explicar como a alma alcança a plenitude da luz e da revelação, já que não é concebível que o realize numa única existência:

E como percorrer tão longo caminho numa única existência. Como passar do judeu sensual ao cristão espiritual, e a ambos superar?

Isto não é possível! Mas porque não poderia então cada homem voltar a viver inúmeras vezes sobre a terra?

Porque eu não poderia retornar tantas vezes, até que angariasse novos conhecimentos, novas inclinações?

Talvez seja bom que eu me esqueça de que já estive aqui. E quem disse que o que eu hoje esqueci, mantereí esquecido para sempre?¹⁹⁶

Paralelamente a este esforço de conciliação entre a lógica de dois sistemas metafísicos distintos, uma afirmando em sentido forte o livre-arbítrio e a individualidade, o outro declarando a unidade essencial do mundo onde toda a separação é ilusória, processou-se também na França a passagem da mística cristã ao lugar de filosofia legitimamente iluminista. Este trabalho, que certamente encontra em Pascal um de seus pilares mestres, chega em Rousseau ao ponto culminante de um novo “Evangelho da Natureza”, que reconduziu o

¹⁹⁶ Gotthold Ephraim LESSING. *Die Erziehung des Menschengeschlechtes und andere Schriften*. Pg .30-31.

sentimento a um lugar, senão superior, ao menos equivalente ao da razão no quadro da filosofia moderna. Por isto, é delicado falar em uma influência absoluta de Lessing na adoção de um spinozismo modificado, ou mesmo na tese de que esta teoria compunha um pano de fundo da intuição alemã. Com Rousseau, a quem os gênios do *Sturm und Drang* louvam ainda mais do que Lessing,¹⁹⁷ e que ao que tudo indica não teve nenhum mestre ou representa qualquer continuidade com uma tradição anterior, encontramos motivo para supor que um espírito de época estivesse presente nesta popularização da mística da natureza, não correspondendo ela a um evento isolado do imaginário germânico. E se Lessing afirmava-se panteísta, em algum sentido, mesmo conservando uma respeitável diferenciação entre Deus e o mundo, Rousseau, similarmente, apresenta um teísmo bastante peculiar quanto ao grau de divinização do mundo e de unidade da natureza.

A agenda mística de Rousseau se revela pelo próprio fundamento de sua filosofia, que para ele coincide com autoconhecimento: “1- Sentir as verdadeiras relações do homem. 2- Ordenar todas as afeições da alma segundo essas relações.”¹⁹⁸ Através deste declarado subjetivismo, baseado na pura introspecção, não admite ele a anulação do caráter epistemológico da experiência, mas anula-lhe qualquer pretensão sensualista. Não é pelos sentidos que o homem se educa em contato com a natureza, mas pela intuição do papel de cada coisa em relação ao todo, bem como da avaliação dos resultados da ação humana. Pelos efeitos remonta sempre à causa, e pelos frutos faz o julgamento da árvore. Assim pode identificar, na natureza, a vontade de um espírito que a organizou, e nos atos humanos, o caráter daquele que os executou.

Esta observação dos atos humanos faz o filósofo concluir, na sua segunda máxima sobre a moral, que “só temos piedade nos outros dos males de que não nos cremos isentos nós mesmos”,¹⁹⁹ e, visto que a maior parte dos sofrimentos são causados pelo mau uso da liberdade e o descontrole das paixões, o filósofo pode, pela sua educação moral, livrar-se de boa parte destes temores. Ao mesmo tempo, desenvolve-se nele otimismo e serenidade, pois onde o homem vulgar enxerga uma humanidade incorrigível, aquele que soube educar-se enxerga a perfectibilidade humana e a esperança de melhoramento. A conclusão do filósofo genebrino quanto a este assunto está impressa no código genético da teologia e filosofia moral da modernidade:

¹⁹⁷ Goethe, por exemplo, o faz exaustivamente em suas *Maximen und Reflexionen*, e na sua autobiografia *Dichtung und Wahrheit*.

¹⁹⁸ Jean J. ROUSSEAU. *Emílio*. Pg. 241.

¹⁹⁹ *Ibid.* Pg. 246.

São nossas paixões que nos irritam contra as dos outros; é nosso interesse que nos faz odiar os maus; se não nos fizessem nenhum mal, teríamos por eles mais piedade que ódio. O mal que nos fazem os maus leva-nos a esquecermos o que fazem a si mesmos. Perdoaríamos mais facilmente seus vícios, se pudéssemos conhecer quanto seu coração os pune. Sentimos a ofensa e não vemos o castigo; as vantagens são aparentes, o tormento interior... As paixões que partilhamos nos seduzem; as que chocam nossos interesses nos revoltam, e, por uma inconsequência que nos vem delas, censuramos nos outros o que desejaríamos imitar.²⁰⁰

E quanto ao que se poderia chamar de sua metafísica, Rousseau afirma: “Em uma palavra, qualquer movimento que não seja produzido por outro só pode vir de um ato espontâneo, voluntário; os corpos inanimados não agem senão pelo movimento e não há ação verdadeira sem vontade... Acredito, portanto, que uma vontade move o universo e anima a natureza.”²⁰¹ Um teísmo que soou assaz imanentista aos ouvidos de Herder e Goethe. Em parte motivados pelo próprio pensador genebrino, em parte pelo que já estavam dispostos a encontrar, julgaram não distinguir-se esta filosofia senão quanto aos detalhes do pensamento de Bruno ou Böhme. E, novamente quanto ao caráter místico de sua religião, convém destacar a insuficiência do intelecto para representar aquilo que o sentimento tão bem identifica: “Percebo Deus por toda parte em suas obras; sinto-o em mim, vejo-o ao redor de mim; mas logo que quero contemplá-lo, logo que quero procurar onde se acha, o que é, qual sua substância, ele me escapa e meu espírito perturbado não percebe mais nada.”²⁰²

Mas mesmo esta intuição da verdade precisa completar-se com a consciência da divindade da liberdade humana. É pela autoconsciência do espírito como potência livre em conjunto com a intuição da verdade que se revela a sua origem.

Posso sentir o que é ordem, beleza, virtude, posso contemplar o universo, elevar-me a mão que o governa, posso amar o bem e fazê-lo, e me compararia aos bichos? Alma abjeta, é tua triste filosofia que te torna semelhante a eles: ou antes, tu queres em vão aviltar-te, teu gênio depõe contra teus princípios, teu coração bondoso desmente tua doutrina e o próprio abuso de tuas faculdades prova sua excelência a despeito de ti.²⁰³

²⁰⁰ Ibid. Pg. 272.

²⁰¹ Ibid. Pg. 309.

²⁰² Ibid. Pg. 313.

²⁰³ Ibid. Pg. 314.

E na sequência:

Nenhum ser material é ativo por si mesmo, *e eu o sou...* minha vontade é *independente* de meus sentidos; consinto ou resisto, sucumbo ou sou vencedor e sinto perfeitamente em mim mesmo quando faço o que quis fazer ou quando não faço senão ceder a minhas paixões. Tenho sempre o poder de querer, não a força de executar... o sentimento da minha liberdade só se apaga em mim quando me depravo e impeço enfim a voz da alma de erguer-se contra a lei do corpo... (como Espinosa) Quando me perguntam qual é a causa que determina minha vontade, eu me pergunto qual é a causa que determina meu julgamento: porque é claro que essas duas causas não são senão uma; e se se compreende bem que o homem é ativo em seus julgamentos, que seu entendimento não é senão o poder de comparar e julgar, vê-se que seu orgulho é apenas um poder semelhante ou derivado daquele; escolhe o bom como julgou o verdadeiro, se julga errado, escolhe o mal. Qual é a causa que determina a vontade? Sua faculdade inteligente, seu poder de julgar; a causa determinante está em si mesmo.²⁰⁴

Novamente, como em Leibniz, somente o entusiasmo iluminista causa uma distinção significativa para com Böhme. E no desfecho deste argumento identificamos a mesma concepção quanto à origem do mal que foi exposta no final do tópico anterior sobre a teodiceia de Böhme, e que se repete em Leibniz, Schelling e Goethe:

Se o homem é ativo e livre, ele age por si mesmo; tudo o que faz livremente não entra no sistema ordenado da Providência e a esta não pode ser imputado. Ela não quer o mal que o homem faz; mas ela não o impede de fazê-lo... porque não o pôde impedir sem perturbar a liberdade dele e fazer um mal maior degradando-lhe a natureza. Ela o quis livre, a fim de que fizesse, não o mal, mas o bem *de vontade própria*.²⁰⁵ [Grifo nosso]

Uma filosofia tão literária e ao mesmo tempo capaz de conciliar a lógica argumentativa a uma profunda intuição estética e religiosa da vida certamente haveria de produzir grande impacto sobre as almas piedosas e artísticas. E aqui está presente aquele empirismo intuitivo e emocionalista do romantismo. E, no final, temos de admitir aquelas disposições da consciência apresentadas na introdução de nossa tese, e afirmar junto com os mais destacados estudiosos da filosofia da religião que a sua validade depende de uma

²⁰⁴ Ibid. Pg. 317-318. Obs: Comentário entre parênteses é meu

²⁰⁵ Ibid. Pg. 318.

experiência individual determinante.²⁰⁶ Esta é uma filosofia de base subjetiva que, segundo Dieter Henrich no seu extenso tratado sobre a pré-história do Idealismo, teria feito de Rousseau a única influencia unânime da teologia e da filosofia alemãs,²⁰⁷ definindo duplamente os contornos do kantismo, com seu deus pessoal e liberalismo moral, e do romantismo, com seu senso místico emocionalista.

Rousseau alastrou-se pela Alemanha, restrito ao campo moral, como no caso de Kant, ou assumido na íntegra pelo movimento dos gênios (*Geniebewegung*), caso em que se deve reconhecer o mérito exclusivo de Herder.

Com a sua recepção através de todas as vias imagináveis, a filosofia alemã configurou-se, mais do que nunca, como conciliação, para mais ou para menos, entre razão e intuição. Há uma epidemia de “intuições” na filosofia alemã deste período, seja uma intuição do corpo como vontade, da liberdade divina no espírito, da salvação pela práxis, do inconsciente, do incondicionado, etc. Neste período, que foi provavelmente o mais fecundo da metafísica após a sua culminância na Grécia, elabora-se uma conceituação teológica que, na Alemanha, é totalmente devedora da redescoberta de Böhme: o panenteísmo.

Retornamos aqui aos apontamentos que já haviam sido levantados no esquema da teodiceia e da metafísica de Böhme. A princípio parece suficiente classificar o sistema de Böhme meramente como panteísta, de conformidade com suas influências místicas, sobretudo no que toca a Eckhart, bem como pelas formulações monistas que estabelecem os parâmetros de uma legítima metafísica reconhecida, no mínimo, por Hegel, visto que faz tudo derivar de uma unidade de princípio e assenta este mesmo numa postulação coerente. E, de fato, é que se faz com alguma frequência, embora impropriamente e, na maioria das vezes, no que se refere aos comentadores mais ortodoxos, negativamente falando.

Já observamos variada e demoradamente as referências a este “panteísmo” de Böhme, e não obstante a figura de Deus enquanto tal permanece intocada de modo “não panteísta”, sustentada com afirmações exaustivas de que, se a natureza é Deus, Deus não é a natureza, se o homem é *uma* divindade, *a* divindade não é o homem, nem o mundo, nem nada concebível pelo intelecto. O problema de Böhme está, segundo Boutroux, “em derivar a matéria do

²⁰⁶ Rudolf OTTO e William JAMES são as maiores autoridades nesta espécie de fenomenologia da religião. Conforme o primeiro, logo no primeiro capítulo de sua obra prima *O Sagrado*, a própria filosofia da religião é definida como conciliação entre o racional e o irracional.

²⁰⁷ Dieter HENRICH. *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus, Tübingen – Jena 1790-1794*. Pg. 1474.

espírito, sem cair no teísmo, e de fundar a natureza sensível na natureza divina sem cair no panteísmo”.²⁰⁸

O termo panenteísmo só se fixou na filosofia e na teologia muito recentemente, embora a sua formulação remonte a Karl Friedrich Krause, no início do século XIX, a sua divulgação, no entanto, começou com o trabalho de Charles Hartsthorne, em meados do século XX. Isto tudo se dá a par do fato de que, segundo esta classificação, a formulação de filosofias deste tipo remonte a Platão e aos Upanixades.²⁰⁹ A classificação como panteísta, até então, foi usada para toda e qualquer concepção em que a Criação participe, seja animada ou habitada pelo Criador, e, por isso, somente a partir da década de 1960, e mesmo assim não genericamente, passou-se a diferenciar panteísmo e panenteísmo. A terminologia que estamos propondo, portanto, está diretamente ligada à nossa própria agenda filosófica e teológica quanto às mudanças que estão se operando neste exato momento.

Até mesmo as alegações de panteísmo tidas como as mais ortodoxas são dignas de questionamento. O próprio Bruno pode ter sido, em algum sentido, um panenteísta, admitindo algum grau de diferenciação entre Deus e o mundo, já que diversas de suas sentenças apontam para uma unidade na diversidade. Em especial nas últimas páginas de *Causa, Princípio e Unidade* observa-se a preservação da particularidade na unidade através de uma metáfora numérica. Nesta obra, considerada a sua maior, Bruno explica que uma década pode ser composta de anos isolados sem que por isso tenha menos unidade do que cada um destes anos em particular. O século e o milênio seguem, respectivamente, a mesma ordem de aumento de complexidade sem perda de sua unidade.²¹⁰ O Universo não é senão a última unidade que engloba todos os particulares, ou na linguagem de Goethe, Natureza é o nome que se dá para a percepção de que os diversos estão ligados numa unidade.

Alguns autores, entre os quais se destaca Franz von Baader, chegam a afirmar enfaticamente que a alcunha de panteísta é, para Böhme, inadmissível.²¹¹ Embora a natureza seja “o corpo de Deus”, por Ele habitado e através dele animado, ainda assim Deus criou este corpo, independe dele, e é-lhe em tudo superior.

Cabe aqui a citação de Schwenkenfeld que, segundo Bornkamm, serviria também perfeitamente a Böhme:

Deus é por direito e pelo seu poder como que um Cristo em todas as criaturas, que ao mesmo tempo é distinto de todas, sobre todas as criaturas, isto é, Ele se faz

²⁰⁸ M. Émile BOUTROUX. *Études D'Histoire de la Philosophie*. Pg. 261.

²⁰⁹ John W. COOPER. *Panentheism. The Other God of the Philosophers*. Pg. 17- 30.

²¹⁰ Giordano BRUNO. *Cause, Principle and Unity. And Essays on Magic*. Pg. 101.

²¹¹ Franz von BAADER. *Sämtliche Werke: Vorlesungen und Erläuterungen über J. Böhme's Lehre*. Pg. 37-40.

através de sua soberana sabedoria exteriormente exterior a todas as criaturas, e tem somente para si o seu próprio ser externo separado e distinto de todas as criaturas. Ele não é concebido, limitado ou abarcado por nenhuma criatura. Ao contrário, todas as criaturas são por Ele limitadas e contidas.²¹²

Ora, não é outra a definição dos verbetes enciclopédicos sobre o panenteísmo, a qual destacamos a fim de explicitar melhor nossa escolha terminológica. Conforme a *Encyclopedia of Religion* organizada por Mircea Eliade²¹³ a definição do termo é bastante ampla, a partir do que diversas religiões tradicionais podem ser lidas como panenteístas na medida em que entendem um Deus que “*não é, mas está*” em tudo. Panenteísta seria toda a religião em que Deus cria algo distinto de si, mas cria a partir de seu próprio ser. Ou seja, Deus cria a partir de Sua “essência” ou lógica interna, obras que Lhe são afins, à imagem e semelhança, e *Nele estão contidas*, e, em oposição ao teísmo, estas obras podem ser consideradas, em alguma medida, o próprio Deus. Mas, em oposição ao panteísmo, não se trata de uma emanção de Deus mesmo ou de um monismo de substância una, o que reduziria a criação a uma espécie de não-ser em si mesma. O panenteísmo significa uma efetiva criação de algo que está separado de Deus, mas dentro Dele; diferenciado, mas perpassado pelo divino.

É mais ou menos automática a identificação do panenteísmo com o neoplatonismo, sobretudo nas figuras alexandrinas, mas os comentadores nos lembram quanto ao perigo desta associação, justamente porque muito intuitiva dentro da tradição ocidental.²¹⁴

Para que não haja uma semelhança absoluta, de tipo espinosano, e seguindo a indicação de Schwenkenfeld, é preciso que Deus seja “exteriormente exterior”, e “interiormente interior” em relação ao homem. No teísmo Deus é interiormente exterior (Lutero), porque a finitude, o mal do homem tornam-no irreconciliavelmente distinto de Deus, por essência e por toda a eternidade, ao menos no sentido homem-Deus; enquanto que no panenteísmo Deus só é distinto do homem por fruto de sua superação das criaturas, não por fruto de uma distinção radical de natureza. Deus é também a natureza, mas não se limita a

²¹² Heinrich BORNKAMM. *Luther und Böhme*. Pg. 170

²¹³ Charles HARTSTHORNE. Verbetes: Pantheism and Panentheism. In. Mircea ELIADE. *Encyclopedia of Religion*. vol. 11. Pg. 167.

²¹⁴ John W. COOPER. *Panentheism. The Other God of the Philosophers*. Pg. 19.: “Não é, no entanto, possível equacionar simplesmente o neoplatonismo e o panenteísmo, por três razões. Primeiro, ambos as tradições cristãs, ocidental e oriental, apropriaram aspectos do neoplatonismo sem com isso tornarem-se panenteístas. Agostinho e Basílio são exemplos disto. Segundo, algumas influências filosóficas do panenteísmo não são neoplatônicas. Os antigos estoicos, Giordano Bruno e Espinosa, inclusive, eram panteístas naturalistas que influenciaram os panenteístas românticos alemães. A divindade triádica de Böhme reflete o gnosticismo. Terceiro, panenteísmo também é encontrado em religiões além do alcance do neoplatonismo. Por exemplo, alguns hindus, budistas e animistas que conhecem a teologia ocidental identificam suas tradições como panenteístas.”

ela.²¹⁵ O que individualiza Deus em relação ao mundo é que Ele é um *plus*, enquanto que a individualidade do homem, mesmo compartilhando da essência divina, se faz no fato de ser ele sempre um condicionado, limitado e finito símile da divindade. Deus cria o mundo a partir de sua própria carne. Ele é *genetrix*, gestante do universo, e assim o universo é um outro, embora perpetrado e herdeiro de Deus.

Se esta perspectiva está assegurada podemos afirmar com bastante segurança que o pensamento de Böhme funciona como cimento filosófico que unifica, ao menos para Goethe e para os pensadores inseridos em seu contexto, o panteísmo de Espinosa e a noção de individualidade de Leibniz, na síntese já bem conhecida da visão de mundo de Goethe. Ressaltaremos como esta fusão dos dois sistemas metafísicos que mais influenciaram o século XVIII, acarreta num *logos spermatikós*, em que tanto a estrutura do todo possui uma unidade de tipo panteísta, quanto a potência individual da liberdade nos seres fundamenta uma pluralidade e diversidade infinitas que impossibilitam a formação de um sistema absoluto e fechado do mundo.

O complexo processo que concilia unidade e dualismo é a dialética, que somente em Böhme se elabora com a clareza necessária para incluir toda a ordem do ser de maneira consistente. Daí o ser ele necessariamente filósofo, ao menos quanto ao fato de ser o patrono da metafísica dialética.²¹⁶ Na verdade, segundo John Cooper em sua obra de referência sobre o panteísmo, Böhme não apenas inaugura este processo dialético, mas, através dele, insere no protestantismo a chave para uma conversão generalizada rumo à fé no *Deus-em-tudo*. Este processo dialético inclusive suplanta as suas origens neoplatônicas e, somente a partir de Böhme, inaugura-se o processo de autocriação do próprio Deus, como foi visto anteriormente. Deste modo, observa-se que a dialética não trata somente do processo do mundo, mas fundamentalmente do processo do espírito, de onde beberiam abundantemente os idealistas alemães.

O panteísmo também possui a vantagem de ser compatibilista²¹⁷ quanto ao conflito entre liberdade e necessidade, justamente porque entende o dualismo moral e o monismo metafísico como miradas de um mesmo processo. Assim, por exemplo, a liberdade de Deus em criar o mundo é compatível com a necessidade da bondade de Deus em criá-lo. A ideia de que o mesmo processo possa ser, de um lado dual e de outro unitário, permite também

²¹⁵ M. Émile BOUTROUX. *Études D'Histoire de la Philosophie*. Pg. 258.: “Pois o fenômeno de Deus, o mistério eterno, se revela, sem que jamais a revelação dissipe o mistério. A natureza é a essência de Deus, mas Deus é independente da natureza. Este sistema é uma espécie de espiritualismo concreto ou naturalista.”

²¹⁶ John W. COOPER. *Panentheism. The Other God of the Philosophers*. Pg. 58.

²¹⁷ *Ibid.* Pg. 29, 61.

conceber consequências similares para uma ação que precisa ser voluntária e, ao mesmo tempo, se impõe como necessária pela consciência.

Desta forma o panenteísmo não apenas se mostra plausível na interpretação da doutrina de Böhme, ele se torna o seu distintivo mais marcante, e o que terá responsabilidade direta na formação da nova teologia alemã a partir do Idealismo e do Romantismo. Mais importante ainda, este panenteísmo é possibilitado pela mística voluntarista, que de diversas formas mais ou menos similares se traduzirão na posterior fenomenologia religiosa. Sobre Eckhart, ou sobre os místicos luteranos, ele possui a vantagem de ter em si a conciliação entre uma estrutura de mundo dialética e esta via mística que surgiria posteriormente como importantíssimo elemento de superação das limitações epistemológicas da filosofia transcendental.

Neste terreno não se forma apenas a filosofia e *A Religião de Goethe*, mas de todas as diversas propostas que pretendem manter a objetividade da função interna do *olho do espírito*, a conciliação com a função externa do mesmo, e a lógica que media este duplo processo epistemológico.

CAPÍTULO 2: A FILOSOFIA E TEOLOGIA DE GOETHE COMO ÁPICES DA IDEIA DE LIBERDADE.

1. O ensaio científico como complementação da teoria do conhecimento de Kant:

Johann Wolfgang Goethe, ao contrário de Jakob Böhme, é um autor que dispensa contextualização e introdução. Seus poemas e romances são celebrados como marcos da alta cultura da modernidade literária, e mesmo os pontos gerais de sua religião, filosofia e método científico foram já pesquisados e expostos em minha dissertação de mestrado intitulada *A Religião de Goethe*.²¹⁸

Ademais o retorno dos estudos sobre Goethe, especialmente nos últimos anos, tanto quanto a temas clássicos quanto aos mais contemporâneos problemas da biologia ou da literatura, nos permite falar de sua reinserção no quadro maior do pensamento ocidental.

O projeto científico de Goethe pretendia superar a dicotomia filosófica produzida pela filosofia transcendental de Kant, e, principalmente, assumia uma filosofia da natureza que se negava a adotar modelos e sistemas filosóficos de várias espécies que ele incentivou e patrocinou em suas respectivas gestações (o de Schiller, o de Schelling, o de Hegel, o de Schopenhauer). É justo afirmar que Goethe foi o articulador de muitos dos movimentos intelectuais do Iluminismo tardio, mesmo quando seu próprio trabalho careça de rigor sistemático, qualidades específicas e, justamente por estes motivos, um maior impacto sobre as disciplinas.

Estas e outras características fazem do “bardo nacional da Alemanha” uma figura chave na compreensão da formação do espírito contemporâneo, e uma renovada fonte de experiência para a filosofia e a religião, quiçá para as ciências, onde sua intermediação junto a Schelling na formação da filosofia da natureza também trouxe resultados frutíferos. Os estudos sobre Goethe compõem na Alemanha como que uma disciplina particular, com sua própria linha de sucessão ligada aos institutos oficiais de pesquisa como a “Biblioteca Ana Amalia” e o próprio “Instituto Goethe”. Esta assim denominada *Goetheforschung*²¹⁹ é extensa o bastante para esvaziar quaisquer pretensões de originalidade por parte dos estudiosos do

²¹⁸ Disponível em domínio público.

²¹⁹ Em português *Pesquisas sobre Goethe*. Um campo de estudo que já estava em curso desde a vida de Goethe e que conta com centenas de colaboradores das mais diversas áreas.

assunto, mas tem a vantagem de munir os mesmos de suficiente material para os mais variados interesses.

No tocante ao modelo científico de Goethe, o campo em que o conhecimento geral sobre o autor está em maior descompasso com a grandeza de sua contribuição, observa-se dentro da catalogação existente indícios de que a epistemologia de Goethe intentasse uma “correção” empirista à proposta kantiana,²²⁰ atuação esta que pressupõe naturalmente toda uma metafísica, e que o autor só apresentou parcial, quase inconscientemente.²²¹ Tal compreensão nos permite, imediatamente, compreender como, diante da crítica kantiana, Goethe podia sustentar a objetividade da religião, da arte e de um naturalismo metafísico (no caso através da biologia), casos estes em que as restrições daquela filosofia haviam sido patentes.

A primeira impressão sobre a ciência de Goethe pode ser, conforme os escritos pelos quais se principie ou a seriedade com que se avalie tanto o método quanto os seus resultados, quase infinitamente vária. Boa ciência, vanguarda da biologia, esoterismo, alquimia, filosofia disfarçada de ciência, ciência de consequências filosóficas, são apenas algumas das alcunhas que se encontram em comentadores, todas elas válidas em certos aspectos.

O método de Goethe, errado ou não, juntamente com todos os seus pressupostos místicos, produziram intuições fecundas para a biologia, e segundo muitos²²² até para a física. A força destes resultados evoca, ao menos em parte, um respeito *pragmático* quanto a filosofia da natureza que os embalou. Se por eles foram alcançadas algumas verdades essenciais sobre as leis da natureza, é cabível perguntar se estes pressupostos místico-filosóficos não foram a *causa* principal de tais descobertas sobre o funcionamento do real. Isso nos parece possível e, ao menos quanto à imparcialidade, melhor do que excluir dogmaticamente o papel da visão de mundo goetheana, e supor, sem qualquer base segura para isto, que aqueles frutos se produziram *apesar* da inclinação espiritualista da ciência de Goethe.

O fato é que Goethe protagonizou uma série de descobertas científicas e se envolveria com as teorias mais românticas da filosofia da natureza, identificando então a ausência de elementos que, segundo ele, deveriam ser acrescidos ao sistema kantiano para que ele realmente pudesse abranger a totalidade da experiência humana.²²³ Entre suas descobertas científicas legítimas destaca-se a do osso intermaxilar, o que só pode ser feito com a aplicação

²²⁰ Peter MATUSSEK. *Goethe und die Verzeitlichung der Natur*.

²²¹ A mesma encontra-se analisada na íntegra em minha dissertação de mestrado *A Religião de Goethe*.

²²² Especialmente Werner Heisenberg.

²²³ Conforme a citação referente a nota 227.

de dedução evolucionista na comparação de ossadas de animais e de humanos.²²⁴ Na análise do sistema crânio-espinhal ele identificou semelhanças nas estruturas das vértebras e da caixa craniana de inúmeras espécies de répteis, mamíferos e aves, e não contentando-se com estes indícios colocou a própria teoria sob um rígido critério de falseabilidade, declarando que todos os animais, tendo sido derivados de uma mesma criatura primordial e simples, deveriam conter todos os mesmos órgãos, não importando o quão distintos, subdesenvolvidos ou metamorfoseados eles se mostrassem de um para outro animal. Qualquer órgão que uma criatura contivesse em excesso, deveria ser uma metamorfose de um órgão mais simples presente em todos os outros seres.²²⁵ Se a teoria se mostrasse empiricamente forte e plausível, estaria contribuindo para solidificar não apenas a hipótese de que o homem é um animal natural, como os demais, mas, com isso, também minava a afirmação kantiana de que a compreensibilidade do sistema da natureza estivesse além da experiência.

Foi a popularidade desta descoberta que chamou a atenção de Charles Darwin para a teoria da metamorfose de Goethe, a qual ele cita muito elogiosamente no adendo à segunda edição de *Origem das Espécies*.²²⁶ Foi provavelmente graças à orientação de Ernst Haeckel que Darwin reconhece que diversas das ideias tidas como senso comum na biologia de sua época foram desenvolvidas a partir de Goethe. Darwin também era ávido leitor da filosofia de Caro, e da concepção espiritualista da natureza de Alexander Humboldt, ambos discípulos de Goethe.²²⁷

Mas por que, poder-se-ia perguntar, um trabalho científico tão frutífero não encontrou maior aceitação? Há para isso motivos não menos fortes, a exemplo das teorias fracassadas e controversas sobre a natureza da luz, na célebre Doutrina da Cores, e de ideias que, enquanto filosoficamente úteis, soavam excessivamente esotéricas para qualquer cientista. A maior representante das teorias científicas místicas de Goethe é sem qualquer dúvida a da planta primordial (*Ur-pflanze*).²²⁸ Derivando de um pressuposto metafísico de que todos os seres contêm uma única ideia diretriz, expressa num órgão essencial e axial da existência daquele ramo de seres, a conclusão de que a folha seria este órgão arquetípico de todas as plantas, seu objetivo e ponto de partida, parecia a Goethe sua maior descoberta “científica”.

²²⁴J. W. GOETHE. Versuch über die Gestalt der Tiere. Citado por Robert RICHARDS. *The Romantic Conception of Life*. Pg. 498

²²⁵J. W. GOETHE. Versuch über die Gestalt der Tiere. Citado por Robert RICHARDS. *The Romantic Conception of Life*. Pg. 498

²²⁶Charles DARWIN. *The Origin of Species*. Pg. 410.

²²⁷Robert RICHARDS. Darwin on mind, morals and emotions. In: *The Cambridge Companion to Darwin*. Ed. Jonathan HODGE and Gregory RADICK. Pg. 93, 95.

²²⁸Edme-Marie CARO. *La Philosophie de Goethe*. Pg. 138-143.

Naturalmente, os conflitos em que o poeta e naturalista se envolveu em prol de semelhantes teorias desgastaram irremediavelmente a sua imagem no meio científico, a ponto de inclusive solapar suas conquistas.

Observando que o seu trabalho como cientista não poderia prescindir de uma respectiva doutrina da ciência, sem o que o ambiente extremamente filosófico da cultura alemã de então lhe seria aversivo, o poeta teve também de se haver com a filosofia, para o que concorreram em muito sua amizade com Schelling e Schiller, bem como o contato privilegiado com Fichte e Hegel. No caso de Schiller e Schelling, cujo impacto foi muito maior, a correspondência com o primeiro atesta a importância das intuições e do domínio que o primeiro tinha da filosofia kantiana. Foi, portanto, Schiller quem despertou Goethe para a particularidade de sua própria posição em contraste com o kantismo que ele mesmo defendia. Longe de marcar uma ruptura, foi esta discussão que aproximou os dois grandes poetas.²²⁹ Schelling, por sua vez, teve um curto mais intenso contato com Goethe por ocasião de sua estadia em Jena:

Ele e Goethe se encontravam frequentemente para discutir temas filosóficos, científicos e artísticos... Seus (de Goethe) diversos poderes tiveram sobre o outro efeitos quase imediatos. No inverno de 1798-99, Schelling começou a lecionar sobre a Filosofia da Natureza... Neste período particularmente intenso, de meados de setembro a meados de outubro de 1799, os dois se encontraram quase diariamente para discutir este problema (da observação), e juntos gastaram uma semana debruçados sobre o *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (Introdução a uma modelo para o sistema da Filosofia da Natureza)*.²³⁰

O intercâmbio resultou frutífero para ambos. Schelling conclui que a experiência deveria ter parte vital no sistema da natureza, e “começou a manifestar aquela atitude espinosana que Fichte escarniou”.²³¹ Goethe já havia repensou as relações entre ciência e arte, especialmente percebendo a urgência filosófica de conectá-las, já que ambas se desdobram da ligação originária entre mente e natureza, “Schelling, no entanto, acelerou a caminhada de Goethe rumo ao Idealismo”,²³² o que se observa desde o escrito do primeiro sobre a *Alma do Mundo*, que Goethe tentou apreender num poema com o mesmo título.

Por este viés a característica que imediatamente salta aos olhos é a semelhança entre a ciência de Goethe e o naturalismo filosófico e teológico de Jakob Böhme, embora a primeira

²²⁹Hermann GLOCKNER. *Die Europäische Philosophie*, Pg. 709.

²³⁰Robert RICHARDS. *The Romantic Conception of Life*. Pg. 464.

²³¹ Ibid. Pg. 465.

²³² Idem.

esteja indubitavelmente expressa em linguagem moderna. Tais analogias vão desde o princípio naturalista, pelo qual ambos creem haver uma conexão necessária entre a natureza e o homem, acarretando, portanto, na capacidade deste de desvendar o funcionamento daquela, passando pela dialética entre os opostos e a sua conciliação num nível maior, ou síntese (ideia estritamente filosófica/lógica), até a noção de que tudo na natureza é animado e dotado de vida, portanto, vontade (traço eminentemente espiritualista que ambos incutiram em Schelling e Schopenhauer, entre outros).

Tais semelhanças fazem-nos pasmar diante do fato de Goethe não considerar Böhme entre suas principais influências. Todavia, esta reação não se justifica quando se está a par da fecunda influência de Böhme sobre toda a filosofia e cultura alemã, bem como do fato de que diversas das fontes diretas de Goethe, desde alquimistas como Paracelso até filósofos como Schelling, foram ou mestres do próprio Böhme ou seus discípulos. E, mais ainda, esta perfeita similaridade entre os sistemas de Böhme e Goethe, conforme observa Gerhard Wehr com muita astúcia, talvez seja muito mais devida à afinidade de caráter entre ambos do que aos elementos que Goethe pode ou não ter adotado do filósofo teutônico. Mesmo sem uma leitura extensa por parte de Goethe, ele pode ter recriado muitas ideias de Böhme, ao invés de tê-las adotado ou copiado, porque ambos compartilhavam da mesma metodologia: Intuição direta da natureza; além de estarem impregnados pelo fundo cultural germânico, fazendo-se assim cortejados pelos pensadores desta nação, a par de todos os conflitos que estes pudessem ter entre si.²³³ Esta conclusão é da mais alta relevância, se também concordamos com Wehr em que os três maiores discípulos de Böhme sejam Goethe, Schelling e Hegel; os três patronos da moderna dialética da natureza.

Nestas condições, e considerando-se as ambiguidades típicas de Goethe em suas muitas fases e apreciações de cada autor e ideia, observa-se nos artigos mais filosóficos de Goethe uma sutil disposição de complementar ou superar a filosofia de Kant. Por um lado ele considerava o filósofo de Königsberg o estágio máximo do pensamento alemão, enaltecendo especialmente o papel conciliatório da terceira Crítica quanto à dicotomia entre o princípio de causalidade e a liberdade. Por outro, como veremos, ele sentia duramente a contradição entre alguns postulados fundamentais da filosofia transcendental e sua própria postura como cientista, a qual ele julgava essencial para captar corretamente os fenômenos.

Dos diários e cartas do autor se depreende que ele, ainda que sempre admirado com toda a nobre constelação de filósofos alemães, permanecia insatisfeito com os rumos que a teoria tomava, em contradição com suas crenças na importância de uma filosofia da

²³³ Gerhard WEHR. *Jakob Böhme*. Pg. 130-132.

sensibilidade. Assim ele se expressa a Eckermann: “Na filosofia alemã havia ainda duas coisas a serem realizadas. Kant escreveu a “Crítica da Razão Pura”, a partir da qual muitíssimo aconteceu, mas que não fechou o círculo. Agora seria preciso que alguém mais hábil, mais grandioso escrevesse a crítica dos *sentidos* e da compreensão humana...”²³⁴

Em outras palavras, Kant fez a mais completa e precisa investigação fenomenológica introspectiva, e a partir disto elaborou uma estrutura eficaz de descrição do aparato cognitivo. Resta “agora” fazer uma igualmente completa e precisa investigação fenomenológica sensorial, e a partir dela descrever e revelar o aparato intuitivo. O erro de Kant não está propriamente em algo que ele fez, mas no que ele não fez. Ele compreendeu bem o entendimento, mas não compreendeu bem a “visão”.

A diagnose de Goethe foi próxima da apresentada pelo Idealismo, apontando para a necessidade urgente de uma igualmente competente investigação da intuição e, por conseguinte, da restauração da intuição intelectual. No entanto, Goethe jamais se deu por inteiramente satisfeito com a formulação do Idealismo, embora aprovasse muitas de suas emendas a Kant. Foi talvez Schopenhauer quem mais adequadamente compreendeu a busca de Goethe por um refinamento da intuição *sensorial* (evidentemente numa forma transcendental do termo). A troca de correspondência entre Goethe e estas personagens mostra uma preferéncia do poeta pelo maior realismo empírico de Schopenhauer, embora fossem os idealistas quem o considerassem, por sua vez, como um mestre.

Para compreender o desenvolvimento da solução goetheana para os problemas da filosofia transcendental, é preciso antes considerar exatamente quais eram estes problemas a partir de suas próprias origens e intenções.

A filosofia de Goethe partia, enquanto historicamente situada, da convicção de que a estrutura da filosofia transcendental seria derivada da brilhante percepção de Kant de que tempo e espaço não são consequência das relações entre partes, conjuntos ou análises de conceitos, mas de uma *intuição pura*. Concluindo então que estes não são conceitos, mas “uma outra ordem psicológica” distinta que denomina estética transcendental, capaz de *esquematizar* as experiências. Como esta ferramenta é independente da analítica dos conceitos, surge um importante e inevitável dualismo entre intuição e conceituação.²³⁵

O filósofo tenta justificar a sua percepção da dualidade de três formas. A primeira é metafísica; espaço e tempo não se encaixam em nenhuma característica ontológica dos

²³⁴ Johan Peter ECKERMANN. *Gespräche mit Goethe*. 17/02/1829.

²³⁵ Paul GUYER. Absolute idealism and the rejection of Kantian dualism. In: *Cambridge Companion to German Idealism*. Ed. Karl AMERIKS. Pg. 43-44.

conceitos. Não são substâncias, nem propriedades ou atributos de substâncias, nem relações entre substâncias. A solução epistemológica é: se tempo e espaço não fossem formas *a priori* da intuição, então não se poderia fazer absolutamente qualquer relação entre conceitos num espaço e tempo abstratos, como a geometria, e definir juízos sintéticos *a priori*. Se a matemática é possível, tempo e espaço tem de estar acessíveis à mente como uma intuição pura. A outra solução para isso seria afirmar que espaço e tempo são propriedades de substâncias, ou substâncias, ou relações entre substâncias, o que se provou ser impossível na proposição anterior. Derivada desta primeira distinção, ressaltava-se também uma segunda, entre intuições atuais e possíveis, pois do contrário não haveria a distinção entre representações do entendimento (imaginação, pensamento) e da sensibilidade (experiência factual). Se nosso entendimento fosse exclusivamente intuitivo, todos os seus objetos seriam atuais, da sensibilidade. A Terceira cisão, como um refugio final das consequências lógicas das outras, é a percepção de que a cognição de um dado da intuição se manifesta peculiarmente pela presença de uma “matéria” que fere a sensibilidade, enquanto que as “formas” do entendimento, seriam aquelas estruturas independentes de qualquer intuição dada, podendo unir-se a uma determinada intuição na cognição de um fenômeno, ou ser tratadas e analisadas por si mesmas, *a priori*.²³⁶

Até aqui clarificou-se suficientemente a resolução da incognoscibilidade das essências, na linguagem kantiana as *coisas-em-si-mesmas*, já que a massa de dados oferecida pela matéria é, segundo o sistema kantiano, de todo incompreensível, até submeter-se ao nosso esquematismo mental, que pode ou não corresponder à essência da coisa. Deste traço de ceticismo conclui-se que o conhecimento das coisas está antes referido ao nosso próprio aparato de conhecimento do que à essência delas. Mas Kant não define dogmaticamente a impossibilidade do acesso às essências, apenas atesta a impossibilidade da sua *verificação*, de modo que, a partir de nossas capacidades, não há como nos certificarmos de que qualquer de nossas intuições, sensíveis, corresponda à intuição perfeita e essencial da coisa, o que viria a ser uma intuição intelectual. A este respeito Kant reporta-se ao final da Estética Transcendental à intuição intelectual como a intuição criativa originária e direta das essências, correspondente a forma como Deus intui perfeitamente as coisas por ele criadas.²³⁷

Da própria estrutura da filosofia transcendental, como de qualquer sistema, surgem ambiguidades reais ou derivadas da dificuldade de interpretação de determinadas conexões entre as partes, e no tocante à intuição intelectual elas foram exaustivamente exploradas por

²³⁶ Ibid. Pg. 101.

²³⁷ Immanuel KANT. *Kritik der reinen Vernunft*. Pg. 126 [B 72].

inúmeros autores entre os anos 1790 e 1800. A Goethe não interessavam tanto as críticas de filósofos e teólogos aos aspectos lógicos da filosofia transcendental, especialmente os contidos na primeira crítica, que ele quase jamais comenta. Ele sentia uma atração particular pela forma como a faculdade do juízo elabora os arquétipos das coisas, embora ainda não de maneira determinativa, dando suficiente espaço para especular sobre a essência dos fenômenos.

A outra forma de mitigar o dualismo kantiano, além da intuição intelectual, consistia em rever as suas premissas lógicas a partir de outros pontos de vista que, embora não correspondentes ao de Kant, fossem totalmente coerentes com o sistema. Este segundo caminho constituiu as filosofias de Jacobi, Reinhold e Maimon. O primeiro ressaltou, dentro do kantismo, o ceticismo sobre o racionalismo, desarticulando a importância do conhecimento objetivo e ressaltando exatamente a necessidade da fé diante da fragilidade do intelecto. O segundo, em parte seguindo esta mesma orientação, entendeu que o dualismo entre intuição e entendimento era derivado da representação, e não o seu constitutivo, como queria Kant. Assim, de maneira quase fenomenológica, a mente teria primeiro a representação, podendo abstrair desta intuições puras de tempo e espaço ou categorias do entendimento. O terceiro, indubitavelmente o mais competente quanto ao aspecto lógico, produziu uma solução monista praticamente inescapável, apontando para o fato de que sensibilidade e entendimento são gradações quantitativas de uma única fonte cognitiva, e que o entendimento finito seria formalmente, mas não realmente distinto do infinito.²³⁸ De uma certa maneira, a formulação de Maimon resgatava modelos lógicos de Leibniz e Espinosa para minar conscientemente o dualismo kantiano.

As duas formas de superação do dualismo kantiano, em suas variadas vertentes, possuem tanta consistência lógica quanto a formulação original do próprio Kant, com a vantagem de reconciliar um universo fragmentado em coisa-em-si e fenômeno, e uma mente fragmentada em conhecimento finito e infinito. Por outro lado, como ficou claro mais tarde, nenhuma delas respeitava a condição de abster-se da especulação, motivo pelo qual os defensores futuros de Kant desmereceriam estes mesmos recursos como corruptelas metafísicas, incapazes de um tratamento honesto das condições e intenções pressupostas pela filosofia transcendental.²³⁹ Enquanto a filosofia transcendental parecia permitir consequências especulativas em perfeita consonância com sua arquitetura conceitual, sua índole e proposta

²³⁸ Paul GUYER. Absolute idealism and the rejection of Kantian dualism. In: *Cambridge Companion to German Idealism*. Ed. Karl AMERIKS. Pg. 103-105.

²³⁹ Ernst CASSIRER. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Pg. 204-207.

epistêmica não o consentiam, de modo que todos os esforços neste sentido tiveram de se pautar pela apropriação mais ou menos indébita da estrutura, com olvido dos objetivos da filosofia transcendental.

Em 1780 Johann Friedrich Blumenbach havia iniciado uma revolução na biologia a partir do seu conceito de impulso formativo (*Bildungstrieb*), exposto em seu *Über den Bildungstrieb*. Observando a regeneração de partes cortadas de plantas ele conclui que:

Existe em todas as criaturas vivas, dos homens às larvas, do cedro ao mofo, um impulso particular inato e ativo por toda a vida. Este impulso [*Trieb*] inicialmente imprime nas criaturas a sua forma, então a preserva, e, se acaso são danificadas, é a partir dele que se podem regenerar. Este é um impulso (ou tendência, ou esforço, como se queira) completamente distinto das disposições gerais do corpo; também totalmente distinto das outras forças [*Kräfte*] especiais, particulares dos corpos organizados. Ele mostra-se como uma das primeiras causas de toda a geração, nutrição e reprodução. Para evitar os equívocos e distingui-lo de todos as demais poderes naturais, eu lhe darei o nome de *Bildungstrieb* (*nisus formativus*).²⁴⁰

Conforme Blumenbach, este impulso formativo seria responsável pela reprodução, alimentação e restauração de partes, e a explicação para o complicado problema da epigênese, que então ocupava as mentes de diversos biólogos incluindo Goethe. Tais atividades não seriam mais do que derivações da mesma força, que se resume na programação original das criaturas, firmemente perseguida pelo seu impulso formativo.

Kant reagiu imediatamente contra a constatação de que o impulso formativo seja constitutivo, embora a ideia em si parecesse impecável. Assim, ele concluiu que ela deveria ter uma realidade como conceito regulativo. Blumenbach e Herder, no entanto, tiraram inúmeras conclusões a respeito da realidade substancial do conceito, e definiram que os seres deveriam, conforme este princípio, organizar-se segundo uma causalidade própria e específica dos organismos vivos. Embora a noção fosse basicamente vitalista, o processo não diferia muito de concepções mais atuais, como a do evolucionismo, mas seus pressupostos fundamentais eram algo entre a mística e a teologia.

Em 1790 Kant tentou apresentar uma solução filosófica definitiva para o papel do impulso formativo em seu sistema, sem denegrir a cisão que ele havia estabelecido entre o reino subjetivo e o objetivo. Inicialmente o fato mais problemático é o de Kant ter atestado nas duas primeiras críticas a existência de somente dois tipos de conceito, e, portanto, dois

²⁴⁰ Johann Friedrich BLUMENBACH. *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*. In: Robert RICHARDS. *The Romantic Conception of Life*. Pg. 218.

tipos de analítica: A de natureza e a de liberdade. Ambos seriam as duas únicas espécies de matéria prima para a formação de conceitos, de modo que o gosto e o sentido²⁴¹ deveriam necessariamente, agora, submeter-se à estrutura do conhecimento e do dever, numa forma intermediária, com o distintivo de não mais produzir conceitos, mas juízos. Neste propósito, Kant afirma:

Somente na família dos mais elevados patrimônios do conhecimento há um membro entre o entendimento e a razão. Esta é a faculdade do juízo, donde se tem a origem, através da analogia, que dela se pode procurar exatamente, senão uma legislação própria, ao menos o seu próprio princípio... bem como certas características que o tornem válido. Daí que surge um novo fundamento, o da faculdade de Juízo que unifica nossas capacidades de representação. Então todas as faculdades ou patrimônios da alma podem ser alinhados segundo estes três, que não são mais que o patrimônio do conhecimento, o sentimento de apetição ou desapetência, e o patrimônio do comportamento. Para o patrimônio do conhecimento somente o entendimento é constitutivo... Para o patrimônio do comportamento, enquanto o mais elevado dos patrimônios sob o conceito de liberdade, a razão somente é constitutiva.²⁴²

Deixando com isso muito claro que a faculdade do juízo é subordinada, derivada e em tudo inferior as suas fontes originais, o entendimento e a razão. Mesmo assim Goethe empolgou-se com a construção do elo que, para ele justificava todas as suas aspirações de artista e cientista conjuntamente, porque agora tanto os elementos isolados (objetos) podiam ser reunidos na ideia diretriz de natureza, quanto as palavras de um poema ou os objetos de uma pintura poderiam ser reunidos sob uma mesma ideia diretriz de obra artística. Na prática a *Crítica da Faculdade de Julgar* permitia a Goethe resolver seu problema pessoal de assimilar a sua concepção de obra de arte e de natureza como fins em si mesmos, ao sistema da filosofia transcendental que ele até então aceitava como definitivo.

Goethe expressa esta empolgação em seu único ensaio sobre a filosofia de seu tempo, *Influências da Nova Filosofia*:

Deixei-me agradar pelos conhecimentos a priori, bem como pelos juízos sintéticos a priori: já que por toda a minha vida, poetizando ou observando, procedi de modo sintético, e então novamente analítico, a sístole e diástole do espírito humano era para mim como uma segunda respiração, jamais separada, sempre pulsante. A

²⁴¹ Esteticamente deve-se formar o gosto a partir de uma apreciação subjetiva de um objeto, teleologicamente deve-se formar um sentido também subjetivo para os objetos e o quadro geral da natureza.

²⁴² Immanuel KANT. *Kritik der Urteilskraft*. Pg. 16.

entrada me agradava, mas não ousava entrar no labirinto: ora me impediam as tarefas poéticas, ora o entendimento humano, e eu me não me sentia em nada melhorado. Infelizmente Herder era apesar de discípulo, também um adversário de Kant, e assim me encontrei ainda em pior estado, não podendo concordar com Herder, nem tampouco seguir a Kant... Chegou então em mãos a Crítica da Faculdade de Julgar, e a ela eu devo uma época de minha vida repleta de suprema alegria. Ali eu via as minhas tão díspares atividades lado a lado, arte e investigação natural tratadas igualmente, as faculdades de julgar estética e teleológica iluminavam-se reciprocamente... Minha aversão às causas finais era ali regrada e justificada, eu podia discernir fins de consequências, e também compreendi porque o entendimento humano geralmente os confunde. Alegro-me que a arte poética e as disciplinas naturais comparadas estejam tão estreitamente aparentadas, pelo fato de ambas estarem sob uma mesma faculdade de julgar.²⁴³

Embora a descrição de Goethe seja exata, há boas razões para anuir com Robert Richards na sua hipótese de que Goethe não teria compreendido imediatamente a terceira crítica, ou, mais propriamente, que ele teria tirado dela as conclusões que tanto desejava. Isso porque o propósito dele era o de ver estabelecida uma solução definitiva para o problema da cisão transcendental entre o reino do espírito e o da natureza, e, com isso, elevar as suas descobertas sobre a natureza e a sua produção artística ao status de conhecimento, enquanto que Kant lhes atribuía um caráter meramente especulativo-contemplativo.²⁴⁴ Mas de maneira estranha o bardo alemão, mesmo depois de perceber a condição extremamente limitante da solução kantiana, absteve-se de formular críticas a ela por pelo menos uma década, dando a entender que a exposição lógica da ligação entre liberdade e necessidade deveria importar-lhe muito mais do que a atribuição de realidade objetiva a esta ligação. Ao que parece Goethe estava muito mais satisfeito com o sólido parentesco estabelecido por Kant entre a arte e a ciência, do que com a possibilidade de uma frágil confirmação da objetividade de ambos. Ele inclusive tentou elevar o status do conceito de hipótese, seguramente influenciado por Kant e buscando dar a este uma prerrogativa maior do que o filósofo lhe concedia. Assim ele unifica no artigo *Sobre a Necessidade de Hipóteses*, a visão kantiana com sua própria agenda científica:

²⁴³ J.W. GOETHE. *Goethe Werke: Einwirkung der neueren Philosophie*.Pg. 406-407.

²⁴⁴ Immanuel KANT. *Kritik der Urteilskraft*. Pg. 25.: “A faculdade de julgar nunca forma conhecimento sobre a natureza, porque não chega a possuir o seu objeto, senão apenas a refletir sobre ele de maneira especulativa-contemplativa.”.

Uma hipótese eleva a alma e lhe restitui a elasticidade, que lhe havia sido roubada pelas experiências particulares e fragmentadas. Elas são, na ciência natural, o que na moral representa a crença em um Deus, e em tudo a crença da imortalidade da alma. Este sentimento elevado se une a tudo aquilo que resta de bom no homem, aquilo que o faz subir acima de si mesmo e o leva adiante e além do que sem ele chegaria.²⁴⁵

E, a despeito de seu profundo interesse pela faculdade de julgar estética, e de ter ele dedicado-se à inúmeras páginas entusiasmadas sobre este tema, foram as suas contribuições para a ciência e o método científico que mais surtiram efeito na época, tanto entre cientistas quanto entre idealistas, indicando seguramente o caminho por onde a faculdade de julgar teleológica poderia ser empiricamente endossada em sua versão mais objetiva. Por isso, interessa-nos particularmente a segunda parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*, que versa exclusivamente sobre a função teleológica da mesma, e da série de descobertas que colocaram em xeque a filosofia transcendental, devido às implicações dogmáticas que ela parecia apresentar sobre o assunto.

Logo na primeira página da segunda parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant afirma que a validade das coisas naturais enquanto meios para um fim e a possibilidade de serem elas compreendidas segundo este tipo de causalidade não encontra na ideia de natureza nenhum fundamento, não podem ser presumidas *a priori* e, sobretudo, não se encontra disto qualquer prova na experiência da realidade.²⁴⁶ Não obstante é evidente que o propósito da natureza sugere um ser organizado de maneira não mecânica, ou seja, um ser cuja organização parece seguir um propósito, uma intenção (*technica intentionalis*). Ao contrário do relógio, que tem utilidade e é belo em sua complexa perfeição (*technica naturalis*), o ser natural possui o refinamento espiritual de um propósito interno, dado pela natureza.²⁴⁷

Em outras palavras, o princípio do juízo da intencionalidade interna de um ser orgânico é que tudo nele seja propósito e meio simultaneamente. Nada nele é ao acaso ou um cego mecanismo natural. Pode-se imaginar que a disposição de pêlos e ossos de um animal sigam uma *disposição* mecânica, mas a própria causalidade de sua *função* deixa perceber um propósito, como quando, por exemplo, esta disposição de penas ou pelos tem um papel atrativo para fins de acasalamento, ou a disposição óssea viabiliza movimentos que serão vantajosos para o animal.

²⁴⁵ J.W. GOETHE. *Goethe Werke: Über die Notwendigkeit von Hypothesen*. Pg. 379.

²⁴⁶ Immanuel KANT. *Kritik der Urteilskraft*. Pg. 261-262.

²⁴⁷ *Ibid.* Pg. 300.

Mas esta ideia de organização, Kant reafirma firmemente, sobretudo se queremos fechar o quadro geral dos seres vivos num único princípio geratriz, não encontra na experiência qualquer comprovação, nem tampouco pode ser assumida como mais do que uma hipótese. Ou seja, a noção de metamorfose a adaptação dos seres, bem como teorias muito gerais sobre o desenvolvimento dos organismos, são até admissíveis para Kant, mas a unificação da geração de todos os seres vivos num princípio unitário, só pode ser classificado de *aventura da razão*.²⁴⁸ Com isso Kant contrariou uma quantidade significativa de cientistas que exatamente elaboravam teorias evolucionistas ou sobre a metamorfose, radicadas em hipóteses teleológicas. O próprio Goethe é o exemplo mais significativo de pensador que acreditava ter captado o “plano da natureza”.²⁴⁹

Mas, segundo Robert Richards, o erro de Kant consistia em, ao passo que mantendo grande sobriedade epistemológica, versar com demasiada intrepidez sobre especificidades de disciplinas que ele não dominava. No caso específico das ciências naturais, Kant parece conservar noções de ciência estritamente ligadas aos princípios da ciência de Newton. Goethe também já havia identificado problemas no método newtoniano-kantiano, que se resumiam em: 1- não fazer experiências repetidas. 2- não comparar seus experimentos com os de outros pesquisadores. 3- Formular uma teoria após as primeiras observações sem considerar a circunstância em que elas eram realizadas e a possibilidade de que outras teorias respondessem pelos mesmos dados observados.²⁵⁰

A postura de Newton, genericamente adotada por Kant como exemplar, levou o segundo a cometer erros no seu julgamento quanto à “ausência de comprovação empírica” das teorias científicas assumidamente teleológicas.

Em 1790, mesmo ano de publicação da terceira crítica, Goethe publicava seu *Metamorfose das Plantas*, fruto de intensas e valiosas observações botânicas associadas a um sólido contato com cientistas naturais, ambos os elementos que faltaram a Kant. Através de seus estudos ele havia recolhido indícios de que as plantas podem ser todas agrupadas e eficientemente reduzidas a uma única ideia de planta (arquétipo), que resumiria todas as possibilidades das demais (espécies ou *typus*, na linguagem de Goethe). Mais do que isso, este arquétipo seria uma *ideia adequada* (nos termos de Espinosa), e não especulativa. Ou seja, uma verdadeira descoberta da verdadeira natureza, e não uma teoria. Além da influência óbvia e muito conhecida de Espinosa, Goethe também manteve sua própria lógica independente da

²⁴⁸ Ibid. Pg. 339.

²⁴⁹ J. W. GOETHE, *Schriften zur Naturwissenschaft: Erläuterung zu dem aphoristischen Aufsatz, Die Natur*, Pg. 32.

²⁵⁰ Robert RICHARDS. *The Romantic Conception of Life*. Pg. 337.

nova lógica da filosofia transcendental, graças à sua anterior adesão à Leibniz, sobretudo quanto ao princípio de continuidade, segundo o qual um organismo não pode ser entendido pela soma das suas partes, já que só o todo e não as partes possui continuidade de função (as partes, ou órgãos, dependendo umas das outras, são descontínuas em si mesmas).²⁵¹

As razões para esta convicção de Goethe eram empíricas e metodológicas, mas igualmente associadas a uma perspectiva real-idealista, distinta do ponto de partida kantiano. Com isso não queremos dizer que as razões empíricas não sejam conclusivas, e possam se reduzir a uma disputa de pressupostos. Elas são e continuam sendo até hoje determinantes, mas só foram possíveis para Goethe e não para Kant porque o primeiro era um cientista e, pela sua orientação, estava aberto a este tipo de descoberta em especial. O naturalista queria aprender com a natureza as suas regras, o filósofo queria apenas regrá-la a partir de si mesmo.

A empiria do naturalista se distingue da de Bacon, que era quase incondicionalmente aceita pelos cientistas naturais da época; consistindo em enxergar o papel orgânico de cada fenômeno em particular. Bacon procura o particular na experiência. Goethe o particular em relação com o geral. O fenômeno é visto em conjunto com sua relação e função no Todo. Conforme Goethe, a exclusão do geral no particular provoca uma cegueira para o que há de mais real no fenômeno.²⁵² Enquanto o empirismo analítico quer a descrição de um corpo, ou de uma lei natural isolada, este empirismo intelectual quer uma ontologia que entenda o fenômeno a partir das condições de possibilidade dele, não uma lei da natureza, mas a natureza em sua dinâmica geral. O espírito analítico, como Kant ou Bacon, apesar de suas diferenças, isola o fenômeno para compreendê-lo. O sintético, ou orgânico, como Goethe, enxerga como e porque este fenômeno existe no quadro geral da natureza. É o método que principalmente a biologia passou a utilizar.

Esta metodologia segue, conseqüentemente, uma orientação fenomenológica de pressuposto real-idealista. Ou, na definição de Caro sobre a ciência de Goethe:

Na observação o sujeito é absorvido pelos detalhes do objeto, ele não reage diante do que examina, ele não o domina, é um contemplador passivo do fato. Na especulação pura o espírito tem a pretensão de criar o objeto, de tirar a sua realidade e os seus fenômenos das profundezas do pensamento. Bem dirigida, a experiência deve mediar a observação e a especulação.²⁵³

²⁵¹ Peter HOFMANN. *Goethes Theologie*. Pg. 122.

²⁵² Edme-Marie CARO. *La Philosophie de Goethe*. Pg. 111.

²⁵³ *Ibid.* Pg. 112.

Nem kantismo, nem realismo. A ciência real-idealista é uma junção adequada, tanto que seguida e compartilhada pelos filósofos do Idealismo, entre a concepção transcendental de que o homem representa o fenômeno conforme as faculdades da sua mente, e a concepção spinozista de que o homem não está separado do objeto por um abismo, mas o acessa internamente através de sua conexão com a natureza. A mente é tanto natureza quanto o fenômeno observado, não há cortes, *natura non facit saltus*, e por isso o homem sabe que sua intuição fala-lhe algo da verdadeira essência do fenômeno.

No seu ensaio sobre o *Fenômeno Puro*, Goethe demonstra mais claramente a cisão com Kant, defendendo um “empirismo verdadeiro”, descondicionado do aval da análise apriorística, sem, por outro lado perder de vista o enfoque idealista do papel do sujeito:

O pesquisador natural busca tocar e reter a particularidade dos fenômenos, ele não atenta em um único caso apenas para como o fenômeno aparece, mas também para como deveria aparecer... Há, entretanto, grande diferença se, como fazem os teóricos, deixa-se escapar pelas frestas um grande número, ou se sacrifica a ideia do fenômeno por uma falha... Quando experimento a constância e a consequência do fenômeno, até o grau conhecido, então eu tiro daí uma lei empírica e a prescrevo para as próximas aparições. Se na sequência a lei e os fenômenos coincidem plenamente, então eu venci, se não coincidem perfeitamente, então me faço atento para a exceção e demando as determinações sob as quais aquele caso contrariou a lei, e assim eu vejo que tenho de por de lado todo o trabalho e buscar uma perspectiva maior.²⁵⁴

Esta perspectiva fazia-se atrativa por diversos motivos, entre os quais o aprofundamento da relação entre a linguagem da ciência e a da filosofia da natureza exerceu o maior apelo sobre idealistas e românticos. Esboçando a união da filosofia crítica ao empirismo baconiano, de maneira bastante consciente e experimentada pelos seus próprios ensaios científicos, Goethe estabeleceu um processo de falseabilidade e corroboração onde a teoria é vista como acessória, apesar de sua objetividade possível. O que faltou a esta metodologia foi um domínio mais amplo dos métodos correntes das ciências exatas, e um maior cuidado nos aspectos lógicos e na clareza da proposta. Ainda assim o método de ensaio e formulação de teorias é pelo menos quarenta anos mais avançado do que o aceito pelas

²⁵⁴ J.W. GOETHE. *Goethe Werke*: Das reine Phänomen. Pg. 392.

várias perspectivas biológicas de então,²⁵⁵ encontrando correspondência praticamente apenas na época de Darwin e Haeckel.

Coube à biologia o mérito de enriquecer o método científico com a repetição exaustiva dos ensaios e testes, exatamente pelo maior grau de previsibilidade de seus processos. Com isto, toda a ciência pode livrar-se do racionalismo ingênuo que a dominava no período da “descoberta da física”, e que contaminou Kant.²⁵⁶

Na sequência do mesmo artigo, Goethe apresenta as três formas de visão do cientista natural:

- 1- O fenômeno empírico: o qual todo ser humano percebe e que conduz a...
- 2- O fenômeno científico: elevado pelos ensaios nos quais ele é apresentado sob outras circunstâncias e determinações que não aquelas em que já é conhecido, e posto numa cadeia mais ou menos satisfatória.
- 3- O fenômeno puro: vem ao final como resultado de todas as experiências e ensaios. Jamais pode ser isolado, mas mostra-se numa cadeia de fenômenos; para representá-lo o espírito humano deve adequar-se às oscilações empíricas, isolar o acaso, separar o impuro (o impróprio do fenômeno), fazer desenvolver-se o indefinido, sim, porque não, descobrir o desconhecido.²⁵⁷

Para Goethe, o ensaio científico deveria ser, então, muito mais que a “fonte de dados” da ciência kantiana, o verdadeiro intermediário entre sujeito e objeto:

Tão logo observamos um objeto em relação consigo mesmo e com outros, e não o colocamos imediatamente sob nossa apreciação ou rejeição, então poderemos com desapaixionada atenção formular um conceito bastante significativo de suas partes e relações... Tão logo os homens se façam atentos aos objetos com aguçados sentidos, encontram-se tão atraídos quanto destinados à observação...

Se por um lado cada experiência, cada ensaio lhe leva a ver a natureza como isolada e, de outro lado, se a força do espírito humano anseia violentamente por reunir tudo o que está fora dele e lhe é conhecido: Então não se vislumbra o perigo em que incorre, quando se quer unificar uma ideia concebida com uma única experiência. Na maioria das vezes formam-se por estes esforços teorias e sistemas, que muito bem fazem jus à astúcia do autor, mas que, ao buscarem mais que o

²⁵⁵ Robert RICHARDS. *The Romantic Conception of Life*. Obs: o comentário resume a tese principal deste livro de Richards

²⁵⁶ As discussões centrais em filosofia da ciência no século XX apontam repetidamente para o problema crítico em Newton e da sua superação a partir de uma ciência consideravelmente mais crítica e especulativa de Einstein em diante. Para estas discussões veja-se Robert RICHARDS. *The Romantic Conception of Life* e Imre LAKATOS & Alan MUSGRAVE. *Criticism and the Growth of Knowledge*.

²⁵⁷ J. W. GOETHE. *Goethe Werke: Das reine Phänomen*. Pg. 393.

aplauso mais fácil, ao buscarem fomentar um avanço do espírito humano maior do que lhes seria possível sem a certeza sensorial, então tornam-se tanto danosos quanto debilitantes.²⁵⁸

Semelhantemente aos idealistas, ele acreditava poder alcançar a objetividade do fenômeno, mas isso só parecia possível porque ao invés da postura analítica de Kant ele adotara a postura sintética da ciência natural, e podia enxergar as relações dos fenômenos entre si e com o todo da natureza, intensificando a noção de um “papel” de cada fenômeno no teatro natural. Enquanto alguns comentadores identificam nisto o mais puro Idealismo,²⁵⁹ outros alegam que esta postura corresponde mais à da fenomenologia.²⁶⁰

Nesta segunda perspectiva existem não menos numerosas tentativas de apropriação das intuições pioneiras de Goethe. Seu método contempla as noções básicas de redução fenomenológica, sobretudo quanto ao controle dos preconceitos e expectativas, de atenção para a realidade essencial do fenômeno em si mesmo e a crença de que esta postura poderia produzir uma tomada de consciência por parte do observador, livrando-o para sempre da necessidade de sistematizar tudo e transubstanciando o espírito cativo do sistema para o espírito livre que cresce na experiência do mundo.²⁶¹ Assim afirma Brent Robbins: “Goethe afirma a primazia da percepção assim como a fenomenologia... O ser humano está desde a raiz em ligação essencial com o mundo, sua percepção é intencional e todas as ciências derivam desta percepção. Nossos órgãos são a “carne do mundo” que emerge para olhar a si mesma. São dons do mundo para si mesmo, é o crescimento da natureza.”²⁶²

A expectativa do poeta quanto ao seu modelo era de que se pudesse abstrair todo o julgamento sobre o fenômeno e, no entanto, aumentar ao máximo a concentração mental para que suas minúcias e particularidades, e todas as relações das partes entre si e das partes com o todo, não fossem ignoradas. Com isso, esperava “captar” os elementos essenciais do

²⁵⁸ J. W. GOETHE. *Schriften zur Naturwissenschaft*. Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt. Pg. 6-7, 10.

²⁵⁹ J. W. GOETHE. *Maximen und Reflexionen*. n.562 Pg.114.

²⁶⁰ Brent ROBBINS. *New Organs of Perception*. Pg. 9, e John CAMERON, Place, *Goethe and Phenomenology: A Theoretic Journey*, Pg. 9-10. Ambos na revista *Janus Head, Goethe's Delicate Empiricism*.

²⁶¹ Eva-Maria SIMMS. Goethe, Husserl and the Crisis of the European Sciences. In: *Janus Head, Goethe's Delicate Empiricism*. Pg. 1.: “Goethe pertence à tradição fenomenológica por várias razões: Ele compartilha da profunda desconfiança de Husserl pela matematização do mundo natural e ressalta a perda de dimensão qualitativa da existência humana; ele entende que o observador fenomenológico deve libertar-se de preconceitos culturais sedimentados, processo que Husserl define como Époche; ele experimentou e articulou uma nova e surpreendente completude do mundo tal como ele se revela a um paciente e participativo observador fenomenológico..”.

²⁶² Brent ROBBINS. *New Organs of Perception*. In: *Janus Head, Goethe's Delicate Empiricism*.Pg. 8.

fenômeno e as inter-relações entre eles, o que vem a ser uma visão/intuição *compreensiva*²⁶³. Perceber estes elementos fundamentais constitui uma experiência de tipo superior.²⁶⁴ Goethe propõe uma “delicada empiria”(Zarte Empirie)²⁶⁵ como modo de controlar os sentidos e diminuir a distorção que as expectativas do pesquisador causam sobre a observação, produzindo assim aquelas experiências de tipo superior que, segundo ele, eram metodologicamente acessíveis, mas pouco praticadas pelos cientistas e filósofos da natureza. Ao contrário desta experiência que se *observa* em diversos testes, a hipótese é um *argumento* formulado para provar uma ideia que se fez da experiência.²⁶⁶

A percepção kantiana e a noção de unidade de substância espinosana fundiu-se no conceito goetheano de *aperçu* (um intermédio entre *Wahrnehmung* e *Anschauung*), o qual correspondia à noção leibniziana de comunicação entre as substâncias. Isso não significou para Goethe um abandono da unidade espinosana ou da sua concepção de filosofia transcendental, mas cada um destes elementos encontrou o seu lugar dentro de um esquema maior. O organismo universal é o Todo/Uno, os particulares, embora órgãos e células interdependentes do Todo/Uno, possuem a sua individualidade reconhecida, e o sujeito, que é uma das células ou órgão, conhece as demais partes por um misto de intuição do Todo e entendimento transcendental.

Kantianamente falando ele encontrou no uso empírico da terceira crítica o caminho de reconciliação daquilo que a primeira crítica havia dividido. Seguindo atentamente o problema do esquematismo na lógica transcendental, que unifica a experiência sensível e o entendimento puro, observou que alguns resultados da pesquisa natural indicavam tanto aspectos “transcendentalógicos” (subjetivo-compreensivos) quanto cosmológicos (objetivo-experienciais) de representação, mas, pela sua disparidade, somente um deles poderia ser objetivamente conclusivo. Kant atestava que os primeiros deveriam gozar exclusivamente deste privilégio, mas não foi isso que Goethe observou na prática:

Ao mesmo tempo, a função sintética do entendimento puro, que pode determinar o uso apriorístico formal de uma intuição possível por princípios matemáticos e/ou constitutivos, e similarmente, pode determinar o ser de um fenômeno por princípios dinâmicos e/ou regulativos, retornam, para Goethe como expressiva

²⁶³ J. W. GOETHE. *Maximen und Reflexionen*. n.575, Pg.116.: “O sublime seria compreender que toda factidade já é teoria. O azul do céu nos revela as leis fundamentais da cromática. Não se procura simplesmente nada atrás dos fenômenos: eles mesmos são a doutrina.”

²⁶⁴ J. W. GOETHE, *Schriften zur Naturwissenschaft*. Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt. Pg. 13.

²⁶⁵ J. W. GOETHE. *Maximen und Reflexionen*. n. 565 Pg.114.: “Há uma delicada empiria, que faz-se intimamente idêntica ao seu objeto e através desta identidade torna-se a verdadeira teoria. Tal progresso do patrimônio do espírito pertence, no entanto, a um tempo muito instruído.”

²⁶⁶ Ibid. Pg. 11.: “O homem se anima mais com a representação do que com a coisa, daí a quantidade e o gosto que se tem por hipóteses, terminologias, sistemas, teorias que unem muitas coisas em poucas explicações.”

contradição entre formas de tratamento atômicas e dinâmicas, mas aqui com a importante distinção de que o procedimento atomístico dissolve os fenômenos enquanto tais, enquanto que a aproximação dinâmica preenche a pressuposta unidade sintética entre objeto do conhecimento e sujeito do conhecimento na “delicada empiria”. Assim deve ser novamente pensado como unificado, aquilo que a filosofia transcendental, (e segundo o julgamento convicto de Goethe) esquecida de seu objeto, havia separado.²⁶⁷

Mais tarde, no contato com Reinhold, Schelling e Hegel, Goethe compreenderia que a sua abordagem da ciência contribuiu sobremaneira para a formulação do Idealismo. Um dos primeiros e decisivos resultados da ciência goetheana era estabelecer a objetividade do conceito de impulso formativo (*Bildungstrieb*), que nem Blumenbach pôde comprovar empiricamente, nem Kant havia permitido teoricamente. Por esta época (da repercussão do trabalho de Blumenbach), Goethe preferia nomear o impulso formativo a partir de sua própria terminologia como a *semente interior (innere Kern)*, um arquétipo que conservaria toda a possibilidade de manifestação de qualquer ser vivo.

Como foi dito anteriormente, a *Metamorfose das Plantas* apresentou indícios muito fortes de que o impulso formativo não pode ser reduzido à condição de hipótese, mas já podia se estabelecer como teoria dominante ou ao menos base para uma, o que de fato ocorreu.²⁶⁸ Nas viagens à Itália Goethe havia observado variações nas mesmas espécies de planta que o levaram a concluir que a incidência de sol, o vento, a temperatura, a altitude e o solo determinariam uma variedade tão grande de adaptações para as mesmas espécies que o princípio formativo dela deveria independer da forma e concentrar-se no propósito da vida da planta. Aquilo que faz da planta uma planta, da espécie aquela espécie, tem de ser imutável e independente da forma (*Gestalt*), sendo antes uma força formativa (*Bildung*).²⁶⁹

Delineou-se então para o seu gênio a ideia da metamorfose, segundo a qual a forma seria apenas um recorte condicionado da ideia arquetípica do ser em constante formação. Conforme expõe Caro, poucas décadas depois, a este respeito, a ciência de Goethe é uma evidência empírica *detelos botânico*. A intenção da planta em buscar a luz, aprofundar as

²⁶⁷Peter HOFMANN. *Goethes Theologie*. Pg. 129.

²⁶⁸ Herbert SCHNÄDELBACH. *Philosophie in Deutschland: 1831-1933*. Pg. 101.: “A própria morfologia goetheana das plantas e dos animais teve validade assegurada até a recepção de Darwin...”

²⁶⁹J. W. GOETHE, *Schriften zur Naturwissenschaft*. Zur Morphologie. Pg. 48.: “Se observarmos, no entanto, todas as formas, particularmente as orgânicas, não encontramos jamais a presença de algo fixo, algo pacífico ou isolado, mas sim que tudo oscila em um movimento contínuo. Daí que a nossa língua obriga-nos ao uso da palavra Formação(*Bildung*), tanto em sentido mais que suficiente para entender as origens quanto o devir de algo.”

raízes, mudar-se e evolver-se conforme suas diversas “necessidades” revela que os seres possuem tendências, objetivos, “intenções”, ou em suma, uma vontade que guarda causas finais para os seus atos. A natureza não age ao acaso, mas buscando certos fins.²⁷⁰ Desta forma ele confirmou a postulação kantiana de que a teleologia divina não é aplicável ao reino da natureza, já que o juízo atribui a cada ser um fim em si mesmo, mas esta confirmação pretendia-se objetiva e não especulativa. Isso faz dele o primeiro cientista a efetivamente propor uma causalidade télica no terreno da observação.²⁷¹

No princípio lógico da ideia de arquétipo ou forma primordial (*Urbild*) da planta, Goethe identificou a folha como o órgão sobre o qual e para o qual existe o fenômeno planta. Em torno da folha todos os órgãos da planta alinham-se como servos de sua existência, assim como todos os órgãos animais se alinham na sustentação da vida cerebral, em torno do qual gira a vida do animal. O cotilédone, o pistilo, as pétalas e os estames são folhas metamorfoseadas para diversas outras funções. Assim diz Goethe em carta a Herder: “Com efeito, tive a ideia de que aquele órgão que costumamos chamar de folha abarca o verdadeiro Proteo capaz de esconder-se e de revelar-se em todas as formações. Para trás e para frente, a planta é sempre folha tão inextrincavelmente unida com o futuro germe que um não pode ser pensado sem o outro.”²⁷²

Na morfologia ele apregoava que o fenômeno primordial ou arquifenômeno (*Urphänomen*), o impulso formativo de cada ser, desenvolve-se no ser real por uma sequência de contrações e expansões da forma, buscando atingir o máximo desenvolvimento da ideia diretriz. Na planta esta ideia é a folha, e aquilo que não é folha metamorfoseada é sustento para a folha, veículo de alimento para a folha. Entre os animais o arquifenômeno é infinitamente mais complexo, e as funções básicas de sobrevivência (como alimentação e respiração) entrelaçam sua hierarquia com as funções sensoriais, cognitivas e de locomoção.

Já vimos que esta filosofia da natureza extrapola os limites do que a ciência poderia acolher, mesmo em uma perspectiva histórica de elaborações biológicas primitivas, mas, para Goethe, esta ideia “tinha de ser real”, porque em algumas pesquisas em seu próprio jardim e nas observações de campo na Itália ele observou adaptações da forma das plantas que iam “além das possibilidades” do princípio de causa mecânica. Se a planta fosse um objeto mecânico ela deveria, por exemplo, vingar ao sol e definhar na sombra. Mas ela faz muito mais do que isto. Estando com metade da área da copa tapada ela desenvolve os galhos na

²⁷⁰ Edme-Marie CARO. *La Philosophie de Goethe*. Pg. 138-143.

²⁷¹ Robert RICHARDS. *The Romantic Conception of Life*. Pg. 445.

²⁷² Rudolf STEINER. *A Obra Científica de Goethe*. Pg. 26.

direção do sol, contorcendo-se para aumentar a área de exposição. Esta não é uma reação livre (causalidade moral), nem físico-química (causalidade física), mas totalmente biológica, correspondendo ao *programa* da planta (causalidade télica).

Com as naturais diferenças, pois a defesa consistente da ciência goetheana como que expira com o século XIX, a pertinência deste conceito de causalidade alternativo ao conceito mecânico continua a reaparecer de tempos em tempos na filosofia da biologia. A exemplo disto, James G. Lennox, filósofo da biologia, propõe que qualquer decisão “científica” quanto à metafísica subjacente do darwinismo é uma falácia. A perspectiva materialista dos autodenominados “*Darwin bulldogs*”, como Richard Dawkins, não apenas não é, conclusivamente, a de Darwin, como não é a única opção possível, ou da biologia. Há inúmeros nomes ao longo da história da biologia que sustentaram opções teleológicas, e mesmo confessadamente espiritualistas, do vitalismo da virada do século XX a Francisco Ayala nos dias de hoje.²⁷³ Tais tentativas lembram muito a índole de Goethe que, como cientista, importava-se tanto ou mais com a metafísica de fundo da ciência do que com a própria.

Ainda na última década do século XVIII Goethe cruzou afortunadamente com o trabalho de Erasmus Darwin (avô de Charles Darwin) intitulado *Zoonomia*, e o leu e comentou com Schiller e Schelling. O livro apresentava uma teoria básica, mas bastante original da transmutação das espécies e a perpetuação destas transformações aos descendentes. Ele acrescentou a esta definição a noção de que as transmutações podiam ser ocasionadas pelo meio, principalmente com base em suas observações de focas e de sua “aparente adaptação ao meio aquático”, e também reafirmou a sua teoria de que as transmutações seriam mais uma tentativa de atingir o plano básico do arquétipo do que fruto do acaso. Chegou mesmo a levantar diversas antipatias ao sugerir que todos os seres derivaram de alguns poucos seres simples, transmutando-se e individualizando-se até a diversidade atual, teoria esta que contrariava a asserção kantiana de que uma teoria de um único princípio geratriz para a vida era totalmente hipotética.

Suficientemente convencido de que podia avançar objetivamente rumo à construção de uma teoria conclusiva sobre a intuição da unidade da natureza e da teleologia biológica, Goethe iniciou um precário, embora convencido esforço filosófico para demonstrar esta possibilidade.

²⁷³ James G. LENNOX. Darwinism and Neo-darwinism. In: *A Companion to the Philosophy of Biology*. Ed. Sahotra SARKAR & Anya PLUTYNSKI. Pg. 91.

Num artigo intitulado *Preleções sobre o Esquema de uma Introdução Geral*, provavelmente influenciado pelas preleções de Alexander von Humboldt, Goethe desferiu um discreto, mas conclusivo ataque às restrições da terceira Crítica:

Estamos, portanto, certificados (por razão de nosso conceito) da unidade, variedade, propósito e regularidade de nosso objeto. Se formos prudentes e aplicados o bastante para abordar nosso objeto, considerando-o e tratando-o com um simples, embora abrangente modo de representação [*Vorstellungsart*], um que seja livremente regrado [*gesetzmässig-frei*], vivo, não obstante ainda regular – se estivermos em posição de, empregando o poder mental que usualmente denominamos de gênio (que muitas vezes produz efeitos dúbios), penetrar no certo e nada ambíguo gênio da natureza produtiva – então devemos ser capazes de aplicar este sentido de unidade na multiplicidade a este tremendo objeto.²⁷⁴

Interessante aí é o uso do termo *gesetzmässig-frei* diretamente extraído da terceira Crítica. No texto de Richards, encontra-se claramente a tradução *livremente regrado*, que não é nem a mais apropriada nem de longe a mais comum, sendo *livre sob regras*, a sua melhor acepção. Na apropriação de Goethe ele toma uma conotação mais genérica, e a sua aplicação se estende para todas as coisas, embora em diferentes proporções, e segundo o qual liberdade e regras são aspectos opostos de um par harmônico liberdade-determinismo. Isso será importante mais tarde para compreendermos como a liberdade goetheana escapa do indiferentismo. Mas mais imediatamente convêm atentar agora para o conceito de unidade na diversidade, que é a base da noção de morfologia, uma vez que a efemeridade da forma gira sobre a imutabilidade do princípio. Assim Goethe compara o arquifenômeno à saúde da mente, similar à noção de saúde que temos de nós mesmos, e que deriva de uma harmonia de conjunto e não da análise de uma das partes e/ou funções de nosso organismo.²⁷⁵

Toda esta compreensão se resume na questão central que instigava o poeta: Ao homem estaria negada a apreensão de uma realidade que se manifesta aos seus olhos? E que tipo de argumento poderia conclusivamente vetar o nosso acesso ao real? Se tal existia, seguramente não era o argumento kantiano, pois a esta altura Goethe acreditava ter indícios empíricos suficientes para se lançar à “aventura da razão” sem o receio da filosofia crítica de recair num ingênuo realismo. Exatamente nesta fase surge a presença de Schelling, que declara profunda admiração pela obra científica de Goethe e com ele trava instantaneamente uma profícua, embora curtíssima, amizade. Nos três ou quatro anos de maior contato, entre 1798 e 1802,

²⁷⁴ Robert RICHARDS. *The Romantic Conception of Life*. Pg. 450.

²⁷⁵ J. W. GOETHE. *Schriften zur Naturwissenschaft*. Zur Morphologie. Pg. 58.

Goethe confessou ter atingido finalmente, através da concepção schellingueana do Idealismo e da Filosofia da Natureza, a tradução de seu espírito em linguagem filosófica, e a conciliação perfeita entre o gênio artístico e o científico. Schelling, a seu turno, refez para a sua Filosofia da Natureza uma nova e mais precisa introdução amparada nos comentários e conselhos de Goethe quanto ao papel da empiria, e ambos reconheceram, pouco a pouco, que deste período em diante suas concepções de mundo estavam intimamente conciliadas. O resultado desta aliança foi nada menos que a concepção mais acabada do ideal-realismo de Goethe e Schelling, um afastamento do Idealismo subjetivista de Fichte por um objetivismo espinosano com a noção de experiência elevada ao lugar principal e a tão sonhada unidade teórica de sujeito e objeto sob o conceito de Mundo/Deus/Natureza.²⁷⁶

Quando finalmente surgiu o *Sistema do Idealismo Transcendental* de Schelling, em 1800, Goethe tentou sintetizar todo o livro num verso: “O Belo é uma manifestação de leis naturais ocultas que, sem a aparição dele, teriam permanecido ocultas para sempre.”²⁷⁷ Não havia mais dúvida, para ele mesmo, de que os conflitos do passado tinham sido superados pela unidade final do Idealismo. Goethe já não tinha mais receio de confrontar aquele velho filósofo que, “primeiro se esforçava por limitar e restringir fortemente o patrimônio do conhecimento, e, depois, buscava marotamente pular a cerca que ele mesmo havia criado.”²⁷⁸ E agora, numa disposição mais combativa e individualizada, ele repudia a limitação kantiana ao conhecimento teleológico e recorta a seguinte passagem da terceira Crítica:

Podemos conceber um entendimento que, não sendo como o nosso discursivo, mas intuitivo, parta da generalidade sintética, da intuição de uma totalidade como tal, para o particular, ou seja, do todo para a parte. – Aqui não é necessário comprovar, que um tal intelecto arquetípico seja possível, mas somente que este não guarde contradição com a manutenção de nosso [intelecto] discursivo, o entendimento, que requer imagens (*intellectus ectypus*), nem com a circunstancialidade de tal propriedade, sobre a qual se orienta a ideia do *intellectus archetypus*.²⁷⁹

Este *inttellectus archetypus*, ao contrário do nosso, não se moveria das partes para a síntese no conjunto, e sim diretamente do conjunto para a divisão em partes e elementos, e a própria natureza deste intelecto seria criativa. Em outras palavras seria o intelecto com o qual Deus conhece as coisas. E sobre esta proposição meramente especulativa Goethe comenta:

²⁷⁶ Robert RICHARDS. *The Romantic Conception of Life*. Pg. 465.

²⁷⁷ J. W. GOETHE. *Maximen und Reflexionen*, n.183 Pg.47.

²⁷⁸ J. W. GOETHE. *Goethe Werke: Anschauende Urteilskraft*. Pg. 409.

²⁷⁹ Immanuel KANT. *Kritik der Urteilskraft*. Pg. 324.

Realmente o autor aqui parece referir-se ao entendimento divino, e já que no reino moral devemos nos elevar a uma região superior e abordar o ser primeiro através da crença em Deus, virtude e imortalidade, então o mesmo deve ocorrer no terreno intelectual. Talvez sejamos dignos, através da intuição de uma natureza continuamente criativa, de participar mentalmente da sua produtividade. Eu mesmo tenho sido incessantemente arrastado, a princípio inconscientemente e movido por um impulso interno, a uma tal imagem e tipo primordiais. A fortuna me favoreceu neste esforço, e pude construir uma representação de todo proporcional à natureza, de modo que nada mais me impede de assumir corajosamente a “aventura da razão”, como a denominou o velho de Königsberg.²⁸⁰

Goethe não estava apenas aceitando o jocoso desafio de Kant, mas, de certa forma, assumindo o papel que o filósofo tinha reservado a Deus. Seu argumento para isso parece apontar, no fragmento acima, para o fato de que a crença em Deus, liberdade e imortalidade, deveriam igualmente ser consideradas inatingíveis no terreno moral. Ao contrário de fazer isso, Kant os postula como ideais necessários à moralidade, e, com isso, dá a Goethe motivo para afirmar que o *intellectus archetypus*, a intuição do todo, deve ser postulada como necessidade teórica à compreensão do real. Esta é exatamente a crítica dos idealistas a Kant e ao ceticismo em geral: a adequação da razão ao real *não precisa ser comprovada*, basta que seja postulada, pois sem isto não resta espaço ao conhecimento e pode-se abandonar, de saída, qualquer esforço.

Mas muito longe de se basear em uma solução filosófica, em certo sentido suficiente, o poeta e naturalista derivou-a, tão somente, de décadas de ensaios científicos que buscavam derrubar a alegação de Kant de que nada na experiência validava o conceito de uma causa natural ou teleologia específica do reino biológico. Afinal, a exigência de que o critério de postulação do intelecto arquetípico fosse equivalente ao critério de postulação dos ideais morais podia perfeitamente acarretar no abandono de ambos. Uma evidência empírica, ao contrário, forçava todo o sistema transcendental, que Goethe entendia como a filosofia de seu tempo, rumo a sua visão de mundo.

Devido a isto a solução teórica apresentada no artigo de Goethe *Faculdade do Juízo Intuitivo*, de 1820, não tinha a pretensão de ser uma cópia do trabalho dos idealistas, mas a soma das conclusões a que, como cientista, chegara.

²⁸⁰ J. W. GOETHE. *Goethe Werke: Anschauende Urteilskraft*. Pg. 409.

O trabalho de trinta anos de Goethe rendeu-lhe não apenas algum renome entre os cientistas da época, como Humboldt, Cuvier, Saint-Hillaire e Blumenbach, mas também uma aprovação quase incondicional de filósofos como Schelling, Hegel, Schopenhauer, e Madame de Stäel. Todos podiam então enxergar a escada ascensional que, nos termos de Goethe registrados nos diários de Falk, exprimia um senso evolucionista completo: “Pedra, animal, planta, todos são contínua e repetidamente substituídos por novos e fortuitos esboços, e quem sabe se não é também o homem apenas mais um esboço ou teste rumo a uma meta mais elevada?”²⁸¹ Estava apresentada a escada de Jacó.

Hegel compreendeu e considerou tanto a importância científica e as consequências filosóficas do trabalho de Goethe, que lhe rendeu uma espécie de “tributo idealista” conforme consta em sua correspondência:

Vossa senhoria começa pelo fenômeno simples e abstrato ao qual, muito corretamente, chama de primordial; em seguida, aponta fatos mais concretos que resultam do acréscimo de outras influências e circunstâncias; todo o processo consiste numa progressão de condições simples em direção a uma complexidade cada vez maior; dessa maneira, mesmo o fato mais complicado, passando por aquela decomposição, parece perfeitamente claro. Acho que é necessário um senso amplo e espiritual da natureza para desvendar o fenômeno primordial e libertá-lo dos seus elementos contingentes, concebendo-o de forma abstrata, conforme a nossa terminologia... Devo dizer a Sua Excelência o quanto nós filósofos estamos interessados nesse fenômeno primordial tão nitidamente definido, pois podemos tirar de tal preparado um proveito filosófico imediato. Depois de aproximar da luz e do ar o nosso Absoluto inicialmente ostráceo, cinzento ou totalmente negro, a ponto de ele necessitar de janelas para conduzi-lo inteiramente a luz do dia; as nossas construções mentais (dos filósofos) se transformariam em fumaça se as transplantássemos de imediato para o ambiente confuso e do mundo repugnante. É nesta altura que os fenômenos primordiais descobertos por Sua Excelência nos prestam ajuda valiosa. Os dois mundos – o da abstração e o da existência fenomenal – saúdam-se nessa luz intermediária que é, ao mesmo tempo, espiritual e compreensível pela sua simplicidade e visível e palpável pela sua qualidade sensória.²⁸²

A recepção de Goethe por parte da ciência foi menos amistosa, mas não menos profunda. Graças à orientação de Haeckel, Charles Darwin reconhece que diversas das ideias

²⁸¹Peter HOFMANN. *Goethes Theologie*. Pg. 329.

²⁸²Rudolf STEINER. *A Obra Científica de Goethe*. Pg. 130.

tidas como senso comum na biologia de sua época foram desenvolvidas a partir de Goethe. Darwin também era ávido leitor da filosofia de Caro, e da concepção espiritualista da natureza de Alexander Humboldt, ambos discípulos de Goethe,²⁸³ o que, entre outras coisas, o levava a cogitar de que a natureza possuísse um propósito, e que não apenas agia cegamente. A exemplo disto o pai do evolucionismo comenta que o cérebro humano desenvolveu-se para muito além das necessidades de sobrevivência desta espécie, indicando um *interesse* adicional por parte da natureza na formação dela.²⁸⁴ E, assim, o pai do evolucionismo se retrata e reporta ao gênio de Weimar, na terceira edição de seu *Origem das Espécies*, como biólogo de importante contribuição na teoria da metamorfose.²⁸⁵

Pela natureza positivista da ciência de meados do século XIX, parte da ciência e do método goetheano não podia ser nem aceito nem compreendido, com prejuízos tanto para a ciência quanto para a reputação do poeta. Nem Darwin nem Haeckel explicam suficientemente a recapitulação sofrida pelo feto no ventre (ontogênese), mas, conforme Goethe,²⁸⁶ vislumbra-se a concepção de que todo animal é um depositário da mesma *ideia formativa*, do arquétipo animal, e que assim esta ideia se desenvolve no ventre da mesma maneira que se desenvolveu ao longo da evolução, crescendo e buscando sua forma perfeita. Em cada animal a forma perfeita será estanke num estágio, o *typus* do animal, mas no homem nada impede a manifestação daquela ideia formativa original e arquetípica. Sem este conceito a ciência biológica, aos olhos dos românticos, não passa de massa de dados catalogados, cujas conclusões estão à mercê de técnicos que raramente abstraem o sentido do que observam.

Helmholz define em duas variantes principais a ciência de Goethe. A primeira delas é a de que a diferença entre os animais e plantas se deve a adaptações destes às condições do meio. A segunda grande elaboração daquele método primitivo é a da analogia entre os órgãos e o todo das criaturas. Esta noção de interdependência entre as partes mostra que alguns órgãos desenvolvem-se em função de outros, enquanto que o todo possui também um fim que busca realizar por meio de cada órgão. Assim, por exemplo, a simples espinha dos seres primitivos e dos fetos parece desenvolver-se e metamorfosear-se para cobrir o cérebro e o coração, como se as vértebras metamorfoseadas revestissem estas regiões propositalmente.²⁸⁷

²⁸³ Robert RICHARDS. Darwin on Mind, Morals and Emotions. In: *The Cambridge Companion to Darwin*. Ed. Jonathan HODGE and Gregory RADICK. Pg. 93, 95.

²⁸⁴ Ibid. Pg. 106. Relativo ao livro de Charles Darwin: *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*.

²⁸⁵ Robert RICHARDS. *The Romantic Conception of Life*. Pg. 478.

²⁸⁶ Rudolf STEINER. *A Obra Científica de Goethe*. Pg. 62.

²⁸⁷ Hermann von HELMHOLZ. *Vorträge und Reden: Über Goethes naturwissenschaftliche Arbeiten*. Pg. 27

Mas nem todas as opiniões de Helmholtz sobre a ciência de Goethe são tão positivas. Embora ela tivesse invencível penetração entre os românticos e idealistas, o impacto sobre a cultura científica foi sempre muito refreado pelo estilo excessivamente livre das pesquisas do poeta e pela amarração metafísica evidente. Segundo Helmholtz, os erros do ensaísta de Weimar foram consequências da predominância do elemento poético em seu espírito. “A essência da atividade artística consiste em fazer do material artístico uma expressão imediata da ideia. Não como resultado de uma evolução conceitual, mas de uma intuição espiritual imediata... nesta forma, embora a forma permita uma excelente impressão sensível e emotiva do quadro vivo da ideia, perde-se a generalidade e a compreensibilidade da forma conceitual.”²⁸⁸ A forma da “ciência goetheana”, portanto, pode agradar muito bem à Schelling, Hegel e seus discípulos, mas não pode ser incondicionalmente admitida pela cultura científica para a qual a ideia nunca é inteiramente adequada à realidade. Pesou ao poeta, sem dúvida, a sua formação e assumida inclinação mística para o hermetismo.

Da ciência goetheana o que se aproveita ainda hoje é talvez unicamente a sua filosofia da natureza, e este é o motivo pela qual se a apresenta aqui. A discussão sobre ciência e epistemologia travada com Kant aponta para a urgência de Goethe em não apenas estabelecer certos pontos metafísicos como reintegrar a ciência ao organismo maior da mente humana. De certa forma, Kant o permitia, uma reintegração semelhante precisava ser feita na teoria estética, mas isto não apenas parecia mais garantido no cenário do *Sturm Drang* como, pelas implicações da terceira crítica, precisava-se promover o seu análogo, a ciência. Para não continuarmos a especular sobre as intenções de Goethe, é seguro afirmar que o seu projeto científico tinha tudo a ver com sua concepção geral da natureza, e que esta última estava a exigir e sugerir alguma espécie de apropriação da ciência.

2. A “Visão de Mundo” real-idealista contra o sistema filosófico.

Muito embora o método científico de Goethe tenha ressurgido esporadicamente, seja como tema de debate filosófico, ou mesmo cogitado como contribuinte para uma nova metodologia científica, nas muitas revoluções sofridas pela ciência no último século e meio, é patente a inadequação que a maioria de seus resultados científicos guarda para com as teorias que se firmaram, com excepcional exceção no campo da biologia, onde algumas foram absorvidas na corrente que aos poucos se transformou no darwinismo. Seguramente a maior

²⁸⁸ Ibid. Pg. 35.

responsabilidade pelo malogro da ciência goetheana, especialmente a física, deve ser atribuída às próprias formulações teóricas, muitas vezes desvinculadas das aferições mais precisas feitas em laboratório. Não acreditando na precisão de instrumentos, como o microscópio, os quais, segundo ele, apresentavam uma visão distorcida da realidade e capazes apenas de nos afastar da experiência direta,²⁸⁹ acabou por isolar-se naqueles campos em que o uso de instrumentos e de fórmulas matemáticas fazia-se imprescindível. Além disto, as conclusões a que Goethe chegou no campo da óptica ou da meteorologia, por exemplo, eram francamente desprovidas de qualquer significado prático, caracterizando-se antes por um cunho quase exclusivamente estético e filosófico. Não iremos aqui fazer apologia destes resultados, ou contestar a invalidade dos mesmos para a ciência. O tópico anterior tratou justamente de isolar a parte defensável da ciência goetheana, deixando-nos presentemente a tarefa de compreender a finalidade da parte restante, já que ela não é mais cientificamente consistente.

A primeira coisa que se deve saber sobre as teorias científicas de Goethe, além do fato de que derivaram de um método crível, é que estas teorias eram também o produto de uma determinada agenda filosófica. Assim, não cabe atribuir ao método resultados que também dependeram de e correspondem a uma filosofia da natureza ou *visão de mundo*. A *Doutrina das Cores (Farbenlehre)*, discutida do ponto de vista físico, não possui qualquer sustentação. Mas o que os cientistas que a analisaram nem sempre compreendem é que ela vale por um tratado de alquimia, ou mesmo de filosofia muito mais do que sobre a óptica.²⁹⁰

Em conversa com Frauenstädt, Schopenhauer narra um de seus encontros mais significativos com Goethe da seguinte maneira. “Mas este Goethe era tão inteiramente *realista*, que não admitia chegar-lhe ao senso, que os objetos enquanto tais possam apresentar-se, na medida em que são representados pelo sujeito conhecedor. O quê, disse-me ele apressado, encarando-me com seus olhos de Júpiter, a luz deve manifestar-se, na medida em que você a vê? Não, o senhor não estaria lá, se a luz não vos visse.”²⁹¹

Estes elementos teóricos se mostram altamente relevantes para a compreensão de aspectos psicológicos e morais da vida, os quais ele tenta sempre exemplificar e unificar através da ciência natural. O projeto de Goethe não inclui apenas fazer avanços isolados nas várias ciências da natureza, senão compor, a partir da observação natural, uma *visão de mundo*. Um programa filosófico que se distinguiu claramente da filosofia de então, que

²⁸⁹ J. W. GOETHE. *Maximen und Reflexionen*. N. 706, Pg. 138.: “O homem em si mesmo, tão logo possua seus sentidos saudáveis, é o maior e mais preciso aparelho da Física que poderia haver, e a maior desgraça da nova Física consiste em quererem afastar os experimentos dos homens e deixar exclusivamente limitado aos instrumentos que mostrem e provem aquilo que a natureza é, e até o que pode fazer e produzir.”

²⁹⁰ Ou ainda, conforme Peter Hofmann, a doutrina das cores seria a mais pura teologia de Goethe.

²⁹¹ Peter HOFMANN. *Goethes Theologie*. Pg. 87.

pretendia exclusivamente estabelecer as condições para a ciência antes da experiência, e também uma ciência que diferia de outras, embora não de todas, pelo seu vínculo explícito com uma filosofia da natureza subjacente. A sua ciência se espalha com aparente imprevidência pelos tortuosos e obscuros assuntos tais quais geologia, meteorologia, botânica, osteologia e óptica, para, no fundo, falar da natureza enquanto tal, não de suas partes. A ele interessa acessar o fenômeno real, a *essência processual* das coisas, para então compreender melhor a sua própria posição no seio desta natureza. Este tipo de ciência afirma-se como autoconhecimento, um método científico que está cercado, nas suas origens e nos seus fins, por uma metafísica,²⁹² que, no entanto, não busca uma abstrata coisa-em-si, senão a essência atual e dinâmica dos fenômenos.²⁹³

A confusão entre ciência e metafísica é grave e lamentavelmente recorrente, apesar do esforço hercúleo de filósofos e críticos da ciência. Diferentes programas metafísicos tentam se apropriar, com mais ou menos qualidade, de conclusões científicas, e a nova onda de literatura popular sobre “espiritualismo quântico”, ou as provas da inexistência de Deus a partir da biologia demonstram o quão ignorados continuam autores como Popper. Não por acaso citamos dois exemplos em que argumentos “científicos” tratam de questões teológicas.

O cientista individual sempre se expressa como filósofo sobre questões relativas à relevância geral de seu campo específico de trabalho; ele, portanto, não o faz mais com a autoridade de sua especialidade. Isso é válido justamente também para cientistas da natureza, que escrevem sobre a importância da física moderna para a compreensão da realidade do mundo. Suas manifestações, nesse sentido, são recebidas, muitas vezes, com o mesmo respeito que o mundo acadêmico da atualidade brinda à física por ser a ciência natural fundamental. Contudo, as reflexões sobre o alcance da física (da biologia, da psicologia, etc.) para a compreensão do mundo sempre têm um caráter filosófico e não estão nem mais nem menos cobertas pela autoridade de que o físico goza como especialista em sua área. Por exemplo: o físico inglês Stephen Hawking escreveu, em 1988, um livro muito considerado sobre o tempo: *A Brief History of Time*. A ideia, à qual o título já alude, de um surgimento do tempo – ou até de uma história do tempo – possui, no entanto, um caráter paradoxal, porque essas expressões mesmas já pressupõem

²⁹² Astrida O. TANTILLO. *The Will to Create: Goethe's Philosophy of Nature*. Pg. 194.: “Goethe argumentou que os resultados científicos são frequentemente resultado mais da psicologia e da filosofia do cientista que conduz o experimento do que da natureza em si: uma filosofia mecanicista, por exemplo, pressupõe um certo tipo de inquirição científica, e os mecanicistas tenderão a colocar as questões de acordo com aquilo que seus métodos estão aptos a responder.”

²⁹³ Op.cit. “O sublime seria compreender que toda factidade já é teoria. O azul do céu nos revela as leis fundamentais da cromática. Não se procura simplesmente nada atrás dos fenômenos: eles mesmos são a doutrina”.

tempo: uma história só pode acontecer no tempo. Portanto, falar de uma história do surgimento do tempo é problemático do ponto de vista filosófico, porque é circular em termos lógicos.²⁹⁴

Faz uma grande diferença, portanto, a elaboração de uma ciência realizar-se com fins assumidamente filosóficos, e associada a uma filosofia subjacente. Se isto continua a ser um problema de conciliação entre campos específicos, ao menos já não é mais um problema de ignorância quanto aos propósitos verdadeiros da pesquisa natural. No momento em que um cientista assume uma visão de mundo, abandona francamente as pretensões de objetividade absoluta de sua linguagem, para misturar-se à pretensão da busca filosófica por uma explicação do real, e como cada pessoa possui a sua própria filosofia,²⁹⁵ este tipo de investigação da natureza tomará imediatamente contornos de uma visão de mundo pessoal. Mas isto Goethe não o faz com vistas à produção de um sistema filosófico, senão, prioritariamente, de um método científico compatível com a sua filosofia. Ora, se o interesse do poeta e cientista fosse meramente o de elaborar uma filosofia sem a necessidade de conhecer efetivamente seu objeto, poderia para isso aderir a um sistema como o de Kant ou Schelling, já que ambos o agradavam, ou buscar elaborar o seu próprio, seguindo as bases destes. O que Goethe não queria, entretanto, era repetir os erros que ele enxergava nestes intelectuais abstratos, e discursar sobre coisas que não havia vivido. Vale dizer que ele abandonou qualquer pretensão a um sistema de filosofia, por motivos filosóficos.

Como já se observou no tópico anterior, a revolução da ciência real-idealista de Goethe, e a respectiva filosofia idealista nascente, representavam ambas a aceitação da estrutura kantiana, acrescidas da transplantação da unidade de Espinosa para o seu seio. O espírito de Espinosa é que empresta vida e sentido reais ao elaborado corpo da filosofia transcendental, levando assim a engenhosidade de Kant e a força estética da unidade de Espinosa a uma dupla superação, ou, nos termos goetheanos, uma efetiva metamorfose produzida pela cópula destas distintas filosofias.

Em carta a Riemer, de 2 de agosto de 1807, Goethe sugere que a *coisa-em-si* foi finalmente afastada pela experiência científica. A unidade dos fenômenos na natureza sugere tão fortemente uma organicidade geral, que a essência das coisas se revela como o *Um-em-si*, do qual as coisas seriam apenas derivações feitas pela nossa compreensão dicotômica e

²⁹⁴ Wolfhart PANNENBERG. *Filosofia e Teologia*. Pg. 15.

²⁹⁵ William JAMES. *Pragmatism & The Meaning of Truth*. Pg. 9.: “Porque a filosofia... é nosso mais ou menos bruto senso daquilo que a vida honesta e profundamente significa. Ela é somente parcialmente tirada dos livros; ela é a nossa forma individual de simplesmente ver e sentir a pressão e compulsão total do cosmos.”

parcial da natureza: “O homem não exprime inteiramente o objeto, mas aquilo que ele exprime, isto é real... o homem está numa condição, ao exprimir um objeto, abaixo e acima deste, homem e Deus intermediados pela natureza. Não se deve falar de *coisas-em-si*, mas do *Um-em-si*. Coisas existem apenas sob a ótica humana, que impõe diferença e multiplicidade. Tudo é um, “mas falar deste Um, a quem isto é possível?”²⁹⁶

Acerca da noção completa e complexa da unidade dos fenômenos, bem como do sujeito para com eles, declarou Fichte de forma exaltada (ou talvez bajulatória?), em sua carta a Goethe de 28 de outubro de 1794: “Até aqui a filosofia contemporânea ainda não atingiu a sua meta, na medida em que o resultado da abstração reflexiva não é conduzida pela pura espiritualidade de sentimento. Eu observo o senhor, e sempre o tive em conta de um dos últimos representantes do grau mais elevado que a humanidade atingiu em nossa era. Para vós volta-se agora corretamente toda a filosofia: O vosso sentimento é a pedra de toque da mesma.”²⁹⁷

O poeta, por sua vez, validava toda a filosofia alemã como um único corpo, derivado dos fundamentos organizacionais lançados por Kant, e desenvolvidos até a filosofia da identidade de Hegel. Em carta a Parthey, em 28 de Agosto de 1827, ele escreve:

Portanto, Kant foi o primeiro a lançar um fundamento organizado. Sobre este solo construiu-se em todas as diferentes direções. Schelling representou o objeto, a infinita amplitude da Natureza; Fichte tocou primorosamente o sujeito, de onde deriva seu Eu e não-Eu, com o que não se pode dar início a quase nada no terreno especulativo; mas sua subjetividade destaca-se maravilhosamente, a saber, no seu patriotismo... Mas onde objeto e sujeito se tocam, aí está a vida. Quando Hegel posiciona-se entre sujeito e objeto com sua filosofia da identidade, e afirma este lugar, então queremos logo louvá-lo.²⁹⁸

Este “louvor” é compreensível na medida em que se percebe que ele apenas exprime a evolução da filosofia teórica ao ponto em que a arte e a ciência dos gênios de Weimar já haviam chegado, pois exatamente em torno desta ideia de unidade se elaborou o mote dos gênios de Weimar: *En kai pan*. Um e Todo, expressando duplamente a unidade monista e a unidade pluralista. O Um é aquilo que se diz do indivisível, e o Todo é aquilo que se diz da união de todos os divisíveis. Estes indivíduos, dos quais Lessing é o grande precursor, Herder e Goethe são os maiores representantes, deram ao spinozismo um dinamismo que lhe era

²⁹⁶ Peter HOFMANN. *Goethes Theologie*. Pg. 150.

²⁹⁷ Ibid. Pg. 144.

²⁹⁸ Ibid. Pg. 135.

inusitado, e que derivava, principalmente, de Böhme e Rousseau. Daí a noção de que a natureza criadora (*natura naturans*) não estaria implícita, senão explícita e atuante em todas as coisas criadas (*natura naturata*). Os gênios viam em tudo uma força viva (*anima mundi*), a estimular a metamorfose de todas as substâncias em outras mais elaboradas e complexas. Assim, os sais envelhecem, evoluem e se metamorfoseiam nos cristais, os compostos inorgânicos se associam, dando lugar a substâncias mais flexíveis, os seres vivos se desenvolvem numa cadeia ascensional onde um organismo simples origina outro mais perfeito, indefinidamente. A força da criação é imanente, onipresente e permanente. Assim se compreende a sentença do Cristo: “Meu Pai trabalha até hoje, e eu também trabalho.”²⁹⁹

Desta forma as partes de um fenômeno jamais são vistas como peças destacáveis, um fenômeno nunca é visto isolado dos demais,³⁰⁰ mas sempre como originado, relacionado ou produtor de outros fenômenos, assim também o observador e seu objeto, ramificações da mesma Natureza, guardam alguns daqueles elementos essenciais característicos a ela:

Na observação da estrutura do mundo, sua plena dimensão, sua última divisibilidade, não podemos evitar que no todo jaz uma ideia de fundamento, através da qual Deus na Natureza, a Natureza em Deus, desde a Eternidade e por toda a Eternidade quer criar e agir. Intuição, observação e meditação conduzem-nos a este mistério. Criamos ideias e conceitos que seguem análogos a este princípio primordial³⁰¹.

Os elementos que mais se destacam da revelação das leis da natureza são “polaridade” e “*Steigerung*” (ascensão, intensificação). A polaridade é entendida por Goethe como a prova material da teoria neoplatônica dos opostos. A pesquisa natural mostra, a todo o momento, que todos os fenômenos são polares, tendo na oscilação destes pólos o seu equilíbrio fundamental. Todo o fenômeno é dual, e a dualidade é essencialmente contraste de opostos.³⁰² Qualquer objeto possui centro/periferia, negativo/positivo, submete-se a calor/frio, magnetização/neutralização e por mais que o partamos em pedaços estas partes respeitarão

²⁹⁹ JOÃO. 5: 17.

³⁰⁰ J. W. GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, N. 554, Pg. 112.: “Cada existente é um análogo de todos os existentes; por isso a existência se nos mostra sempre simultaneamente alheia e conectada. Se seguir-se em demasia pela analogia, tudo acaba por parecer idêntico; se a evitamos, destruimos tudo no infinito. Em ambos os casos a observação é estagnada, ou como excessivamente vivaz, ou como morta.”

³⁰¹ J. W. GOETHE, *Schriften zur Naturwissenschaft*, Bedenken und Ergebung, Pg.19.

³⁰² À qual ele aderiria tanto por suas leituras de Böhme, via F. C. Oetinger, quanto pelo seu conhecimento direto de uma ampla gama da tradição neoplatônica.

esta regra. “A polaridade contém o princípio da vida, que contém as possibilidades de, dos simples começos dos fenômenos, ascender à infinita e diversa multiplicidade.”³⁰³

Sem polaridade não existiria progresso, evolução, ascensão. É o contraste que gera o movimento essencial de oscilação. A força que impulsiona esta oscilação de pequenos para grandes movimentos é a “ascensão” (*Steigerung*),³⁰⁴ que atua universalmente sobre os fenômenos impulsionando-os para o aumento da complexidade, das polaridades simples, para diversas e complexas relações de polaridade. Assim a ascensão enferruja o metal, esfarela a pedra, apodrece os corpos, para recombinar os elementos deles desprendidos, e diversifica a vida, tirando vários elementos de onde só havia um ou alguns. O conceito de “ascensão” foi uma das mais importantes contribuições de Goethe para a ciência e a filosofia da natureza. Através dele inseriu-se no pensamento ocidental a ideia de progresso, embrionariamente proposta por Kant e Lessing, e amadurecida por Herder. Com Herder a humanidade ingressou na era histórica, sob o conceito de evolução progressiva e ascensional, mas com Goethe esta sugestão se estendeu à natureza em todas as suas funções. Os trabalhos de Goethe sobre meteorologia, geologia, botânica e cromática podem ter pecado em diversos aspectos importantes, mas eles contribuíram de modo conclusivo para a instauração de uma ciência e filosofia românticas, baseadas na temporalização da natureza,³⁰⁵ e que persiste até hoje. A visão de um mundo de fenômenos permanentes e repetidos deu lugar à de metamorfose contínua do cosmo, da vida, da psicologia e da sociedade.

O contraste gera o movimento, crença básica do platonismo, mas com a noção de metamorfose progressiva o movimento inclui excesso, desgaste e inovação, rompendo o estágio simples do contraste, gerando novos pólos de opostos. Um é a força que impulsiona o crescimento da Natureza, o outro é a forma como este crescimento é canalizado e ensejado.

A completude do fenômeno depende da visão destes dois motores: polaridade e *Steigerung*. Aquele pertence à matéria, este ao espírito, da forma como os pensamos. Um, na constante retração e expansão, outro, na constante ambição de elevação. Uma vez que a matéria não existe sem o espírito, ou o espírito sem a

³⁰³ J. W. GOETHE, *Schriften zur Naturwissenschaft: Polarität*, Pg. 25.

³⁰⁴ A tradução preferencial na academia brasileira é *Intensificação*, o que se acomoda perfeitamente ao uso que o autor faz, especialmente na biologia. Preferimos o termo ascensão, contudo, por aproximar-se mais da conotação teológica que queremos privilegiar neste trabalho.

³⁰⁵ Peter MATUSSEK. *Goethe und die Verzeitlichung der Natur*.

matéria; a matéria capacita-se à ascensão, assim como o espírito se contrai e expande³⁰⁶.

Polaridade é o desejo horizontal, a essência da variedade. *Steigerung* é o desejo de verticalidade, é o sinal da unidade na individualidade. Na natureza de Goethe tudo quer individualizar-se, tornar-se exclusivo e ímpar, especializando-se e refinando-se. Nos termos da professora Astrida Tantillo, uma especialista da terminologia filosófica e científica de Goethe, *Steigerung* é o móvel da metamorfose ascensional. Sem ela, como compreender que os seres rompam a mecânica da reprodução para aumentar sua complexidade?³⁰⁷ O darwinismo pode perfeitamente ser lido a partir desta perspectiva místico-filosófica. As mutações ocorrem por variações de DNA, mas isso não significa que não haja nada por trás das mutações. Elas podem tanto se dar ao acaso, conforme a visão de mundo materialista, quanto orientadas por uma força metafísica. Nenhuma *das hipóteses é verificável*, pois aleatoriedade e teleologia não são conceitos científicos, e sim metafísicos. É meramente filosófica a conclusão de que, pode ou não haver um sentido, uma intenção, na evolução.

Longe de negar a influência das leis mecânicas sobre os seres vivos, Goethe tão somente afirma que os processos biológicos não se reduzem a elas. Nem todos os seres progridem, nem todos realizam seu potencial, nem todos experimentam a metamorfose. Existe acidente e deformidade tanto quanto propósito e superação na natureza.³⁰⁸ Numa repetição dos problemas kantianos apresentados anteriormente, a causalidade télica não anula ou diminui a importância da causalidade mecânica, apenas circunscreve o seu raio de ação ao lugar que lhe é proporcional. Em todos os trabalhos científicos, Goethe ressalta o enfoque do seu método: o homem precisa imitar o processo da natureza tão bem quanto possível no estudo da mesma. Se ele não se permite variação, adaptação, competição e metamorfose em si mesmo, como compreender a natureza orgânica? Estará para sempre condenado a apenas enxergar o lado mecânico da vida.

Ainda conforme Tantillo, a concepção é um exemplo perfeito de *Steigerung*, já que masculino e feminino são divididos pela polaridade, e se reúnem pela atração natural que os pólos sofrem um do outro, sem que esta união seja uma regressão ao estado indiferenciado

³⁰⁶ J. W. GOETHE, *Schriften zur Naturwissenschaft: Erläuterung zu dem aphoristischen Aufsatz, Die Natur*, Pg. 32.

³⁰⁷ Astrida O. TANTILLO. *The Will to Create: Goethe's Philosophy of Nature*. Pg. 59.

³⁰⁸ *Ibid.* Pg. 67.

anterior, ao contrário, surge um terceiro que é concebido como forma intensificada dos dois originais.³⁰⁹

Este esquema dialético seguramente foi herdado de Böhme, embora com Goethe ele assumia contornos críticos imprescindíveis para a elaboração de uma filosofia simbólica, e esta é a característica que mais vale ressaltar em relação à ciência de Goethe. Como poucos cientistas da atualidade, ele soube concatenar as consequências da filosofia crítica, do Idealismo e de seu próprio empirismo refinado com o método científico, mantendo a pesquisa científica sob o crivo constante da elaboração filosófica da natureza.

Antes de adentrarmos ainda mais pelos meandros das hipóteses científicas de Goethe, convém recapitular as condições em que o conhecimento objetivo da natureza é formado por meio de hipóteses e referenciais simbólicos, conforme se elaborou a partir da Crítica da Faculdade de Julgar, evitando assim que o leitor efetue na mente um descarte automático da produção científica do poeta, comparando-o ao padrão vigente de ciência. É sempre conveniente lembrar que, se Goethe acreditava ir mais longe em sua ciência do que as disciplinas atuais, tocando a própria essência metafísica dos fenômenos, ele também acreditava que esta possibilidade lhe era viabilizada pelo fato de ser a ciência menos, e não mais, objetiva do que as ciências modernas se crêem ser.

Como se pode deduzir do tópico anterior, Goethe faz avançar o conhecimento para além dos limites impostos por Kant. Isso não faz dele, no entanto, um metafísico pré-kantiano, já que além de partir da própria filosofia transcendental, ele conserva, mesmo em sua fase mais realista, uma diferença formal entre ideia e experiência:

A dificuldade de unificar ideia e experiência um com o outro mostra-se muito limitante em toda a ciência natural: a ideia é independente de espaço e tempo, a pesquisa natural está limitada por espaço e tempo, de modo que na ideia o simultâneo e o sucessivo estão intimamente ligados, enquanto do ponto de vista da experiência estão sempre separados e um acontecimento natural que devêssemos pensar em acordo com a ideia, ao mesmo tempo simultâneo e sucessivo, parece lançar-nos numa espécie de insensatez. O entendimento não pode pensar unificado aquilo que os sentidos lhe fornecem como dividido, e assim permanece continuamente insolúvel a contradição entre o percebido e o ideado.³¹⁰

Mesmo consciente desta cisão, Goethe acreditou vislumbrar na terceira crítica as condições de superação da dicotomia forte produzida por Kant, e na afirmação de que a

³⁰⁹ Ibid. Pg. 71.

³¹⁰ J. W. GOETHE. *Goethe Werke: Bedenken und Ergebung*. Pg. 410

ciência era capaz de concluir positivamente a questão da objetividade do juízo, ele não pretendia tomar posse de um conhecimento definitivo e tão seguro quanto o conhecimento a priori, mas, pelos próprios termos da terceira crítica, supunha que a superação da distância transcendental era efetuada por uma representação simbólica, onde o conhecimento reflexivo que intermedia os campos do entendimento e da razão, “apresenta-se como perspectiva, sem nunca formar objeto para a percepção”.³¹¹ A confirmação de que a especulação poderia se converter em conhecimento, não fere, entretanto, a condição formativa do juízo, que segue sendo, de acordo com Kant, um princípio explicativo, não um conceito.³¹²

Goethe está extremamente satisfeito com o fato de a especulação sobre a natureza somente poder se converter em conhecimento através da força de um *símbolo*,³¹³ um princípio explicativo. Pois, como Kant define e ele mesmo já havia experimentado de maneira prática, esta definição associa indissolúvelmente a ciência natural à arte. Ora, o cientista é, desta forma, um símile do artista, e vice-versa, de modo que a junção de ambos faz um cientista e artista melhor e mais completo. Isto porque o conhecimento de que tratam está para além do arcabouço inviolável da matemática ou da física, a tratarem referências objetivas puras do entendimento, e mistura-se aos parâmetros subjetivos do sentimento, produzindo um conhecimento de todo simbólico.

Conhecendo também a obra de Baumgarten sobre a estética filosófica, Goethe compreendeu bem as limitações dos esquemas deste e de Kant, que separavam as faculdades do entendimento, da moral e da sensibilidade de modo irreconciliável. Embora Kant tenha dado-lhes formulação cooperativa na última crítica, permaneceram as divisões estanques, tipicamente iluministas, da primeira. Foi imprescindível a confrontação entre esta noção abstrata de arte, restrita ao conhecimento sensível, e a experiência imaginativa do poeta e cientista, que compreendeu profundamente as variações entre sensibilidade e razão na experiência. O modelo científico de Goethe e a sua via de superação das restrições kantianas a um conhecimento da natureza enquanto tal permitiram-lhe quebrar a fronteira artificial que Baumgarten traçara entre sensibilidade e razão, reintegrando-as como atos de uma mesma consciência.³¹⁴

Intensificando muito a abertura dada pelo filósofo de Königsberg, o poeta concluiu que a sensibilidade no ato de produzir ensaios científicos e o poder representativo do artista fariam dele o cientista natural definitivo, capaz de elaborar símbolos que pudessem intensificar ao

³¹¹ Immanuel KANT. *Kritik der Urteilskraft*. Pg. 39.

³¹² Ibid. Pg. 166.

³¹³ Nicholas HALMI. *The Genealogy of Romantic Symbol*. Pg. 93-97.

³¹⁴ Gernot BÖHME. *Goethes Faust als philosophischer Text*. CD.1 Faixa 5.

máximo a representação dos elementos da natureza. Isto posto, o símbolo é a solução do problema de se representar um real que é percebido, mas que não pode ser conceituado.³¹⁵ O conhecimento da natureza é objetivo; os símbolos feitos para compreendê-lo são, parcialmente, subjetivos e representativos, permitindo fortes variações.

O ceticismo de Goethe quanto à objetividade dos conceitos se materializa em sua afirmação de que cada palavra pronunciada desperta sempre uma contrariedade.³¹⁶ Esta posição o tornava ainda mais estranho à filosofia alemã de seu tempo e não por acaso ele flertava com maior gosto, às vezes, com as escolas britânica e francesa, desde que estas mostrassem mais pudor em responder a todas as questões e soubessem dizer, eventualmente, “sim e não” ou “talvez”. Deduzindo de sua experiência com a língua o fato de serem todas as palavras metáforas, compreendia melhor que os filósofos porque a filosofia que aos olhos de um parecia infalível e definitiva, não passa de engodo para aqueles que já não estão previamente dispostos ao seu discurso. Não sendo relativista, defendia que todas as doutrinas continham grandes verdades, mas que cada verdade poderia ser apresentada segundo certa disposição de ânimo e uma “visão de mundo” específicas, dependentes da experiência pessoal e da índole.³¹⁷ Esta filosofia patentemente contraditória com o seu tempo, exceção que talvez possa ser feita a Voltaire, chocava as convenções e o rigor germânicos, sobretudo quando o gênio de Weimar respondia às mais indignadas invectivas com ambiguidade e contradição, de conformidade com as diferenças de ponto de vista que identificava nas origens das perguntas formuladas. Assim, pouco depois de definir-se como melhor dos cristãos, afirmava-se definitivamente não cristão; ou, enquanto alegava total desinteresse pela filosofia, enfronhava-se diariamente no contato com todos os filósofos de seu tempo e consumia avidamente a produção de todas as nações. Naturalmente que não poderemos jamais compreendê-lo se compartilhamos das perspectivas daqueles de quem zombava, os intelectuais formalistas para os quais a palavra, o conceito, o argumento possuem um peso e uma reverência absolutos. Com isto se preservam os grandes pensadores, combatendo-se aqueles seus representantes tecnicistas, dogmáticos e exclusivistas, enfim, a atitude social agregada a este problema.

É exatamente enquanto instrumento de mediação simbólica que a ciência goetheana permanece significativa e esclarecedora, apesar da invalidez de muitas de suas hipóteses

³¹⁵ O princípio da filosofia realista de Goethe coincide completamente com esta afirmação rousseauiana: “Lembra-vos sempre de que não ensino meu sentimento, exponho-o.” Jean J. ROUSSEAU. *Emílio*. Pg. 313.

³¹⁶ J. W. GOETHE. *Maximen und Reflexionen*. N. 9, Pg. 24.

³¹⁷ Ibid. N. 198, Pg. 49.: “Caso eu conheça minha relação comigo mesmo e para com o mundo, chamo a isto verdade. Assim, cada qual tem a sua própria verdade, e não obstante é sempre a mesma.”.

frente à ciência moderna. A filosofia da natureza e o método científico, formando praticamente um único corpo coerente, sintetizam uma das importantes contribuições desta ciência romântica, que consiste numa aproximação filosófica da natureza, a partir da qual sensação, pensamento, percepção, acerca dos objetos de estudo, revelam-se vozes da natureza que ecoam no espírito, falando de outros membros dela mesma. Daí o símbolo, referindo ao significado puro, possuir nesta filosofia um caráter de verdade maior do que o conceito, onde a percepção é enquadrada pelo entendimento priorizando seus aspectos mais acidentais.

Os cientistas da época, e a maioria dos de hoje, tratam as entidades naturais como se fossem máquinas. Este procedimento não apenas os impede de captar aspectos subjetivos da realidade, como os muitos fenômenos específicos da vida psíquica, como também os afasta do controle filosófico inerente à consciência de que a teoria é uma simbologia sobre o real, decaindo na ideologia ultra-dogmática do materialismo, e insuflando-se de uma certeza absoluta de que certos fenômenos são impossíveis e/ou implausíveis, por contrariarem a ordem natural, conhecida de antemão. Para evitar o problema de confundir o signo com o objeto, matando este último no processo de dissecação, Goethe advoga partir do simples fenômeno (como luz e trevas) e tratar o próprio fenômeno como uma fórmula dinâmica (como polaridade).

Assim estamos capacitados a julgar apropriadamente a *Doutrina das Cores* e a *Meteorologia* como construções simbólicas que buscam revelar a lógica do real adequada à estrutura de representação humana. A cor ou a luz nunca é vista como pedaço de um espectro de fenômenos; é antes sempre vista numa relação (luz + trevas = cor). A *Doutrina das Cores* não é uma mera análise óptica, mas uma mistura de óptica e psicologia. Com isso não deixa de ser ciência, mesmo que seja uma ciência fronteira entre o natural e o humano, submetida às limitações de ambas as esferas. Com este tratado, Goethe acreditava estar atingindo o ápice da criatividade e originalidade, não necessariamente o ápice da meticulosidade ou precisão em termos físicos ou fisiológicos.

Resumidamente todo o tratado das cores é uma luta teórica entre luz e trevas. A cor não se permite entender como decomposição da luz, pois se apresenta sempre como médium entre ser e não ser, luz e trevas.³¹⁸ A luz é o divino ser, a pureza original, a treva o não ser, a decadência. Em choque, os dois princípios sofrem metamorfose, há uma síntese entre luz e trevas, produzindo um terceiro elemento, a cor. Além desta dialética, há cores que se aproximam da luz, como o amarelo, e cores que se aproximam da escuridão, como o azul. Estas cores não são apenas definidas pela sua posição no espectro luminoso decomposto,

³¹⁸J. W. GOETHE. *Schriften zur Naturwissenschaft: Zur Farbenlehre*. Pg. 179-180.

como também pelo impacto psicológico que produzem. Amarelo é a alegria, a pureza, o ânimo. Azul é a melancolia, a solidão e a gravidade. A mera mistura deles pode produzir um meio termo, o verde, que combina as características de ambos, sem ser-lhes qualitativamente superior. O Verde é apenas o meio termo, não uma síntese; é a polaridade, não a *Steigerung*. A intensificação do amarelo e do azul produz uma síntese totalmente insuspeita para a óptica, gerando o vermelho. Para a *Doutrina das Cores* o vermelho é a cor superior metamorfoseada a partir de amarelo e azul. É melancólica e grave, sendo igualmente excitante e viva. Não é ocasional a origem do nome latino para o *púrpuro* (puro, puro).

Esta descrição simbólica do vermelho como elemento refinado e desenvolvido a partir de outras cores prévias é um exemplo de como a *Steigerung* aplica-se a qualquer coisa, não devendo ser associada exclusivamente a uma metamorfose evolutiva de um organismo vivo. Um exemplo tão material também viabiliza a diferenciação entre a percepção ascensional de Goethe e a teleologia. Esta última é definida previamente, segue um plano, como se a natureza *tivesse* de produzir o homem ou uma pedra, uma rosa ou Júpiter. A *Steigerung*, por outro lado, é uma força télica espontânea e não planejada. Ela corresponde à criatividade, à novidade, à flexibilidade e à autosuperação não correspondentes à expectativa ou programação. Não parece haver um propósito para que o vermelho seja uma cor mais intensa do que as outras, ela simplesmente o é. E isto não constitui um irracionalismo, pois a ciência e a filosofia continuam capazes de, após o desenvolvimento dos fenômenos, retrair de maneira explicativa a sua causalidade. Apenas permanece nebulosa a previsão quanto aos novos passos evolutivos. A liberdade intrínseca da natureza permite aos seres se desenvolverem, dentro de um certo espectro, de modo variável.

A este respeito a opinião de Tantillo diverge da dos demais autores especializados no pensamento de Goethe. Em seu livro *A Vontade de Criar*, ela faz uma apologia irrestrita da ciência de Goethe, enquadrando-a praticamente como ciência contemporânea. Baseando-se nos livros de pesquisadores da física quântica e da teoria do caos, que buscam inspiração nos trabalhos do poeta³¹⁹, ela sustenta o parentesco entre a sua ciência e a doutrina pós-moderna padrão, apontando a primeira como a perfeita conciliação entre ordem e aleatoriedade. Talvez, entretanto, neste como em outros casos, o interesse de Tantillo em negar a importância da

³¹⁹ James Gleick afirma que o trabalho de Goethe inspirou muito a teoria do caos. M. Stern alega mais genericamente que a ciência de Goethe é compatível com a física pós-clássica, especialmente a física quântica. Astrida O. TANTILLO. *The Will to Create: Goethe's Philosophy of Nature*. Pg. 103.: "Por um lado, Goethe, como muitos cientistas e humanistas de hoje, acredita que a natureza é capaz de aleatoriedade e espontaneidade, e não é uma força simples e determinada. Por outro lado, no entanto, ele apresenta um tipo de ânsia para o alto, uma vontade criativa na natureza. Esta ânsia, conquanto não estatística e determinada, de qualquer modo permite uma espécie de padrão progressivo para o desenvolvimento. Talvez a posição intermediária de Goethe não difira tanto assim das discussões correntes da ciência."

tendência mística de Goethe, ou de convertê-lo em moeda corrente (por termos ecológicos, feministas, psicológicos, etc), faça-a assumir um compromisso quase insustentável para com a legitimidade e validade atuais da ciência do autor. É mais justo e mais fácil defender que a determinação da natureza se mescla perfeitamente, não ao caos, mas à liberdade de cada ente da natureza, criando assim uma impressão caótica num ambiente que, em verdade, apresenta distintas esferas de causalidade, aparentemente independentes, mas que pertencem a um mesmo organismo. Faltou-lhe um acompanhamento histórico mais rigoroso, como o executado por seu conterrâneo Robert Richards, que resgatou documentalmente a profunda associação entre Goethe e Schelling na superação e transformação da filosofia crítica de Kant rumo ao real-idealismo, ou de Peter Hofmann, que sem compromisso com a validade científica do naturalismo de Goethe interpretou o seu método como expressão prática de uma teologia e uma visão de mundo.

Não obstante, Astrida Tantillo foi brilhante em perceber os princípios da compensação e da competição na ciência goetheana, quando praticamente nenhum dos renomados intérpretes captou ou deu a devida importância a eles. O princípio da competição é praticamente idêntico ao de Darwin, demonstrando como algumas das características dos seres vivos se justificam pela necessidade de sobrevivência num meio mais ou menos hostil, requer pouca descrição. O princípio da compensação tem a sua importância destacada por ser uma condição limitante da *Steigerung* (não exatamente um oposto). Isto porque a natureza não se mostra, evidentemente, como liberdade incondicional, de modo que a adaptação e a variação são infinitas, porém limitadas. Goethe via no poder permanente de autosuperação um caminho para a infinidade de formas, enquanto a rigidez das leis físicas produziria limites e condicionamentos às possibilidades de variação. Assim, a liberdade da natureza é *compensada* pela necessidade da matéria. Por isso não há esbanjamento de recursos entre os seres, como no caso de criaturas mitológicas (pégaso, anjo), já que os seres não possuem suficiente impulso formativo para desenvolver, ao mesmo tempo, asas e braços. A limitação física faz com que o animal siga padrões razoavelmente previsíveis, mesmo dentro da infinita variedade de possibilidades. Os seres alados possuem seus membros superiores convertidos em asas, e não um par de membros extras para o vôo. Uma força descomunal não coincide com agilidade excepcional, um cérebro muito grande exige esforço ou gasto formativo, que impede o desenvolvimento de outros órgãos e funções. Se um ser possui presas longas, ele não poderá ter chifres, o material equivalente não pode exceder em todas as funções ao mesmo tempo, precisando ser compensado.

Mais tarde, com a descoberta de fósseis de animais primitivos, provou-se ser falsa esta última afirmação. Mesmo assim, teoricamente, o princípio da compensação mantém a sua importância dentro daquela ciência, como regulação de possíveis exageros de interpretação quanto a liberdade da metamorfose, e a única referência de Darwin a Goethe trata de uma apropriação do princípio de compensação.³²⁰

Sem estes elementos o organismo do real-idealismo estaria comprometido em seus fundamentos realistas, produzindo tanto uma ciência fantasiosa, quanto uma arte romântica. Em ambos os casos, nosso autor esteve bem longe de comprometer sua produção devido ao excesso de idealidade, embora tenha cometido outros erros no que se refere ao seu modelo de ciência, se o analisamos pelos padrões mais rigorosos de hoje. De qualquer modo o impacto de um pensamento igualmente consciente da realidade restritiva da matéria e da realidade ilimitada do espírito é, no mínimo, revolucionário para as artes, como o foi para a ciência.

O último aspecto, portanto, de que não se pode esquivar ao apresentar a visão de mundo real-idealista é o de seus resultados para a estética. Na arte, mais do que na ciência, foi extremamente frutífero para o poeta a aplicação de uma liberdade regrada (Nos termos de Kant: *Gesetzmaßigesfrei*), já que esta completude de visão viabilizou a captura da essência humana de uma forma tão perfeita que o consagrou como gênio maior de sua era.

Resumidamente a estética dialética da liberdade e da limitação não apenas atinge o pessimismo dos fatalistas e o otimismo irreal dos idealistas, ferindo-os em suas bases de polarização e unilateralismo, como desvela as leis de equilíbrio entre vontade e contingência, alegria e dor, sucesso e decepção, virtude e vício, proporcionando uma dupla sensação de estóica resignação ao fatalismo da vida e de eufórica afirmação do poder e da liberdade do homem e da natureza. A natureza, para Goethe, é mais bela naquelas instâncias em que diversas forças opostas se equilibram. A beleza, especialmente dos seres orgânicos, está nos contrapontos, como quando a planta equilibra a dureza e até certa deformidade impostas pela escassez e adversidades, com a liberdade e persistência com que busca realizar-se.

Um bom exemplo desta disposição estética é o poema *Águia e Pomba*:

Uma jovem águia ergueu as asas
 Para a rapinagem;
 Atingiu-lhe a flecha do caçador
 decepando-lhe a asa direita.
 Precipitou-se sobre uma moita de mirtos,
 Amargou sua dor três longos dias,

³²⁰ Apêndice da terceira edição de Charles DARWIN. *The Origin of Species*.

E agonizou em sofrimento
 Ao longo de três longas, longas noites;
 Enfim curou-a
 Onipresente bálsamo
 A Natureza que a tudo cura.³²¹

Por este trecho do poema pode-se observar claramente o contraste entre bem e mal, onde o segundo não dá espaço ao pessimismo, mas fortalece e ressalta o bem que, num contexto otimista, pareceria insignificante. A mera sobrevivência da águia aparece como vitória, e, ao longo do poema, a águia passa a conviver com as pombas, aprende a ciscar farelos e insetos entre as ramagens, embora, mesmo rebaixada pela sua limitação física, não perca jamais a nobreza interior que já não pode manifestar.

O mesmo mote domina toda a literatura posterior ao Werther, resgatando, ou ao menos conservando, graça na desgraça, dignidade e nobreza na vulgaridade e na miséria. Surgiria depois o romantismo com seus heróis louvados pela pobreza e pelo sofrimento, numa leitura cristianizada da dialética estética inaugurada por Goethe.

Cada ser da natureza é um Fausto, que precisa mergulhar inteiramente no mal, para rápida e avidamente voltar-se para o bem. O herói militar é forjado nas piores batalhas, o atleta no exercício mais duro, o artista na frustração. Todos precisam perseverar, superar os obstáculos impostos pelos outros seres para se individualizarem. A parte mais bela da natureza é quando ocorre a vitória de um ser sobre as imposições mecânicas, e ele acumula força suficiente para agir de maneira caprichosa, sem propósito. Na árvore esta liberdade é representada por um excesso de floração, muito maior do que o necessário para fins reprodutivos, e pela ramagem insistente que ressurgue após a tempestade. No animal, é a percepção de uma grande capacidade usada de modo despreocupado, como numa brincadeira, no homem, é a beleza da linguagem mesmo quando a comunicação poderia ter sido simples e objetiva. É o gesto de gentileza ou caridade que não objetiva qualquer resultado prático.³²² Quem, pois, não possa enxergar o espírito na matéria, não apenas o concebe como algo de abstrato, na imaginação, como perverte o sentido em que o espiritual é revelado, ou seja, nega-se que ele é descoberto no comportamento animal, no crescimento da planta, na

³²¹ J. W. GOETHE. *Gedichte*, Pg. 105.: „Ein Adlersjüngling hob die Flügel/ Nach Raub aus;/ Ihn traf des Jägers Pfeil und schnitt/ Der rechten Schwinge Sennkraft ab./ Er stürzt hinab in einen Myrtenhain./ Frass seinen Schmerz drei Tage lang./ Und zuckt Qual/ Drei lange, lange Nächte lang;/ Zuletzt heilt' ihn/ Allgegenwärtger Balsam/Allheilender Natur.“

³²²J. W. GOETHE. *Schriften zur Naturwissenschaft*. Inwiefern die Idee: Schönheit sei Vollkommenheit mit der Freiheit, auf organische Naturen angewendet werden könne. Pg. 16.

linguagem dos homens, para supô-lo como ideia que se descobre no intelecto. Para Goethe trata-se de um erro crasso de inversão de prioridades: “Aquele que negar a natureza como órgão de revelação divina, nega igualmente toda a forma de revelação”.³²³

Num artigo pouco divulgado de 1824, intitulado *Ernst Stiedenroth*, Goethe ressalta que o homem não pode admitir ser orientado por inclinações prévias, e deve desenvolver-se sempre harmonicamente:

Estamos bem atentos ao fato de que algumas perícias, algumas habilidades, usualmente predominam no caráter de cada homem. Isso o conduz necessariamente a um pensamento unilateral, já que o homem só conhece o mundo através de si mesmo, e tem a ingênua arrogância de supor que o mundo é construído para ele. Isto decorre porque o homem sempre põe sua perícia mais especial na dianteira, buscando rejeitar aquelas que lhe faltam, até banindo-as totalmente. Como correção, ele precisa desenvolver todas as manifestações do caráter humano – sensualidade e razão, imaginação e bom senso – numa unidade coerente, não importa qual qualidade predomina nele. Se ele falhar nisto, irá para sempre operar sob pesadas e dolorosas limitações sem mesmo entender porque possui tantos inimigos, porque algumas vezes encontra em si mesmo o pior inimigo.³²⁴

Esta alegação vai diretamente de encontro às concepções de Goethe como um determinista, que aceita passivamente os talentos e as limitações naturais, ou de um idealista incondicional que afirma o querer como a única condição da realização. Tudo é possível, mas algumas coisas são mais possíveis do que outras.

Com isso entramos no terreno em que o real-idealismo de Goethe repercute sobre a vida prática e a constituição da existência humana. Este caminho da natureza ao indivíduo era necessário para aclarar os conceitos principais e o funcionamento da visão de mundo de Goethe. Tentamos enquadrar a ciência de Goethe, com sua filosofia real-idealista subjacente, em termos que nos permitam compreender melhor os fundamentos de sua teologia e visão de mundo libertárias, sobretudo, explicitando a contraposição desta perspectiva em relação ao pensamento de sistema da época.

De fato, ao certificar-se de que os sistemas filosóficos priorizavam a si próprios em detrimento dos fatos, o poeta adotou integralmente o mote de Shaftesbury: *The most ingenious way of becoming foolish is by a system*. Passando então a aplicar esta sentença com

³²³ Andrew FINERON. Goethe's response to Jacobi's Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung and the influence of Hamann. In : *Janus Head, Goethe's Delicate Empiricism*. Pg. 10.

³²⁴ Astrida O. TANTILLO. *The Will to Create: Goethe's Philosophy of Nature*. Pg. 148.

regularidade, e acrescentando ter ele próprio um pensamento filosófico isento de um correspondente sistema filosófico, e condenando os filósofos de profissão, inclusive aqueles nos quais reconhecia grandes méritos, à crítica dos ídolos, de Bacon.³²⁵

Tomado de crescente segurança quanto a sua independência filosófica, Goethe iniciou o século XIX com uma postura bem mais assertiva, distribuindo pequenas críticas, das quais podemos citar a seguinte: “*Sistema natural*, uma expressão contraditória. A natureza não tem sistema, ela tem, ela é vida, e parte de um centro desconhecido para uma limite incompreensível. A observação natural é, portanto, interminável, pode-se seguir os seu rastro, tanto dividida em seus mais particulares procedimentos, quanto no todo, rumo a amplidão e às alturas.”³²⁶

Esta crítica não visava, contra Kant ou Schelling, uma conotação de ataque, tanto que o segundo quase sempre assumia positivamente as correções do velho mestre na melhor das disposições de acolher-lhe as inspirações. O objetivo de Goethe com sua crítica ao pensamento de sistema de seus conterrâneos era a construção de um caráter e uma etiqueta filosófica correspondentes a capacidade técnica que os sábios alemães apresentavam. Ciente de que uma filosofia eclética é impossível, dadas as necessidades lógicas de especialização e coerência, pregava uma postura eclética para os filósofos.³²⁷ Além disto, o pluralismo e o liberalismo filosófico do poeta admitia a existência de muitas filosofias, adequadas a muitas camadas da realidade, cada qual observada por distintos pontos de vista, segundo a disposição de distintos espíritos. Tais partições só não podem exceder a sua função específica, buscando fechar, num sistema, o todo da realidade que já é inabarcável e permanece em crescimento. Quando a isto almeja, o filósofo deveria, mais do que tudo, manter-se inteiramente eclético.

É perfeitamente viável que existam muitas gradações de intuição. O idealista transcendental acredita estar no degrau máximo; só que eu não estou disposto a apreciar nele a tendência de disputar com outras concepções... Vós sabeis o quanto eu sustento o conceito de uma adequação télica interior na natureza orgânica, e não obstante é inegável que ela permite-se determinar de fora e relacionar-se com o exterior... Por isso o idealista pode se proteger das *coisas-em-si* como bem queira, ele assim se isola e previne de *coisas exteriores a ele*... A mim permanece sempre obscuro que, enquanto um partido nunca atinge o espírito vindo de fora, o outro partindo de dentro dificilmente irá abranger os corpos, e que então continua a ser tão benéfica a produção de uma concepção filosófica da natureza e de sua

³²⁵ Diários de Boisserée, de Outubro de 1815. In: Peter HOFMANN. *Goethes Theologie*. Pg. 111.

³²⁶ J. W. GOETHE. *Problem und Erwiederung*. In: Peter HOFMANN. *Goethes Theologie*. Pg. 124.

³²⁷ J. W. GOETHE. *Maximen und Reflexionen*. N. 648, Pg. 128.

existência indivisível extrair-se o melhor uso possível, até que os filósofos cheguem à conclusão de que preferem reunir novamente aquilo que eles uma vez separaram.³²⁸

Esta crítica, explicitamente direcionada a Kant e aos idealistas, parece não atingir a Hegel, que efetuou a reunificação teórica entre finito e infinito, mas, de fato, o faz, porque a solução teórica da contradição em nada autoriza um filósofo a superar a condição de finitude para apresentar o saber absoluto, que fecha a possibilidade de todas as demais visões e saberes, além da ignorância socrática/cusana acerca da natureza última do infinito, que não pode ser conceituado. O que esta sentença apresenta é o ataque generalizado ao sistema filosófico, embora as linhas finais sugiram uma união, que está mais associada ao ecletismo do que a proposição de um sistema maior e mais abrangente. Isto pelas mesmas razões apresentadas pelos pensadores que a executaram cinquenta ou cem anos depois: o empecilho que ele representa à vida mesma, à criatividade e liberdade do pensamento. A filosofia não pode exceder o seu limite a ponto de engolir a vida.

A metafísica da subjetividade, que em algum sentido é a filosofia de tipo espiritualista, sustenta-se preponderantemente sobre a noção de que o infinito, como coerência de mundo, valida o sujeito finito e o inconsistente em si mesmo. Desde Descartes este princípio permaneceu invariável sob todas as formas que se lhe atribuíram até hoje. A crítica anti-metafísica, sem exceção, viu nesta pressuposição do absoluto uma alienação da autonomia do sujeito, seja na forma cartesiana de um recurso exterior de validação da razão que Kant teve de combater, seja na forma idealista, porque recaiu-se então numa espécie de monismo fechado de onde a finitude e a temporalidade humanas eram expurgadas.³²⁹ Entretanto, no que pese a validade da crítica que se desenvolveu, sobretudo com o historicismo de Dilthey e a antropologização completa efetuada por Nietzsche, Feuerbach e Marx, o século XX forneceu uma série de opções para a reconciliação desta condição de finitude, inclusive do conhecimento, com o referencial absoluto que permanece sendo imprescindível à constituição da autoconsciência.

Soma-se a isto, portanto, a crítica definitiva a Kant executada por Hegel em *Fé e Saber*, bem como em *Fenomenologia do Espírito*, e que atinge em cheio a antropologização da filosofia executada em meados do século XIX e que se tornou filosofia dominante desde então, a saber, que um conhecimento exclusivamente fenomênico implica numa

³²⁸Peter HOFMANN. *Goethes Theologie*. Pg. 127.

³²⁹ Sobretudo com Hegel, e este é não só o ponto em que ele tem de ser contido quanto às suas pretensões sistemáticas como é o que motivou boa parte da sua rejeição.

absolutização, já que o próprio sujeito do conhecimento só pode ser concebido como fenômeno e tudo o mais só é conhecido como fenômeno, não restando nenhum real de que o fenômeno possa ser diferenciado.³³⁰ Deve-se necessariamente estipular uma verdade que tenha validade enquanto tal, para além de uma validade subjetiva, e, como a *coisa-em-si* é apenas um pressuposto da filosofia transcendental, justamente inacessível ao critério de validade, ela não contribui em nada para a objetivação deste sistema. Para Hegel este problema lógico tornava-se ainda mais absurdo porque o sujeito finito tomava, na Era Moderna, o lugar do infinito como referencial absoluto. Assim, tanto a liberdade quanto o conhecimento restringiam-se de modo esquizofrênico no círculo acanhado das possibilidades humanas, ao invés de elevar-se o humano à esfera do real e da liberdade como horizontes para além dele.

Mas uma síntese entre finitude humana com a sua pressuposição de uma infinitude do todo, e que evita a dissolução do finito no segundo, já se encontrava muito desenvolvida em Goethe, e é o motivo de ter sido ele desconsiderado como filósofo, num período que exigia o posicionamento quanto à questão. Em parte, a eliminação da contribuição goetheana foi tão radical, que mesmo hoje, de posse das condições de compreensão da sua verdadeira significância, ela soa antinatural e inválida.

Há várias e boas razões para negar ao poeta e naturalista o acréscimo da alcunha de filósofo, mas é imperioso admitir que a economia de seu pensamento esteja hoje como que reproduzida na íntegra. Uma índole filosófica que modera as próprias forças especulativas para priorizar a ciência, uma ciência que admite francamente a sua constituição filosófica e, por isso, uma restrição à sua objetividade, uma noção de experiência em que sujeito e objeto, ambos finitos em face do organismo infinito e total da natureza, congregam-se de modo idealista na realização do absoluto, o reconhecimento de que este absoluto ultrapassa e perpassa todos os individuais, gerando uma relação religiosa complexa que equivale à da atual filosofia do processo ou ao pluralismo teísta jamesiano. Todos estes são temas atualíssimos, alguns suficientes para inscrever para sempre certos indivíduos nos anais de filosofia,

³³⁰ G.W.F. HEGEL. *Jenaer Schriften*: Glauben und Wissen. Pg. 25.: “Desta forma a objetividade das categorias na experiência, e a própria necessidade destas relações, algo casual e subjetivo. Esta compreensão é a compreensão humana, parte do patrimônio do entendimento, e se refere à um ponto fixo da egoidade. As coisas, tal como se as conhece pelo entendimento, são somente fenômenos, nada *em-si*, - o que vem a ser um resultado muito veraz; mas o término imediato disto é que também um entendimento que só é capaz de conhecer fenômenos e nada em si mesmo, é ele próprio um fenômeno, e nada *em-si*; logo, a compreensão discursiva mais ampla será, ao contrário, absoluta e em-si, enquanto dogmática será esta noção de entendimento dos fenômenos como única forma de conhecimento, que nega o conhecimento racional. Se as formas, pelas quais os objetos são, nada são em si mesmas, então elas também devem ser conhecidas pela razão como nada em si mesmas; mas enquanto a razão é o absoluto do espírito humano, então Kant não parece capaz de nos levantar a mais pálida dúvida, ou do contrário o entendimento é uma intransponível, completa e fixada finitude da razão humana.”

enquanto este pensador (e seguramente outros) não recebeu os méritos por tê-los antecipado. Os dois primeiros elementos já devem, a esta altura, ter sido suficientemente discutidos. As páginas seguintes se destinam à exposição dos dois últimos.

3. O apogeu da negatividade na abertura para a liberdade:

No princípio era a ação, e a ação estava com Deus, e a ação era Deus. Ela estava no princípio com Deus... A vida estava na ação...³³¹

Negação e indeterminação estão em analogia óbvia para a teologia, e para alguns raros tipos de filosofia, embora os termos pareçam irreconciliáveis ao nosso senso racional, formatado, ainda, pelo espírito de sistema. Entre as muitas coisas que Goethe revelou a Eckermann, conta-se o seguinte entre os relatos mais importantes para este trabalho: “O homem não foi criado para resolver os problemas do mundo, senão para buscar, onde estes problemas se dão, permanecendo ante eles, então, na fronteira do conceituável.”³³²

Quanto mais se embrenha no núcleo constituinte do pensamento goetheano, menos força se empresta aos conceitos, e mais evidente fica o poder do incognoscível, da intuição, da qual somente a narrativa metafórica pode aproximar-se.

A associação direta com a filosofia de Kant e dos idealistas, bem como o impacto que o seu próprio pensamento exposto em ciência e literatura tinha sobre estes últimos, faz com que uma referência mínima a estes filósofos seja necessária, sendo que a de Kant encontrou já sua função na descrição do modelo científico real-idealista.

Também foi importante lembrar que o pensamento alemão da época debruçava-se sobre os problemas estabelecidos por Descartes na questão da autofundamentação da subjetividade, que Kant aproximou das conquistas britânicas e os idealistas reconduziram à metafísica de Leibniz e Espinosa. De uma forma ou de outra, Goethe e diversos indivíduos na periferia desta disputa filosófica sobre a natureza do eu, da liberdade e do conhecimento, também não podiam escapar deste que era o palco de toda a epopeia da filosofia, bem como da teologia protestante. Estando relativamente alheio à produção filosófica, o poeta não

³³¹ Paráfrase feita por Fausto do Evangelho de João. J. W. GOETHE. *Faust*. Pg. 169.

³³² Johan Peter ECKERMANN. *Gespräche mit Goethe*. 15/10/1825.

deixou de exercer uma influência determinante sobre os valores sensíveis e imaginativos do pensamento ocidental. É incerto definir uma data a partir da qual a obra de Goethe tornou-se um fato incontornável para os filósofos, mas na avaliação de Hermann Glockner: “O ponto chave de todo o pensamento alemão nas duas primeiras décadas do século XIX é notadamente Goethe... Fichte, Schelling, Hegel, Humboldt, Schleiermacher, Herbart e Schopenhauer estavam unidos, apesar de todas as diferenças de estilo, disposição e objetivos, na vontade de sair e ir além de Kant na medida em que foram orientados por Goethe”.³³³

Sem querer sintetizar ou agrupar estes diversos e díspares autores, procuramos aqui enxergar o caminho que o poeta fez em meio a eles, aproximando mais por analogia e pelas referências dele mesmo do que com o intuito de enquadrar a todos estes num grupo ou classe. Alguns, no entanto, detêm os méritos de terem se tornado unanimemente aceitos pelos posteriores por contribuições capitais no tratamento dos problemas que eram comuns a todos. Fichte se ressalta neste particular por ter concretizado as aspirações que Goethe, Maimon, Jacobi e Reinhold vinham alimentando há alguns anos. Foi somente com Fichte que o sistema kantiano, com todos os seus problemas lógicos apontados por aqueles autores, revelou-se como funil para a fundamentação de todo o saber na fenomenologia da subjetividade. Assim diz o Fichte de 1801: “O saber, caso se intua a si mesmo, descobre-se como um interno originar-se (*Entspringen*) para si e em si mesmo. Caso se intua, digo eu: pois do mesmo modo como em geral poderia não ser, dá-se também que pode não ser para si. Sua duplicidade, tanto quanto sua simplicidade, depende da liberdade.”³³⁴ E neste tocante comenta Luís Dreher: “Fichte parte do Saber Absoluto, ao invés de rumar para ele, porque a intuição intelectual que fundamenta todo o saber é a intuição da liberdade do pensamento como incondicionalidade total de onde deriva todo o saber.”³³⁵

Enquanto Fichte coroava a investigação lógica da fundamentação do eu, Schelling percebia outra ordem de problemas relacionados ao dualismo finito/infinito, já que, para ele, a derivação direta que Fichte faz do incondicionado ao Eu é alienada da realidade circundante, que parece apresentar-se, toda ela, como objetivação igualmente direta do absoluto incondicionado. Para Fichte, o não eu é subsídio da autoafirmação do eu, para Schelling, é dado como objeto inconsciente que limita e opõe-se ao sujeito consciente.³³⁶ Isto porque o absoluto incondicionado do qual deriva o real não é *um outro* para mim, nem para os objetos,

³³³ Hermann GLOCKNER. *Die Europäische Philosophie*, Pg. 708-709.

³³⁴ Johann G. FICHTE. *Wissenschaftlehre*, 1801. apud. Luís H. Dreher. A questão de Deus no itinerário do Fichte tardio: Saber, Lierdade, Ser. In: Maria Leonor XAVIER. *A questão de Deus na História da Filosofia*. Pg. 1192.

³³⁵ *Ibid.* Pg. 1193.

³³⁶ F. W. J. SCHELLING. *Ausgewählte Schriften: System des Transcendentalen Idealismus*. Pg. 467-470.

impedindo, metafisicamente, que o ponto de vista transcendental seja efetivado como hierarquia onde o sujeito tem precedência sobre o objeto.³³⁷ Ao contrário, nada indica que a intuição de realidade que temos a respeito dos objetos, e que era patente para Kant na forma da *coisa-em-si*, seja fruto da mediação do sujeito, mas, justamente, se as coisas nos comunicam uma intuição de realidade intrínseca a elas mesmas, é que o absoluto incondicionado, pura atividade, revela-se nas coisas fora de nós como força presencial mantenedora do ser. Neste sentido o absoluto encontra uma melhor expressão na sua forma alemã (*Unbedingt*) que também significa, literalmente, imprescindível.

Os produtos da natureza, os objetos, não constituem o campo de estudo da filosofia. Este se resume na natureza enquanto produtiva, enquanto absoluta origem do ser. Por isso o *estar* da natureza é assunto da ciência, e a filosofia volta-se integralmente sobre o devir ou produtividade, aquilo que é em última análise, e aquilo que deve ser. Ao mesmo tempo, este absoluto que é a natureza enquanto atividade só pode ser concebido por um produto igualmente infinito da natureza, ou um que, ao menos conserve certas condições de manifestação da infinitude, na máxima abertura para mudança e desenvolvimento da atividade produtiva do absoluto. O espírito humano, especialmente por apresentar-se como liberdade autodeterminada, é a partícula de infinito que conserva a analogia com o devir da natureza em sua própria autoprodução. Desta forma Schelling evita unilateralidade da consciência em Fichte, estabelecendo no sujeito uma dupla analogia com o absoluto, e tanto como liberdade, quanto como realidade, pode ele experimentar-se como participante dele, ora na incondicionalidade e infinitude da ação, ora na factualidade e concretude da intuição sensível.

Em Sistema do Idealismo Transcendental, Schelling busca reforçar estas conclusões da seguinte forma: “Quando o filósofo transcendental só tem o subjetivo como realidade originária, então ele também se fará imediato ao objeto somente pelo saber subjetivo: O objetivo só será para ele indiretamente objeto, e ao invés de diluir-se o saber mesmo (o ato do saber) sobre o objeto no saber geral, o objeto enquanto tal é que desaparece na inversão transcendental sobre o ato do saber. O saber transcendental é, então, um saber sobre o saber, na medida em que é puramente subjetivo.”³³⁸

Este argumento, conquanto muito consistente, não obriga a uma reformulação da filosofia transcendental, já que é sim possível que nosso único saber objetivo seja aquele que se tem do próprio saber. Como vimos, no entanto, as questões empíricas levantadas por

³³⁷ F. W. J. SCHELLING. *Ausgewählte Schriften*: Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Pg. 321-327.

³³⁸ F. W. J. SCHELLING. *Ausgewählte Schriften*: System des Transcendentalen Idealismus. Pg. 413.

Goethe dão motivos concretos para se assumir que o saber extrapola as restrições deste subjetivismo transcendental, pelo que passa a valer a crítica de Schelling.

A conclusão errada quanto a este tipo de monismo da natureza é a de que, em oposição a um monismo da subjetividade como o de Fichte, o sujeito seria absorvido pelo todo, numa forma rasa de panteísmo sem individualidades. A isto Schelling reage fortemente:

Difícilmente um místico poderia ter prazer no pensamento de estar devorado pelo abismo da divindade, se não tivesse sempre posto, no lugar da divindade, mais uma vez, o seu próprio eu. Difícilmente um místico poderia pensar-se como anulado, se não tivesse sempre pensado, como substrato da anulação, mais uma vez o seu próprio eu. Essa necessidade de, por toda parte, pensar ainda a *si* mesmo, que veio em auxílio de todo místico, veio também em auxílio de Espinosa. Mesmo quando intuía a si mesmo como *dissolvido* no objeto absoluto, ele intuía ainda a *si mesmo*, não podia pensar-se como anulado sem pensar-se, ao mesmo tempo, como existente.³³⁹

Os caminhos empiristas tão somente sustentam a prioridade da intuição sobre a consciência, e afirmam ser ela a prova da cisão entre sujeito e objeto, saber e ser. Os subjetivistas voltam toda a sua atenção para a unidade do todo na consciência e criam sistemas metafísicos unificados e sem contradições. A dialética do Idealismo produziu uma formulação lógica para este problema, percebendo que finito e infinito, sujeito e objeto, essência e existência, são simultaneamente opostos e interdependentes. Alguns filósofos anteriores já tocavam esta concepção, como Bruno, na opinião de Schelling.

Objetividade e finitude não são desprezíveis porções de “não-ser”, mas maneiras parciais e válidas de se enxergar aquilo que, de um ponto de vista mais largo se apresenta como absoluto. Por isso, cada capítulo de finitude e pessoalidade do indivíduo é uma palpitação de vida concentrada, e não uma negação do ser, enquanto que o todo da obra infinita é o quadro da vida expandida e generalizada. Mate-se a diversidade dos particulares e o quadro geral perde a sua beleza. Claro que para o homem ordinário a sua vida individual é centro, e para o filósofo toda a existência empírica é irreal em si mesma, e somente real em sua relação ao todo, é o órgão que tem a sua existência em, com e para o organismo maior. O filósofo, entretanto, sabe muito bem que não deixou de existir *também e ainda* como finito, e aceita continuar subordinado à estrutura da finitude, mas agora só parcialmente. A vida individual não é combatida, como tentam faquires e ascetas; o filósofo come, bebe, dorme,

³³⁹ F. W. J. SCHELLING. *Escritos filosóficos: Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*. Pg. 199.

respira e, eventualmente, procria, mas esta vida finita já não tem mais fim em si mesma; cedeu toda a prioridade ao Absoluto. Se além de filósofo o homem é um artista, pode não apenas levar a vida individual, como também transformá-la num letreiro luminoso para o infinito. Goethe, mais do que qualquer filósofo sistemático, é o exemplo máximo do monista vivo e vibrante, porque o seu conceito de criatividade e produtividade não permite um indivíduo apagado e engolido pelo todo (Este é o indivíduo contemplativo, que se resigna com o mundo), o indivíduo ativo de Goethe precisa primeiramente crer em si mesmo como potência infinita, ser inteiramente real, para que a sua capacidade de produzir e criar seja efetiva. Num segundo momento precisa crer na obra, que um objeto, ideia ou expressão poética seja algo vivo em si mesmo, tenha o seu fim em si mesmo.

Pela sua índole, Goethe estava muito próximo das concepções de Schelling e Hegel, e também de Böhme, aquele monista que acreditava-se no dever de assumir um papel particular na obra de Deus. O poeta transitava entre pensadores ignorando as suas distinções e cizânias, considerando-as mesmo muito supérfluas em comparação à igualdade que lhe parecia evidente.

É assim que ele recebe Hegel com o mesmo entusiasmo que o fizera com Kant, Fichte e Schelling, avançando com cada um deles, alargando o círculo de sua compreensão, sem que isto produzisse nele a convicção de uma superação dos primeiros pelos últimos. O último autor do Idealismo, com quem também Goethe teve contato, parte de uma radicalização da proposta metafísica, conforme acha ser possível após a fase cética inaugurada por Hume e Kant. Ele retorna ao argumento cético de Sexto Empírico, reutilizado de certa forma pelo ceticismo moderno contra toda a fundamentação do saber. Sexto Empírico, estipulou um dilema da fundamentação do conhecimento afirmando que toda fundamentação já pressupõe um conhecimento, que deveria estar sendo fundado, e não pressuposto. A conclusão da teoria já está dada na fundamentação, o que, para o ceticismo, comprova a arbitrariedade e a circularidade de toda epistemologia.³⁴⁰ Este dilema, constrangedor para toda espécie de teoria do conhecimento, começa a ser contornado pelo método científico de Goethe, que culmina no Idealismo. Isto porque, ao invés de partir de um pressuposto epistêmico, começa-se a ensaiar a derivação do método a partir da experiência, o que não foi concebido sequer pelo assim chamado “empirismo”. Os idealistas estavam atentos ao fato de que fugir ou ignorar a circularidade entre saber e fundamentação do saber só tornava o dilema mais forte, de modo que a única solução viável parecia ser assumir esta circularidade como dinâmica obrigatória

³⁴⁰ Kenneth WESTPHAL. Hegel solution to the Dilemma of the Criterion. In: *The Phenomenology of Spirit Reader*. Ed. John STEWART. Pg. 81-83.

do conhecimento. Assim o dilema de Sexto convertia-se em revelação anti-cética: Sim, o fundamento do saber deriva das relações do conhecimento, assim como estas daquele. O conhecimento é essencialmente circular, fundamenta-se e investiga-se a si mesmo; é a existência do espírito.³⁴¹

Em Hegel, o Espírito (com E maiúsculo) é a totalidade do ser e do saber, que engloba o homem como um de seus elementos, mas que não parte, de modo algum, de um subjetivismo. Isto porque, englobando Fichte e Schelling, ele alcança um estágio muito elevado de idealismo, onde todos os processos do real tornam-se interdependentes. Já não se trata de atribuir a primazia da realidade ao sujeito *ou* à natureza. A realidade e a verdade consistem no todo. O Espírito é tanto o outro de si mesmo (*Andersein*), ou seja, objeto de conhecimento e ação de si mesmo, quanto um para-si (*Für-sich-sein*), o que significa que o seu conhecer e a sua ação visam justamente o desvelar e o posicionar a si mesmo. Mas ele só atinge este saber reflexivamente, através de uma retrospectiva da experiência da consciência, nunca por intuição ou análise daquilo que ele é *a priori*.³⁴²

Hegel elabora a verdadeira identidade do real, solapando tanto a ideia de substância (objeto subjetivo-objetivo), quanto a de Eu (ato puramente subjetivo que põe uma objetividade subjetiva), nomeando como “identidade entre a identidade e a não-identidade”, o ato de diluir a hierarquia destes elementos. Com isto a verdade passa a não estar radicada nem no sujeito, nem no objeto, mas numa instância da consciência em que ambos estão indiferenciados.³⁴³ Desta instância surgem a identidade, a autoconsciência do si mesmo, e a não-identidade ou negação, que é a consciência da alteridade, intrínseca à autoconsciência. Isto quer dizer: Como posicionamento de si mesmo, o sujeito é, ao mesmo tempo, sujeito (aquele que põe) e objeto (aquilo que é posto). O sujeito enquanto dado é objeto, aquilo que ele propriamente não é, pura e simples negatividade. O si mesmo é aquilo de que depende o movimento da consciência. O sujeito é aquilo que o si mesmo toma como sendo sua identidade, é a sua visão do interior, o objeto é aquilo que o si mesmo toma como não-identico, ou, a sua visão do exterior. Ele sempre esteve unificado de um modo primitivo, inconsciente, e pode empreender uma síntese superior que lhe viabilize a unidade consciente. Esta síntese superior, no entanto, não produz uma sensação de diluição, como nas formas de monismo em que o sujeito e/ou o mundo são irrealis, e sim uma sensação de realização, onde a verdade se revela como unidade, embora complexa, e como si mesmo, embora desdobrado.

³⁴¹ G. W. F. HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*: Einleitung. Pg. 72-74.

³⁴² G. W. F. HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*: Vorrede. Pg. 22-23.

³⁴³ John SALLIS. Hegel concept of presentation. In: John Stewart. *The Phenomenology of Spirit Reader: Critical and Interpretative Essays*.Pg. 30.

A metafísica do Idealismo possui uma força universalmente reconhecida por trabalhar em profundidade os problemas da diferença e da oposição, que incomodaram toda a epistemologia e metafísica até então, e tornaram-se mais patentes em Kant. Mas o poder de reconhecer a contradição essencial de todo o pensamento é também o calcanhar de Aquiles que o Idealismo expõe na filosofia, e a partir dele começa a derrocada da metafísica, tendo por consequência uma equivalente relativização dos valores, resultando finalmente no niilismo. Para esta perspectiva, o revés da modernidade foi cortar cada vez mais fundo a própria carne da cultura ocidental, até matar a sua tradição, a sua herança construída e transmitida imemorialmente. Em nome da verdade atacou-se indiscriminadamente todo o conhecimento estabelecido; em nome do progresso e do futuro o velho precisava ser ininterruptamente destruído, negado, falseado. Enquanto se acreditou no otimismo progressista, puderam-se estabelecer novos fundamentos, mas quando o hábito e a ânsia de criticar superou o ânimo de edificar, os filósofos se deram conta de que sua obra se tornava efêmera e relativa na medida em que encurtava-se o seu prazo de validade.

Na ética todos os idealistas parecem concordar que a consciência descobre a sua liberdade como necessariamente radicada na subjetividade. O processo volitivo é irrefutavelmente afirmativo da subjetividade, na medida em que sequer ocorre ao indivíduo que a sua volição seja imediata para os outros. Esta própria limitação da vontade ao si mesmo é o atestado de que ela está radicada no si mesmo como *vontade própria*. Toda volição já é “si-mesmidade”, mesmo para o monista que as considera ambas fantasmagorias da substância fundamental.

Todo este arranjo metafísico agradou muito a Goethe, que não lhe poupava elogios, mas, em relação a todos os tipos de idealismo, ele insistia em que a sua explanação só se limitava ao pensável, restando sempre um terreno de incognoscibilidade, não estipulada por uma crítica cética aos sistemas metafísicos, senão pressentido e experimentado como intuição do ultrapassamento de seus limites.

Assim os três autores, como se observou anteriormente, tomam de Goethe a via teórico-empírica de superação da distância transcendental, a associação entre a irreducibilidade da liberdade kantiana e a fundamentação da própria consciência como ação.³⁴⁴ Como todo o Idealismo é uma fundamentação da autonomia da ética,³⁴⁵ a operosidade

³⁴⁴ Segundo Ernst BLOCH em seu *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, a reinserção da dialética na filosofia clássica alemã seria também integralmente devida a Goethe. Entretanto, como pelo menos Schelling e Hegel reconhecem, este processo remonta a Böhme, de quem tanto eles quanto Goethe são devedores diretos ou indiretos (através de Oetinger).

³⁴⁵ Dieter HENRICH. *Selbstverhältnisse*. Pg. 7,11.

(*Tätigkeit*) goetheana, da qual o Fausto é a expressão máxima em sua leitura da gênese: “No princípio era a ação”,³⁴⁶ pode ser enxergada no sujeito como ação, de Fichte, no autofundamento da natureza, de Schelling, ou na autofundamentação mais completa da consciência, de Hegel.

Os três, como Goethe, perceberam que a existência não pode nem se fundar num momento irracional, que está presente em nós, nem sobre uma realidade espiritual, que experimentamos fora de nós. Nossa substância espiritual, nosso saber imediato de nós mesmos, que é igualmente simples e misterioso, deixa-nos compreender enfim, que somos dependentes de uma realidade, que nem por isso deixa de ser menos nós mesmos, e na qual a ciência de nosso ser é trazida, conforme realiza-se a nossa essência.³⁴⁷ Conhecimento e liberdade se conjugam intimamente na percepção de que o conhecimento é ação espiritual de saída e retorno sobre si mesmo, onde a saída do eu ingênuo revela um não-eu ou natureza objetiva, só para depois absorver esta diferença como contexto necessário do eu consciente, que se sabe como constituinte do não-eu (Fichte) ou como forma da natureza objetiva a compartilhar dela o princípio de compreensibilidade que permite ao espírito integrar-se à origem de onde saiu (Goethe, Schelling, Hegel).

Neste ponto é preciso cautela para não efetuar uma separação muito forte entre Fichte e os demais, sendo inadmissível a conclusão simplista de que a não incorporação da natureza em seu sistema caracterizaria uma depreciação qualitativa de seu pensamento no quadro maior do Idealismo. Trata-se antes da necessidade, que naquele autor era mais premente, de confrontar o problema da autonomia do sujeito, já que, para Kant, havia claramente dois sujeitos, o conhecedor e o objeto do conhecimento que se apresentava como sujeito do conhecimento e unidade da apercepção, enquanto que para os demais a conciliação do espírito consigo mesmo era ponto pacífico, justamente graças ao trabalho de Fichte, restando-lhes a conciliação entre sujeito e natureza.³⁴⁸

Ainda assim, subsistiu somente a segunda concepção, de que o eu não pode fundamentar a si mesmo, devendo eu e mundo pressuporem-se mutuamente em todo o olhar sobre a realidade, de modo que *consciência* não se permite projetar senão como conexão imediata entre eu e mundo, pois tanto o objeto do conhecimento quanto o da intencionalidade assumem *sujeito e mundo* como condições de sua possibilidade.³⁴⁹ E na consciência religiosa

³⁴⁶ J. W. GOETHE. *Faust*, Pg. 169.

³⁴⁷ Dieter HENRICH. *Selbstverhältnisse*.Pg. 80.

³⁴⁸ Não esquecendo que o trabalho de Fichte *A Doutrina da Ciência*, datado de 1794, antecede as obras de Schelling e Hegel e a parte mais elaborada da ciência de Goethe.

³⁴⁹ Dieter HENRICH. *Bewusstes Leben*. Pg. 126.

mais recente, em face do existencialismo, esta configuração deve ser ainda ressaltada pela desproporcionalidade entre o sujeito finito e a imensidão do mundo (tanto como objeto do conhecimento como quanto condição de sentido para a consciência) de modo que o sujeito é como que esmagado pela infinitude que o engloba, independente de conservar ele uma condição em que permanece podendo afirmar-se como participante desta infinitude.³⁵⁰

Mas até onde a ideia de Deus está realmente assegurada numa tal metafísica? Não vale ainda a crítica dirigida a Fichte de que este *si mesmo* ou Eu maiúsculo seja apenas o substrato do sujeito, sem significação religiosa, por assim dizer, objetiva? A primeira resposta a esta questão envolve o extrapolação total do sujeito na “si-mesmidade”. Mesmo em Fichte, e principalmente nos demais idealistas, a análise do fenômeno da consciência identifica uma carência fundamental da parte do sujeito, que nunca pode se afirmar como finito do ponto de vista do conhecimento, porque a natureza se revela mais complexa do que o seu entendimento atual, nem do ponto de vista da moralidade, porque a nossa vontade não consegue jamais efetivar a regra moral apresentada como meta. Nossa fraqueza de entendimento e de caráter diante da absolutidade da relação entre saber e ser, e da infinitude da liberdade em si mesma, nos colocam, como sujeitos, numa posição rebaixada em relação ao Todo incondicionado.

Para Goethe e Schelling, este rebaixamento é da ordem da natureza (o menos complexo não pode gerar o mais complexo). Assim, Espinosa aparece como cimento metafísico de todas as filosofias pós-kantianas, na medida em que elas identificam todas as características dos sujeitos como derivadas de uma instância incondicionada anterior, embora seja Leibniz quem efetivamente abre os olhos da filosofia para o fato de que esta instância originária deve ser espiritual. Mais particularmente em Goethe esta relação é fundada no assombro e fascínio pela fonte de onde o espírito humano emerge, enquanto os filósofos sistematizam e descrevem-na com relativa segurança.

Isto evoca uma segunda espécie de resposta ao problema da metafísica dialética, mas, ao contrário da anterior, já não se trata de uma resposta derivada da própria metafísica, mas do sentimento de reverência (*Ehrfurt*)³⁵¹ que fundamenta a religião. O que os filósofos solucionam, Goethe preserva em reverente mistério, creditando a fonte do si mesmo a um “mais além” incognoscível.

³⁵⁰ Jörg DIERKEN. *Selbstbewusstsein individueller Freiheit*. Pg. 4-13.

³⁵¹ O termo é recorrente em cartas, máximas e conversações de Goethe com diversos amigos, sem, no entanto contar com qualquer espécie de definição. Estudiosos da religião como Rudolf Otto e William James afirmavam ser esta uma das expressões pelas quais Goethe manifestava experiências místicas que, exatamente, não eram passíveis de conceituação.

Enquanto que para o conhecimento, a religião e o pensamento são os objetos diante dos quais o teólogo e o filósofo, respectivamente, se remetem na diferença entre sua subjetividade e a infinitude que eles intuem como seu ultrapassamento, para a vida mais íntima a liberdade é a ideia daquela complementaridade factual entre sujeito e mundo, finito e infinito. Na ação, um indivíduo finito abre-se para o mundo infinito. A plenitude deste último movimento dialético deixou, agora, Schelling e Hegel na retaguarda, e apenas Goethe prossegue ombro a ombro com a atual concepção filosófica da consciência, já que somente ele optou pela ação enquanto tal em detrimento do esforço sistematizador supremo de trazer a ação a conceito, não por último pelo fato de que a religião goetheana não se permite subordinar à filosofia como sua forma primitiva, permanecendo independente e equivalente em sua força propositiva de um inatingível absoluto, cuja simples antevisão no manifesto seria a máxima realização humana.³⁵²

Esta “superioridade” da metafísica aberta está na sua “cláusula de ignorância”, que aparece como “inferioridade” teórica, ou seja, radica-se no aspecto negativo de seu saber, que preserva sempre o espaço de não-saber, sem nem defini-lo como incognoscível permanente (Kant), nem trazê-lo artificialmente para o conhecimento. A preservação do não-saber tem a dupla função de manter o espírito na expectativa quanto a um conhecimento possível, nova revelação da natureza, e sustentar o lugar onde se processa a liberdade criativa de reelaboração de novas perspectivas. Assim, o não-saber assumido mantém viva a busca pela verdade, não especificando sequer as regras de como ela deve se manifestar; se pelo sentimento e intuição, se pela teoria, se pela observação da natureza, etc. O homem cujo espírito foi ascendido por uma fagulha da verdade não deve pressupor ser esta fagulha o próprio Sol. O homem que se diz livre não deve delimitar para sempre o alcance da sua liberdade, pois, embora ela obedeça a regras, a sua circunscrição definitiva é o seu atestado de morte. A dialética libertária mantém assim um caráter negativo,³⁵³ que a conserva sempre vitalizada e ativa, como o é a própria natureza. Aliás, o caráter espiritual da natureza é a única fonte de justificação e compreensão desta dinâmica inconclusa do espírito, já que ela mesma permanece para sempre criando novas formas e novos seres, segundo suas leis invariáveis,

³⁵² J. W. GOETHE, *Maximen und Reflexionen*. N. 261, Pg. 59.: “Do Absoluto em sentido teórico eu não me arrisco a falar; mas posso afirmar que quem o reconhece no fenômeno e mantém sempre diante da vista, experimenta um enorme ganho a partir disso.”

³⁵³ Apesar das similaridades e da simpatia para com a sua tese, não estamos aqui fazendo alusão a Theodor Adorno.

mas permitindo-se novidade, criatividade e produtividade inestancáveis.³⁵⁴ Neste tocante aclara-se o fragmento sobre *A Natureza*:

Estamos cercados e imersos nela... Sem nos pedir ou avisar ela nos toma na circulação de sua dança. Ela cria sempre novas formas e o que aí está nunca esteve nem nunca estará... Vida é sua mais bela invenção, e a morte um artifício para que haja muita vida. Ela cria necessidades porque *ama o movimento*. Incrível como gera tanto movimento com tão pouco esforço. Cada necessidade é uma benção, rapidamente satisfeita, rapidamente renovada... Ela não tem língua nem discurso, mas cria línguas e corações através dos quais sente e fala. Sua coroa é o amor, e só através dele pode-se aproximar dela... Ela é astuta, mas por bons motivos... Ela é inteira e ainda assim, sempre *incompleta*.³⁵⁵ [Grifo nosso]

Esta lógica é perfeitamente compatível com a noção de um *télos* permanente na natureza e com uma teologia da visão parcial do absoluto. E então é preciso distinguir a particularidade de Goethe já que, como destaca Korff, o elo temporal e temático de Fichte, Schelling, Herder e Goethe resume-se no fato de que Deus, para eles, é uma vontade criadora:

O Eu é infinita operosidade. Mas operosidade só é possível com contraposição. E se a infinita operosidade quer ocupar-se, só pode se ocupar de contrapostos. E se no princípio não houver objeto, ela precisa se dividir para simular a contraposição. E assim formam-se, da operosidade infinita, as oposições naturais, e no não-eu aparece o Eu como seu próprio contraponto... Este é o princípio de *todos os processos*, dos quais se forma o mundo.³⁵⁶ [Grifo nosso]

Korff se refere aos processos de mundo ou teodiceias que fervilhavam na virada do século XIX (Idealistas, teósofos, românticos, e mais tardiamente ocultistas), dando destaque especial ao mito de Lúcifer, exposto por Goethe em *Poesia e Verdade*.

Peter Hofmann afirma aproximadamente o mesmo princípio em seu *Goethes Theologie*:

O Absoluto (na teosofia de Schelling) é fundamento de si mesmo, ele produz a si mesmo. Os mitologemas gnósticos tentam explicar este processo de mundo, dos

³⁵⁴ J. W. GOETHE, *Schriften zur Naturwissenschaft*: Bedenken und Ergebung. Pg.19.: “Na observação da estrutura do mundo sua plena dimensão, sua última divisibilidade, não podemos evitar que no todo jaz uma ideia de fundamento, através da qual Deus na Natureza, a Natureza em Deus, desde a Eternidade e por toda a Eternidade quer criar e agir. Intuição, observação e meditação conduzem-nos a este mistério. Criamos ideias e conceitos que seguem análogos a este princípio primordial.”

³⁵⁵ J. W. GOETHE. *Schriften zur Naturwissenschaft*: Die Natur. Pg. 28-31.

³⁵⁶ H.A. KORFF. *Geist der Goethezeit*. Pg. 241.

quais o mito de Lúcifer, de Goethe, está entre os mais exemplares... Trata-se sempre da superação do espírito sobre a sua natureza não desenvolvida no fundamento³⁵⁷

As referências ao mito de Lúcifer, que será analisado mais tarde, se justificam pela sua clareza no uso dos termos religiosos em preferência aos filosóficos. Nele se dá o nome de Deus àquela instância fundamental que os idealistas (exceto por alguns escritos de Schelling) geralmente denominam por termos propriamente metafísicos. De qualquer forma, tanto ele quanto os idealistas parecem atribuir a Deus o papel de fundamento do ser, ou *si mesmo* do real, mas o que destaca e toma relevo já em Böhme e mais ainda em Goethe, em comparação a todos os demais, é o fato de eles permanecerem modestos quanto ao pressuposto de identidade entre Deus em si e o Deus revelado no mundo (na experiência). Ambos pressupõem, ao contrário, a completa incognoscibilidade daquilo que seria o divino em última instância, e neste sentido estão “relativamente” mais próximos de Lutero e Kant do que os metafísicos seguidores de Espinosa. Ambos estão unidos pelo fato de que, para eles, o intelecto vislumbra a natureza de Deus, mas este vislumbre não esgota o divino, senão apenas a Sua *assinatura* na criação. Assinatura esta que estamos desde sempre dispostos a perceber, devido a nossa similitude processual com o mundo, expressa em ambos os autores pela mecânica do micro e macrocosmo. No poeta, especificamente, este parentesco com a natureza é a herança genética definida como o sentimento da verdade (*Wahrheitsgefühl*).

Em nossa análise, de pleno acordo com Korff e outros autores heterodoxos na pesquisa goetheana, as fórmulas do Idealismo só preservam falsamente, quando o fazem, a natureza última da divindade, na medida em que a própria sistematização de elementos imponderáveis como o fundo de Schelling ou o sujeito da ação de Fichte forcem uma conceituação que seria evitada por parte de nossos autores. O elemento último que eles só ousaram discriminar mística ou esteticamente, e que se recusaram a sistematizar, pode ter sido justamente o que os preservou como expoentes ainda maiores do pensamento religioso.

Assim, a índole mística destes pensadores não se concilia com a filosofia porque, “na cabeça estão as imagens mortas da verdade, mas no coração está a própria verdade viva.”³⁵⁸ Ou ainda pelo mote espinosano exaustivamente repetido por Goethe: “*omnis determinatio est negatio*”³⁵⁹; pode-se inferir que a sua concepção da divindade era a mais próxima possível de uma mística onde a ação e a vontade seriam as únicas formas de associação interna com divino, enquanto ciência e arte seriam as formas externas. Em ambos os casos, a mediação da

³⁵⁷ Peter HOFMANN. *Goethes Theologie*. Pg. 181.

³⁵⁸ Hermann TIMM, *Gott und die Freiheit: Studien zur Religionsphilosophie der Goetheszeit*. Pg.166.

³⁵⁹ Amplamente analisada por Peter Hofmann em seu *Goethes Theologie*.

vivência é absolutamente imprescindível para que a realidade de Deus se atualize para a consciência. O intelecto tem mérito na medida em que reconhece *no mundo* a presença de Deus,³⁶⁰ mas a presença e atividade de Deus não é ainda Deus mesmo, mas, a exemplo de nós mesmos, sua obra e expressão, ou em termos mais panenteístas, é o Deus posto como oposição e espelho do Deus original. A conceituação definitiva, que o pensamento de sistema valoriza como a única verdadeira filosofia, é antes a negação da infinitude de Deus, e exclui Dele uma parte que, seja qual for, é infinita. Nisto se justifica a manutenção de um modelo compreensivo aberto que permita a subsistência de uma ampla *ignorância* acerca do divino. É o resgate de uma especulação afinada com a mística, aos moldes da teologia mística de Dionísio Areopagita.

Em Goethe, isso se traduz numa humildade epistemológica socrática (não kantiana) em que o elo final de sua visão de mundo permanece incompleto e não sistemático, em prol da preservação da “saúde vital”, do mundo como ele verdadeiramente é, livre e aberto à criatividade, à novidade, ao inesperado da criação inesgotável e ininterrupta. Kant pretende definir com exatidão a fronteira do conhecimento, e põe aí uma cerca, fechando um sistema definitivo do conhecível. Os pensadores da liberdade não o podem fazer, pois o ponto de vista epistemológico do qual eles partem funda-se numa metafísica da liberdade, e as fronteiras desta não podem ser definidas *a priori*. Kant é o filósofo que mais precisamente aponta para a fronteira, mas os pensadores da liberdade estão sempre a lembrar que a fronteira do espírito é móvel, e que a sua definição estanque mataria o próprio espírito.

Toda a espécie de fim a que se pode aspirar neste modelo é um fim qualitativo (o gênio), mas por mais que haja tal apogeu *na* natureza, a natureza jamais chega *ao seu* apogeu. Não há fim temporal para o desenvolvimento, e como o desenvolvimento só atinge o seu máximo num particular e nunca num contexto, torna-se impossível falar num sistema que efetivamente dê conta do saber absoluto.

Ora, se a ciência é ela mesma campo de uma comunhão espiritual com os particulares, e o conhecimento não é mais efetivo apenas do ponto de vista sistemático (como em Hegel), mas também factual, então o saber jamais atingirá o estágio absoluto, mas deverá permanecer sempre na busca de uma “novidade” da manifestação deste absoluto nos seres vivos. Daí o fato de a liberdade essencial e a superação da dicotomia epistemológica kantiana constituírem, em conjunto, os fundamentos de um saber dinâmico e imune à síndrome de sistema.

³⁶⁰ J. W. GOETHE. *Maximen und Reflexionen*. N. 810, Pg. 155.: “Aquele que negar a natureza como órgão de revelação divina, nega igualmente toda a forma de revelação.”

Quando confrontamos diretamente, portanto, o pensamento de sistema com a dinâmica do espírito que não permite reduzir nem a incondicionalidade de sua liberdade nem a incondicionalidade de Deus, não queremos dizer que este confronto elimina a possibilidade de fazer filosofia, na medida em que filosofia possa ser entendida como um sistema ou saber sistemático. Pelo contrário, preservamos aqui a sua sistematicidade em relação ao processo do mundo; temos, portanto, uma imagem coerente do mundo, ao passo que excluímos do sistema o incognoscível, impedindo que o sistema verse sobre o absoluto. Ora, tal constatação eleva o sentimento religioso na proporção em que ele não pode ser entendido, a exemplo da concepção de Hegel, como uma pré-conceituação do divino, a ser superado, mas deve-se manter como experiência religiosa irreduzível em referência a algo que ultrapassa francamente nossa pretensão de sistematização: “Uma vez que é quase mortal para o espírito ter um sistema ou não ter nenhum, precisa-se conciliar ambos...”³⁶¹

É quase mortal para o espírito não possuir um sistema, porque o espírito não pode conceber uma realidade ausente de unidade de sentido e compreensão, mas também é quase mortal para o espírito possuir um sistema, já que todo o sistema afasta o espírito de sua verdadeira essência dinâmica, reduzindo e fechando a compreensibilidade a uma visão sempre parcial da realidade. A unidade é tão urgente para o espírito como é a liberdade, a pura espontaneidade que será perdida se a unidade se manifestar por um sistema humano, ou seja, condicionado e limitado.

Há pelo menos duas formas muito distintas, contraditórias e, de certa forma, satisfatórias de descrição da totalidade do real, correspondentes, como vimos, às duas funções do olho do espírito: voltado para o mundo ou para si mesmo. E os sistemas erraram em tentar delimitar o espírito a uma destas funções, bem como em buscar uma síntese por adição entre os dois registros fundamentalmente distintos.

A integralidade do olho do espírito não pode jamais se realizar *a posteriori*, como uma síntese entre dois registros, duas visões de mundo fundamentalmente conflitantes. Ela só é possível se remontar àquele agente originário, o ato mental que precede a orientação do intelecto; a integralidade precisa ser reconstruída a partir desta base, na consciência de que é o mesmo agente que se adapta (às vezes vicia) a uma ou outra função. Esta disposição originária é tão difícil de definir, porque está radicada antes mesmo da compreensão, que é o fim do processo mental, que tanto a filosofia quanto a teologia sempre o identificaram como um vazio, nada, não-fundamento ou inconsciente; e a mera existência deste estado é contestada pelos que não possuem o grau específico de atenção para identificá-lo. O “élan

³⁶¹ Birgit SANDKAULEN. *Problematische Transformationen in der klassischen deutschen Philosophie*. Pg. 372.

vital” que no conhecimento se apresenta em variadas expressões, não deixa de ser sempre o mesmo, por isso não faz sentido falar de uma diversidade de experiências e intuições fundamentais, porque a mesma apreensão do real que origina o *common sense* científico e, sob as vistas de um espírito sintético dá corpo à metafísica, é aquela que em sua intensidade máxima arrebatava a alma do místico.

O Idealismo tem, portanto, o mérito de trazer à luz a prova lógica deste espaço incorruptível, anterior à consciência de eu, de onde desenvolve-se todo o processo espiritual, cognitivo ou volitivo. Pela sua estrutura lógica, ele consegue clarificar as intuições que em Mestre Eckhart ou Böhme eram já tão patentes. Goethe, por outro lado, é a realização mais completa desta realidade incondicionada da mente, pois é pelo domínio deste estado de neutralidade potente, de pura atividade, que ele pode lançar o espírito na direção desejada, desdobrar-se em inúmeras atividades de maneira original e compenetrada, tocar as muitas sensibilidades e as muitas visões necessárias à sua vasta composição artística, e, por fim, liberar a força produtiva de maneira plena e ordenada, de modo a empreender quase que diariamente uma obra prima, e isto ao longo das décadas, sem fases de interrupção. Falamos da pessoa de Goethe, e não de seu pensamento apenas, porque mais tarde exporemos como esta filosofia vitalista permite-se priorizar a biografia sobre a bibliografia, entendendo que a segunda só possui força sob as luzes da primeira.

A exposição da filosofia goetheana pouco anterior a suas descobertas científicas encontra-se em seu artigo sobre Espinosa. Devido a sua extensão citamos um pequeno trecho e resumimos a ideia geral.

“O infinito, ou a plena existência, não pode ser pensado por nós. Só podemos pensar ou coisas limitadas ou aquelas as quais nossa alma impõe um condicionamento. Temos, pois, um conceito de infinito e de existência plena que parte de um espírito restrito... Não podemos dizer que o infinito tenha partes”³⁶² (mas só conseguimos pensar por *delimitação*, criando conceitos a partir de *limites*). É inconcebível que algo exista efetivamente como isolado, e a ideia de uma coisa ou objeto é absurda. Qualquer coisa evoca imediatamente a ideia de mundo, onde o objeto finito faz sentido. Ao mesmo tempo, cada coisa sugere ao nosso entendimento a presença de uma essência, que a faz existir por si mesma. Assim, a existência de algo tem duas formas possíveis e obrigatórias, uma como encadeamento num sistema de mundo, e outra a partir de si mesma. Decorre disto que o nosso conhecimento oferece-nos duas opções de apreciação de um objeto. No primeiro caso, quando sentimos acessar a

³⁶² Wilhelm DILTHEY. *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Pg. 393.

particularidade única de algo, denominamo-la verdade. No segundo caso, quando concebemos a perfeita harmonia entre o particular e o todo, assim como o encadeamento de que este algo faz parte, denominamo-lo belo.

A conclusão a que o texto chega é a de que, ao invés de nos dedicarmos a certeza somente pela certeza, devemos nos concentrar na unidade da percepção, através da qual, em síntese da beleza com a verdade, possamos encontrar em todas as coisas uma satisfação. Eliminando a diversidade acumulativa, e entendendo a série dos fenômenos como totalidade, e cada um deles em sua profundidade, podemos tornar a nossa alma cada vez mais simples, até que ela se direcione para um único ponto, em meio a perturbação e ao tumulto, encontrando então o vértice segundo o qual toda a experiência permanece significativa. O condicionamento do espírito humano não precisa então ser visto como um bem ou um mal, enquanto a possibilidade de encontrar uma tal unidade de sentido na percepção é uma dádiva que praticamente anula todas as desvantagens de nossa condição.

Este arrazoado filosófico resume um ponto de vista idealista completamente desinteressado nos rumos finais do aparato conceitual, que pode ser ou não obtido por nós ou por gerações futuras. Uma vez atingido o ponto a partir do qual a síntese da percepção revela a harmonia entre sujeito e objeto, objetos e mundo, a sensação de divina unidade ocupa inteiramente o interesse do poeta, que deixa aos filósofos o trabalho braçal de organizar as explicações e esclarecimentos devidos.

O próprio fato de Goethe, como diversos artistas, santos e heróis, dominarem este estado, ao mesmo tempo sublime e originário, do espírito muito mais perfeitamente do que os filósofos, atesta que o usufruto desta faculdade independe da conceituação. Justamente porque ele transcende as especificações do entendimento, da volição, e de qualquer ato mental, sendo antes um poço ou puro ser de onde emerge toda a ação espiritual, este que os místicos chamam de “Si mesmo” transcendente, não pode ser adequadamente percebido, já que é ele o sujeito, e nunca o objeto, da percepção, não pode ser racionalizado, já que é o fundamento da razão, mas também, como um voluntarismo irracionalista poderia pretender, não pode ser tido como vontade irracional, pois nele a vontade está no fiel da balança, como pura potência que somente a ação poderá manifestar.

Identificar neste indeterminado um *logos*, uma vontade, uma substância ou disposição ontológica qualquer, é exatamente o engano do filósofo condicionado pela mentalidade de sistema, que precisa ser corrigido pela intuição do religioso e do artista, que pela natureza mesma de seu objeto de trabalho se habituaram ao indeterminado. O que o filósofo por muito tempo não esteve habilitado a compreender, é a que a unidade não precisa ser atingida

sistematicamente, ou pela presença imposta de um elemento de ligação em todas as coisas, mas ela já está dada naquele ambiente indeterminado de onde partem todas as consecutivas separações e determinações. Sendo assim, o seu uso prático é uma regressão, ou religação na origem, mais do que uma progressão do processo mental. Esta unidade só precisa ser vislumbrada, nunca compreendida ou conceituada, e embora retê-la na consciência seja uma tarefa espiritual de grandes proporções, ela não deve ser vista como um trabalho intelectual, nem é, em última análise, um esforço voluntário, embora tanto o trabalho intelectual da conscientização e da percepção da unidade dos múltiplos, quanto o trabalho voluntário de ascese e profunda imersão na concentração sobre este estado, sejam ambos necessários. No momento final da realização da *ipseidade imaculada*, há tanto um relaxamento da vontade, quanto um vazio do intelecto, que, ainda assim, produzem uma sensação de preenchimento por muitos denominados de iluminação. Pela serenidade, desapego e espontaneidade incondicionada que acompanham este estado, ele também foi chamado muitas vezes de amor. Pelos mesmos motivos outros o conceituaram como libertação, identificando nele a fonte de toda a causalidade mental, e, por isso mesmo, incausado e incondicionado.

Este estado de consciência que um indivíduo tem sobre este seu indeterminado originário é, nos termos de Goethe, o demoníaco, no sentido de *daímon* grego (espírito), que imediatamente está presente em todos os seres, mesmo os animais, mas que somente alguns raros homens podem dominar, tornando-se gênios, santos e heróis.

Rudolf Otto apropriadamente coloca o sentimento demoníaco entre os fenômenos psíquicos de proximidade com o numinoso: “O caráter essencial desta representação do demoníaco consiste em ultrapassar todo o conceito, toda a inteligência e toda a razão e, por consequência, em ser, não apenas inexprimível como incompreensível.”³⁶³

E embora Otto despreze as concepções que Goethe elabora para justificar suas experiências, considerando-as inclusive (e com razão) inferiores à própria concepção goetheana do divino³⁶⁴, ele reconhece no sentimento puro de Goethe um dos modelos do “*a priori*” que ele tanto procura para a religião³⁶⁵.

Seguem-se as principais referências de Goethe ao demoníaco. Em sua autobiografia:

O demoníaco aparece de modo ainda mais terrível quando se apresenta como o elemento preponderante num homem qualquer. Tais homens nem sempre são mais eminentes mediante o seu espírito ou talentos; raramente se reconhecem pela

³⁶³ Rudolf OTTO. *O Sagrado*. Pg. 192.

³⁶⁴ Ibid. Pg. 196.

³⁶⁵ Idem.: “É mais do que evidente que Goethe é guiado pelo “puro sentimento”, por outras palavras, por um *obscuroprincípio a priori*.”

bondade do coração. Mas emana deles uma força incrível e exercem um incrível poder sobre todas as criaturas e até sobre os elementos. Quem pode dizer até onde se poderá estender semelhante influência?³⁶⁶

Era algo que só se manifestava sob a forma de contradições e que, por consequência, nenhum conceito, e muito menos uma palavra, podia captar. Não era algo de divino, porque parecia destituído de razão, nem de humano, porque a inteligência não tinha aí nenhum papel, nem de diabólico, porque era benéfico, nem de angélico, porque podia verificar-se, muitas vezes, uma alegria maligna.

Este elemento parecia-se com o acaso, devido à ausência de qualquer continuidade, lembrando a Providência pela conexão que aí se revelava. Parecia penetrar tudo o que para nós constitui um limite. Parecia dispor a seu bel-prazer dos elementos necessários à nossa existência, encurtar o tempo e dilatar o espaço. Parecia apenas comprazer-se no impossível e rejeitar o possível com desprezo. Ainda que este elemento demoníaco se possa manifestar em todas as coisas, no corporal e no incorporeal, e exprimir-se até da maneira mais curiosa nos animais, é, sobretudo, nos homens que a sua relação é maravilhosa: constitui um poder que intervém na ordem moral do mundo, se não se lhe opuser, de tal modo que se poderia considerar um como a cadeia e o outro como a trama.³⁶⁷

No artigo sobre o prenuncio órfico:

O demônio significa a imprescindível e delimitada individualidade, pronunciada imediatamente desde o nascimento, da pessoa, a característica através da qual se diferencia o único de todos os demais, mesmo entre as maiores similitudes... Este ser sólido e tenaz, só desenvolvido a partir de si mesmo, entra facilmente em diversas relações pelas quais seu caráter primeiro e originário só encontra entraves na execução, e só se vê limitado por suas inclinações, e o que daqui se segue, denomina-se nossa filosofia.³⁶⁸

Em conversa com Eckermann:

O demoníaco é o que a inteligência e a razão não podem compreender. Prefere os tempos um pouco obscuros. Numa cidade distinta e prosaica como Berlin, não teria oportunidade de se manifestar. Na poesia há, decididamente, algo de demoníaco, sobretudo na poesia inconsciente que escapa a toda a inteligência e toda a razão e cuja ação está, por isso mesmo, acima de todos os conceitos. A ação do demoníaco

³⁶⁶ J. W. GOETHE. *Dichtung und Wahrheit*. Pg. 212.

³⁶⁷ Ibid. Pg. 210.

³⁶⁸ J.W. GOETHE. *Goethe Werke: Urworte Orphisch*. Pg. 317.

faz-se sentir, no seu mais alto grau, na música, que se situa a um nível tão elevado que nenhuma inteligência pode atingir, produzindo um efeito que tudo domina sem que ninguém esteja à altura de cair na conta do que é. Por esta razão, o culto religioso não pode dispensar a música. É um dos primeiros meios de exercer uma ação maravilhosa sobre o homem.³⁶⁹

De todas as referências ressalta-se o aspecto descritivo, mesmo fenomenológico, sobre o conceitual. Não resta dúvida de que a experiência lhe é familiar, no que pese a precariedade de sua representação. A própria existência desta instância, se ela é indelevelmente prioritária sobre o funcionamento ordinário da mente, faz com que a conscientização dela tome enormes proporções existenciais sobre aqueles temas dos quais a filosofia e a ciência estão aptas a discursar. Este assombro diante do inconcebível, de um sentimento tão presente, e ao mesmo tempo tão desconhecido, só encontra paralelo numa descrição mística da vontade como pré-fundamento indeterminado do ser, de Böhme. E esta obscuridade não é definida pela cabeça, como nos Idealistas, ou mesmo em Heidegger, para logo saltar-se do assombro à explicação, mas é vivenciada, degustada em temor e fascínio, seja no olhar exterior, vislumbrada na profundidade constrangedora do céu estrelado, seja no olhar interior, sentida de maneira imediata como a fonte doadora da ipseidade. Só a divindade parece guardar o significado simbólico deste poder duplamente exterior e interior, do qual a ação parece ser a sua manifestação e realização.

Neste mistério do demoníaco confundem-se as definições que os filósofos tanto querem afirmar acerca do fundamento. Seja a fonte doadora do ser uma força cega ou inteligente, moral ou amoral, viabilizando uma causalidade plural ou uma determinação bem prestidigitada, o juízo acerca desta fonte não se permite concluir pelo sentimento original, pois ele é indeterminado. Ora, as conclusões que tentam tirar da estrutura da natureza, embora válidas do ponto de vista do intelecto, são também insuficientes para definir a natureza última do indeterminado. A forma pela qual ele vaza *imediatamente* para a realidade, é através do sentimento do poder da ação, que precede até mesmo a reflexão quanto a sua forma e curso. Não é pelo pensamento, e sim pelo coração que o homem intui aquele poder do qual depende a subsistência do seu ser e a decisão do seu agir, e este poder, mesmo quando não é fortemente intuído, está inconscientemente presente na sensação de que eu sou e posso agir, mesmo quando a minha filosofia diz o contrário. A experiência pode estender-se ao infinito, o

³⁶⁹ Johan Peter ECKERMANN. *Gespräche mit Goethe*. 08/03/1831.

Universo é o seu horizonte, a teoria está sempre condicionada aos nossos fraquíssimos limites.³⁷⁰

A natureza humana está muito mais voltada para a ação do que para a teoria, se a primeira não for entendida redutivamente como física. Sob a definição de comportamento encontra-se quase qualquer fenômeno humano, enquanto poucos processos podem ser associados ao entendimento e à lógica. Da atividade lúdica da criança à necessidade básica de ter uma ocupação (útil, desportiva ou social), a angústia provocada pela inatividade prolongada ou impotência diante de algo que nos parece “exigir uma ação”, são elementos determinantes da vida, em qualquer de suas manifestações. Mesmo quanto aos atos puramente mentais, uma minoria inexpressiva deles pode ser considerada desprovida de sentido prático. “O entendimento humano nasce puro com os indivíduos saudáveis, desenvolve-se por si mesmo e revela-se através de uma decidida atestação e reconhecimento do necessário e do útil.”³⁷¹

A experiência da consciência na determinação ou na especulação sobre cursos de ação é não apenas maior e mais imediata, mas parece reafirmar-se para a filosofia numa época em que a fundamentação lógica está em cheque. Uma filosofia que parte de alguém francamente mais interessado pela arte (atividade criadora), pela ciência (revelação do real) e pela religião (experiência e prática espirituais concretas), está talvez mais habilitada a contribuir de maneira consistente do que uma que busca se afirmar acima da concretude. Este talvez o aspecto aristotélico da índole filosófica que propomos, e que, sem deixarem de sustentar uma idealidade, tinham-na lastreada na autorevelação do espírito e da realidade.

Para nossos autores, aqueles que conhecem a Deus/Natureza não o exprimem por uma linguagem metafísica, mas por descrição poética ou exemplificação em parábolas. Na floresta densa dos complexos conceitos filosóficos, a luz às vezes é mais apartada do que produzida. Na confusão em que a mente douta se encontra e se põs, é preferível, por vezes, ouvir a voz simples de um mendicante indiano ou artesão judeu, que com metáforas e parábolas abrem clareiras imorredouras para o pensamento de muitos que, pela filosofia de escola entendem, mas não vivenciam. Um Deus/Natureza compreendido, justificado, é o fundamento da metafísica. Um Deus observado nas suas manifestações cotidianas e ininterruptas é a fonte de sentido de toda a ciência e o elemento moralizador dos acontecimentos que, de outro modo, seriam casuísticos e efêmeros. É assim que a negatividade do saber teórico não prejudica o saber prático, e uma sabedoria de vida subsiste no vácuo de uma teoria da sabedoria.

³⁷⁰ J. W. GOETHE. *Maximen und Reflexionen*. N. 308. Pg. 67.

³⁷¹ J. W. GOETHE. *Maximen und Reflexionen*. N. 344, Pg. 71.

Os santos, místicos e artistas conseguem também apresentar uma saúde verdadeiramente britânica em sua abordagem ao real, fazendo jus ao mote de William James a respeito da virtude da filosofia anglo-saxã:

As escolas continentais de filosofia passaram por alto, com excessiva frequência, o fato de estar o pensamento do homem organicamente ligado ao seu comportamento. A mim me parece que a glória maior dos pensadores ingleses e escoceses consiste em não ter perdido de vista essa conexão orgânica. O princípio diretor da filosofia britânica tem sido o seguinte: toda a diferença precisa *fazer* uma diferença, toda diferença teórica resulta, em algum lugar, numa diferença prática, e o melhor método de discutir pontos de teoria é começar a averiguar a diferença prática que resultaria de ser verdadeira uma alternativa.³⁷²

Isto de modo algum denigre a atividade abstrativa, e somente um sentido pervertido e dogmático das faculdades humanas tem conservado a aversão a este tipo de simplicidade. Muito mais do que um anti-sistema extremamente teórico ao modelo de Heidegger, o que a nossa época ainda tem de aprender da filosofia de língua inglesa, especialmente a americana, e que percebemos ter sido praticado visionariamente por nossos dois autores, é que a subordinação da razão ao sentido e à prática não a desautoriza quanto a nenhuma de suas funções essenciais. A razão continua absolutamente imprescindível à vida espiritual, já que ela é a organização, a concentração harmoniosa e constante do espírito em um foco. A razão é a flor do organismo espiritual, onde todas as contradições e conflitos são aparentes ou circunstanciais. A razão brota do espírito como o seu melhor, e é a responsável pela gênese espiritual mais fecunda. Ela não precisa ser configurada como soberana, e nem mesmo precisa ser reconhecida como base, para asserenar a vida, organizar e regradar os impulsos, elaborar com prudência as forças criativas e analisar as origens da própria ação que a fundamenta.

No entanto, e este vem sendo um equívoco cada vez mais comum na filosofia, a própria subordinação da razão e a sua qualificação como ferramenta, ao invés de fim, da atividade filosófica, torna efêmera a disputa argumentativa acirrada, exceto nos casos específicos em que à razão cabem as decisões. Estes casos são e devem ser reconhecidos como limitados, já que talvez o mais relevante nas disputas filosóficas sejam as definições de pressupostos, a razão é na mais das vezes invocada como advogada de defesa, e onde a experiência pessoal, a intuição e o interesse imperam. Estes outros elementos, podendo ser perfeitamente acessíveis a um tipo distinto de saber, ligado à consciência prática e maturidade

³⁷² William JAMES. *As Variedades da Experiência Religiosa*. Pg. 275.

do senso, fazem com que seja impertinente a crença de que a filosofia seja uma tarefa acumulativa, tal qual a matemática, e mesmo a ciência, onde cada avanço destrona e supera os estudos anteriores, tornando desnecessário o retorno aos clássicos. Em filosofia, religião ou arte, muito ao contrário, a parte argumentativa e conceitual é uma expressão secundária de uma parte mais obscura que reconhecemos como sabedoria, e em que o tipo de espírito que se comunica nos fala mais vivamente do que aquilo que é comunicado. Não são as poucas conquistas argumentativas, mas a envergadura do espírito de alguns autores que nos força a relê-los exaustivamente, buscando um contato direto entre as nossas consciências num nível para-conceitual, viabilizando a hermenêutica. Por que outro motivo os maiores livros da história são as biografias de santos e heróis? Qual argumento do evangelho nos parece tão ou mais importante do que a figura do próprio Cristo? E especialmente nas vidas de estadistas, ascetas e heróis, que não possuem qualquer obra literária, ressalta-se em nosso imaginário a personalidade de cada um destes indivíduos do que qualquer feito particular, que quase certo entendemos poder ter sido empreendido por outro qualquer, menos excelente.

É também esta consciência pragmática/idealista que dá acesso a uma esfera de intermediação entre liberdade e determinismo, e o caminho feito até aqui era imprescindível para que se aclarassem as afirmações sobre a possibilidade desta síntese. No Idealismo evidencia-se que o determinismo é sempre aparente, já que um mesmo princípio livre dispõe sujeito e objeto, num jogo onde o conflito já está contabilizado no movimento do espírito. Num sentido empírico-prático, em que Goethe está mais radicado do que virtualmente qualquer filósofo, os fenômenos do mundo natural seguem causas próprias, com fins em si mesmos e a própria vida humana possui um sentido estético-moral que prescinde inteiramente de uma justificação. Estas perspectivas são distintas demais para que sequer pudessem apresentar conflito ou contradição, mas não deixam de compor uma visão de mundo anômala e aparentemente ambígua para os padrões ortodoxos do pensamento. Segundo ela, o livre-arbítrio é a manifestação da liberdade incondicionada na existência, sempre condicionada.

A má compreensão deste processo produziu distinções radicais entre liberdade e livre-arbítrio, quase sempre em detrimento do segundo, como no exemplo de Agostinho em que a liberdade proporcionada pela graça possui toda a prerrogativa divina, enquanto o livre-arbítrio, referido ao finito, possui mera função formal. Os dualistas radicais, incluindo boa parte da tradição cristã, não compreenderam a divindade possível do livre-arbítrio, como expansão da infinitude dentro dos horizontes da finitude (produção). Assim, permanece aparentemente nova a ancestral ideia de que a presença do espírito na ação mais finita (e mundana) é imanência do divino na finitude, e não afastamento do divino. Ao invés de se

isolar na pura contemplação da ispeidade/liberdade, o homem pode se igualar ao divino, fazendo encarnar este incondicionado como criação de novidade dentro dos limites e condições da finitude de seu juízo e imaginação.

A ação *realiza* o sujeito, e o sujeito concebe e direciona a ação. Neste círculo dialético o espírito cria-se a si mesmo, assim como o Deus de Böhme e Goethe autoproduz-se como revelação universal.

O valor do aspecto ilimitado do homem é que, diante da sua limitação e condição particular, a sua liberdade (a parte ilimitada) mostra-se como possibilidade da construção de si mesmo. Aquilo que é puro espírito, constantemente reforma e posiciona o que é seu objeto (a subjetividade), de modo que a dialética deste movimento ascensional faz crescer sempre a parte limitada.³⁷³ Isto é evolução.

A própria filosofia, na forma de sistema de mundo, deve forçosamente permanecer inconclusa, já que o seu estágio atual é sempre carente das etapas seguintes do processo de desenvolvimento do espírito. Que se dirá então do pobre espírito individual que, privado de experiências conclusivas e ordinariamente apático quanto as revelações da natureza, permanece preguiçosamente distante da única forma de autodescobrimento ao seu alcance, o trabalho. Nas palavras de Madame de Staël, “Goethe proferiu acerca da perfectibilidade do espírito humano um mote pleno de sagacidade: *Ele avança viajando numa linha espiral.*”³⁷⁴

Uma vez que a subjetividade expande-se com a vivência, a perfectibilidade humana torna-se inevitável, mas resta-nos um ponto capital a ser resolvido, e que atormentou todas as filosofias morais minimamente interessadas na fundamentação da moralidade, e este ponto se resume na pergunta: Mesmo que nossa perfectibilidade seja garantida, até que ponto estamos ou podemos estar distantes daquele momento em que o nosso estado de completude e perfeição é tal que garanta a nossa felicidade?

Esta pergunta arquetípica deriva de e sintetiza, explicativamente, outras questões diretamente ligadas ao processo metafísico que aqui desenvolvemos. Pois, se o conhecimento teórico da natureza última do ser não é possível, somente a experiência nos dá margem de aproximação de um saber prático quanto àquela natureza. Torna-se absolutamente necessário perguntar sobre o tempo de que o homem dispõe para expandir o seu leque de experiências, e a qualidade de que os diversos tipos de experiência podem ser dotados.

³⁷³ Dieter HENRICH. *Flucht Linien*. Pg. 24.

³⁷⁴ Madame de STAËL. *De l'Allemagne*. Vol.2. Pg. 174.

3.2 A imortalidade como abertura para a liberdade:

A sobrevivência da subjetividade após a morte do corpo carnal é vulgarmente classificada como crença de origem psicológica, mas não deixou de ser defendida ou mesmo tomada como evidente por inúmeros pensadores. Böhme é um exemplo do segundo grupo, embora a imortalidade também possa ser derivada logicamente do fato de que a vontade, a força metafísica que anima e dá ser ao espírito, independe do corpo. Goethe, no entanto, exigiu de si mesmo mais do que razões metafísicas ou teológicas, antes de defender uma crença que em sua época já começava a minguar. O conjunto de elucubrações do poeta a este respeito cobre amplo número de aspectos que ainda hoje possuem enorme força, e quase majoritariamente restam desconsiderados nas discussões contemporâneas.

A Liberdade em geral prescinde da imortalidade, porque, sendo um princípio cosmológico ou metafísico, pode ser apenas “canalizada” pelo indivíduo. Neste caso a onda efetivamente é o mar, e a morte pode apenas reabsorver aquela parte da liberdade individuada no todo da Liberdade com “L” maiúsculo. Com o livre-arbítrio enfatizamos a objetividade do indivíduo e de sua independência na potência livre de ser. A cosmologia sofre o impacto desta mudança, tendo a obrigação de conservar, de algum modo, a mônada independente. Este capítulo é compreendido, assim, como esclarecimento do significado metafísico do livre-arbítrio.

A via de compreensão da imortalidade em Goethe remonta o seu semi-pelagianismo, que é também o fundamento das opiniões de Bruno e Lessing sobre o assunto. O pelagianismo prega a responsabilidade como causa exclusiva da salvação ou condenação da alma, em oposição à doutrina representada por Santo Agostinho, de que a Deus cabe a decisão final quanto a esta questão. De certo modo a discussão precede a de Lutero e Erasmo, com a diferença de que durante todo o espaço entre os dois primeiros e os dois últimos interlocutores, a tese agostiniana vigorou absoluta, e o pelagianismo era tido como alta heresia.

Para Pelágio, delegar a Deus a responsabilidade pela salvação seria um desestímulo à fibra moral humana, e deveria produzir (o que de fato ocorreu), uma versão corrompida do cristianismo, onde o aparato ritual e dogmático, bem como a intermediação do clero, substitui a função moralizadora do Evangelho. Supor que Deus possa punir alguém por não fazer aquilo que o homem não pode fazer, é supor Deus como o mais injusto e cruel dos seres.³⁷⁵ E se há prescrição e exortação ao bem, na forma de mandamentos, é porque o homem pode executá-los. Também é essencial ao pelagianismo a eliminação da noção de pecado original,

³⁷⁵ John PASSMORE. *The perfectibility of Man*. Pg. 139.

com o que Goethe está de pleno acordo. Pelágio escreve que “Todo o bem e todo o mal, em relação a tudo o que é louvável ou condenável, não nasce conosco, mas é feito por nós: pois não nascemos plenamente desenvolvidos, mas com a capacidade para ambas as condutas. Somos procriados tanto sem virtude quanto sem vício.” De modo que somente o livre-arbítrio nos conduz para a corrupção ou para a bem-aventurança. “Não há outra causa para a nossa dificuldade em agir bem, senão o continuado costume de recair no pecado, que pouco a pouco nos corrompe.”³⁷⁶

A vitória do agostinismo, da forma política e dogmática como foi executada, foi determinante para a formação do cristianismo ressentido que Voltaire e Nietzsche, por exemplo, combatem. Também contribuiu para que todas as interpretações alternativas da doutrina cristã fossem consideradas, até hoje, como essencialmente incorretas. A exemplo disto, interpretações arianistas (que não consideram Cristo como pessoa da Trindade) continuam a ser consideradas heréticas.

A princípio a poesia de Goethe pode transmitir uma opinião muito errônea de seu posicionamento religioso, como no exemplo clássico do poema Prometeu, louvado por todos os famosos críticos da religião como atestação máxima do niilismo.³⁷⁷

Mas a concepção goetheana da religiosidade, levada adiante pelo romantismo, produziu uma impressão tão positiva sobre os que a conheceram que mesmo o ferrenho teólogo agostiniano Karl Barth, levado pela Primeira Grande Guerra ao mais profundo pessimismo, definiu-a como “um luminoso e profundo pelagianismo”.³⁷⁸

Neste pelagianismo o papel da imortalidade é, sobretudo, moral. Os diários de Kästner descrevem Goethe aos 23 anos de idade como “a princípio indiferente a qualquer sistema... Não vai a igreja ou comunga, e ora raramente. Uma vez que, diz ele, para isso não sou mentiroso o bastante... Mas pela religião cristã ele possui a mais alta consideração, se bem que não na forma em que os teólogos a apresentam. Ele crê numa vida futura, numa condição melhor. Ele anseia pela verdade, atendo-se, no entanto, muito mais ao sentimento da mesma do que a sua demonstração.”³⁷⁹ Numa conversa com o chanceler Muller em 29. de Abril de 1818, ele se expressa de modo mais conclusivo:

A capacidade de enobrecer cada coisa sensível, de animar pelas tinturas da ideia até a mais morta matéria, é a mais bela atestação de nossa origem

³⁷⁶ Idem

³⁷⁷ Sobre isso ver meu artigo *A negatividade religiosa no pensamento de Goethe; e alguns apontamentos de sua relação com a constituição histórica do niilismo*, na Revista Fênix.

³⁷⁸ Peter HOFMANN. *Goethes Theologie*. Pg. 37.

³⁷⁹ Heinrich SCHOLZ. *Goethes Stellung zur Unsterblichkeitsfrage*. Pg. 11.

supra-sensível. O homem, por quanto o envolva a Terra em seus milhares de fenômenos, sustêm ainda, através de sua pesquisa e de seus anseios, um olhar para o céu; que paira acima dele em incomensuráveis espaços, pois ele o sente clara e fundamente, o fato de ser um cidadão destes reinos espirituais. Motivo pelo qual não nos é permitido desistir ou desviarmo-nos desta crença.³⁸⁰

Eckermann, por sua vez, registra o seguinte comentário do poeta: “Quando se tem 75 anos... não se pode deixar de pensar na morte. Este pensamento não me tira a tranquilidade, já que tenho a mais forte convicção de que o nosso espírito é um ser de natureza indestrutível. Ele é ativo da eternidade até a eternidade. É semelhante ao sol, que apenas aos nossos olhos terrenos parece se pôr, mas que na verdade jamais se declina ou cessa de espargir luz.”³⁸¹

É impossível negar o interesse místico e espiritualista de quem tinha na sua biblioteca de juventude Emanuel Swedenborg, que dizia lembrar-se de vidas passadas e empreender diálogos com os espíritos, Georg von Wellings, autor de *Opus mago-cabbalisticum*, Friedrich Christoph Oetinger, comentador e biógrafo de Böhme, e, para completar Philipp Jacob Spener, pietista formador da nova religiosidade cristã da ação (*vita activa*).³⁸²

Neste tipo de religiosidade, a imortalidade da alma não se coaduna com o indiferentismo quanto às “coisas mundanas”. Num modelo monista mais refinado, a divisão do mundo em camadas não torna nenhuma delas menos importante:

Eu não gostaria de modo algum olvidar da crença numa existência futura; sim, gostaria de dizer com Lorenzo di Médici, que todos estão já mortos nesta vida, aqueles que numa próxima descrêem. Só que estas coisas incompreensíveis estão muito distantes, para serem objeto de investigação diária e uma especulação que devasse o pensamento. Um indivíduo produtivo, que acredita já ser ordeiro aqui mesmo, e que se esforce e produza diariamente, deixa o mundo póstumo cuidar de si mesmo, e é operoso e útil neste.³⁸³

Há inúmeros tipos de argumento em favor da imortalidade da alma, e nem todos são bem conhecidos. O espírito eclético de Goethe o fazia considerar todos os pontos de vista ao seu alcance na formulação de sua sempre modesta “opinião” quanto ao assunto. Em primeiro

³⁸⁰ Ibid. Pg. 16.

³⁸¹ Johan Peter ECKERMANN. *Gespräche mit Goethe*. 02/05/1824.

³⁸² Peter HOFMANN. *Goethes Theologie*. Pg. 156.

³⁸³ Johan Peter ECKERMANN. *Gespräche mit Goethe*. 25/02/1825.

lugar, há o aspecto metafísico, geralmente identificado com alguma espécie de dualismo, onde o fato de a psique não seguir as demais leis do mundo físico e de constituir-se como substância simples, faria dela imortal por propriedade natural.³⁸⁴ Em segundo lugar há o argumento moral, de que o significado da existência humana inexistiria se o término da vida elimina os méritos e deméritos do indivíduo.³⁸⁵ Neste tocante a formulação panteísta de uma reabsorção no todo não é melhor do que o completo niilismo, porque a destruição da individualidade leva consigo a experiência pessoal afetiva e o valor subjetivo da moralidade (o único que esta possui), dependente do livre-arbítrio humano e não de uma liberdade em sentido oceânico. Em terceiro lugar, há o argumento da conservação de potência, do próprio Goethe, embora parcialmente derivado de Aristóteles e Leibniz, que diz que a natureza não poderia desperdiçar uma força tão grande quanto a de um espírito sábio e laborioso, e que esta força não poderia ser meramente interrompida com a morte do corpo, mas deveria se conservar, de alguma forma. Imortalidade sim, porque o espírito não é uma ideia, ele é a fonte ativa do ser. Não é uma representação, mas um ente criador, a quem a morte não se aplica. Quanto às duas últimas convêm lembrar a carta à Muller de 26 de Janeiro de 1815: “Eu sequer saberia participar de uma bem-aventurança que não me impusesse novas dificuldades a serem superadas.”³⁸⁶

Também existem argumentos exóticos, como o naturalista, de Hume, para o qual a morte produz em nós um medo tão universal, que só pode corresponder a um fenômeno real. Por outro lado, ela desperta em nós um horror e uma revolta tão grandes, que não poderiam existir em nós se a totalidade de nosso ser seguisse as mesmas regras que a da parte que morre (material). A natureza não pode ter criado um instinto que contrarie tão fortemente suas próprias leis.³⁸⁷

Esta questão psicológico-naturalista estava entre as mais importantes para Goethe, que a expõe no Fausto:

Duas almas habitam em meu peito;

³⁸⁴ Paul HAZARD. *La crise de la conscience européenne*. Pg. 385.: “A substância simples/fundamental é a mônada, verdadeiro átomo da natureza, elemento das coisas. Aquilo em que reside a façanha de Leibniz ao expor as propriedades de sua mônada, e que sustenta a explicação primeira da física atribuindo-a à metafísica, é a defesa, a salvaguarda de uma força psíquica individual; tanto que Espinosa procede à redução do particular ao universal, enquanto Leibniz estipula um acordo entre o universal apresentado de forma tal que o particular não perca suas prerrogativas. A mônada não pode ser alterada ou modificada de fora, por qualquer outra criatura; ela não dispõe de meios pelos quais algo possa entrar ou sair dela. A mônada reporta às suas vizinhas suas qualidades específicas, pois que jamais existem na natureza dois seres idênticos. A mônada está sujeita à mudança, como todo o criado, mas isto depende de um princípio interno e não lhe vem do exterior.”

³⁸⁵ Na citação do fragmento *Über die Notwendigkeit von Hypothesen*, no primeiro tópico deste capítulo, observa-se a relevância que Goethe dá a imortalidade como fonte de sentido para a vida.

³⁸⁶ Heinrich SCHOLZ. *Goethes Stellung zur Unsterblichkeitsfrage*. Pg. 33.

³⁸⁷ David HUME. *Essays and Treatises on Several Subjects: Morals, Political and Literary*. Pg. 247.

E cada qual quer da outra separar-se
 Uma com órgãos se aferra,
 Amorosa e ardente ao mundo físico;
 Outra quer erguer-se violentamente do pó
 E aspira à sua excelsa origem nas alturas.³⁸⁸

Um dualismo grosseiro poderia interpretar esta passagem no antigo sentido teológico de oposição completa entre matéria e espírito, mas no monismo complexo de Goethe, a distinção entre espírito e matéria, embora visceral, é uma distinção de grau, não de essência. A constituição complexa da alma sofre do típico processo de polaridade, e é ela mesma mundana e celeste, pelo que se faz necessário equilibrar o movimento dos opostos. Uma parte almeja a terra, o solo do qual se ergueu a alma, parcialmente material, outra parte almeja a vida espiritual, pois contém um impulso divino. As referências a uma subjetividade que respeite a uma ordem de causalidade distinta da mecânica, que contêm em si duas origens, a que “quer permanecer aferrada a terra” e a que “almeja elevar-se aos céus”, subsistem numa instância secundária, no plano da relação entre elementos e indivíduos que, na instância primária e geral é sempre uma, indivisível e eterna Natureza.

Em todo caso, segundo o pragmatismo filosófico de Goethe, este conflito psicológico não deveria ser investigado teoricamente, mas cientificamente, e a única forma de acessar o nosso caráter atual é pela observação de nossa ação (incluindo a mental). O conteúdo volitivo, o pensamento, a ação concreta, todos revelam de maneira empírica os tipos e intensidades das tendências de caráter, bem como de competência. É na prática que Wilhelm descobre que não pode ser o artista que sempre sonhou, que Fausto, o filho pródigo, descobre que o seu desejo de domínio e prazer não o levariam a lugar algum, e através do arrependimento e da frustração, do êxito e da superação de si e das circunstâncias, os indivíduos conhecem-se, lenta e progressivamente, medem as suas forças e as retemperam no retraimento meditativo, para novos assaltos ao mundo, em sístole e diástole. Nas máximas, Goethe ensina: “Como pode-se conhecer a si mesmo? Nunca pela observação, mas sim pela ação. Tenta cumprir teus deveres, e saberás de pronto, o que está em ti.”³⁸⁹ E a esta segue-se imediatamente outra complementar: “Mas o que é o teu dever? As exigências dos dias.”³⁹⁰

³⁸⁸ J. W. GOETHE. *Faust*, Pg. 165.: “Zwei Seelen wohnen, ach! In meiner Brust,/ Die eine will sich von der andern trennen; Die eine halt, in derber Liebeslust,/ Sich an die Welt mit klammernden Organen;/ Die andere hebt gewaltsam sich vom Dust/ Zu den Gefilden hoher Ahnen.”

³⁸⁹ J. W. GOETHE. *Maximen und Reflexionen*, n. 442. Pg. 93.

³⁹⁰Ibid. n. 443. Pg. 93.

A estes argumentos, Goethe combinava sua concepção constantemente revisada de entelúquia ou mônada, termos pelos quais ele se referia à parte imortal da individualidade. O gosto pela palavra entelúquia vem da anuência com a definição aristotélica de que faz parte do ser aspirar por atingir e realizar um fim interno, ao passo que a influência da monadologia salta aos olhos em todos os comentários sobre o assunto, como na ocasião do enterro de Wieland (20 de Janeiro de 1813), e das posteriores conversas registradas por Falk:

Aquilo que sucede quanto à permanência pessoal de nossa alma após a morte, disto também me ocupei ao meu modo: ela não está de modo algum em confronto com o que eu observei por longos anos nas propriedades do mundo e da natureza; muito ao contrário, ela toma forças destas leis. Não pode nunca e em nenhuma circunstância na natureza cogitar-se da dissolução das mais elevadas forças da alma... A aniquilação é impensável; mas quanto a associação e submissão à uma mônada mais forte e impiedosa, eis um perigo a se pensar; e o medo que disto advém é algo que através dos meus estudos naturais não pude superar completamente.³⁹¹

Pesava igualmente sobre os pensadores alemães a opinião de Espinosa sobre a imortalidade da alma. Além da conhecida definição da *Ética* a respeito da eternidade do princípio intelectual, o que muitos entenderam em contrário à ideia de imortalidade, uma extensa entrevista concedida ao barão Tschirnhaus demonstra a convicção de Espinosa na imortalidade e na transmigração. Espinosa havia pedido segredo a Tschirnhaus, temeroso de que o seu já grande número de adversários e perseguidores pudesse crescer com estas confissões, mas o barão trouxe todos os detalhes justamente a Leibniz, que os conservou por escrito:

Ele (Espinosa) afirma ter demonstrado uma série de coisas a respeito de Deus... E o homem é livre na medida em que nada exterior o determine, mas como isso nunca é o caso, ele não é livre... embora participe mais da liberdade (de Deus) do que os corpos. Ele acha que após a morte esqueceremos a maioria das coisas, exceto aquelas que aprendemos por um conhecimento que ele chama intuitivo... Ele acredita numa espécie de transmigração pitagórica, quer dizer, que as mentes migram de corpo em corpo. E ele acredita que Cristo é o maior dos filósofos.³⁹²

³⁹¹ Heinrich SCHOLZ. *Goethes Stellung zur Unsterblichkeitsfrage*. Pg. 21.

³⁹² Don GARRET. *The Cambridge Companion to Spinoza*. Pg. 46.

Estas atordoantes revelações que tanto ferem o conhecimento vulgar do pensamento de Espinosa ajudam a explicar o de seus seguidores, quase sempre também acusados de ateísmo, mas que defendem, como Lessing e Goethe, apenas uma versão heterodoxa dos conceitos de Deus, imortalidade e salvação.

E Goethe acreditava numa hierarquia de mônadas fortemente influenciada pelos escritos de Lessing:

Eu admito diferentes classes e gradações do constituinte último e primitivo de cada ser, ponto de partida de todo fenômeno natural, e que eu prefiro chamar de almas, pois que a animação do todo parte deles, ou ainda melhor, Mônadas – retenhamos bem esta expressão leibniziana... Agora, algumas destas Mônadas ou pontos de partida, como nos mostra a experiência, são tão pequenas e simplórias, que quando muito mostram-se apropriadas aos serviços e existências mais ínfimos; enquanto outras são mesmo fortes e violentas. Estas últimas garantem que tudo ao seu redor, no círculo de seu contato e domínio, se transforme num corpo, numa planta, num animal, ou nos níveis maiores, numa estrela. Elas assim operam longamente até que o pequeno ou grande mundo, em que consiste sua intenção espiritual, também se corporifique externamente. Somente a estas eu chamaria de almas... aliás as inferiores pertencem às superiores, justamente porque têm de obedecer, não porque nisso tenham qualquer prazer.³⁹³

Esta hierarquia, por outro lado, deveria manter uma progressão natural, pois separá-la desta ordem seria, isto sim, condenar qualquer noção de imortalidade à cega crença, e um retorno à teologia dualista. Tal progressão unifica numa corrente as categorias das almas, no seguinte sentido:

O momento da morte, que também se pode corretamente chamar de dissolução, é aquele em que a mônada regente libera de seu leal serviço todas aquelas que até então estiveram sob sua direção... Cada mônada é, no entanto, tão inesgotável, que não pode perder ou estancar a sua dinamicidade própria no momento da dissolução. Deve antes prosseguir num piscar de olhos. Elas apenas se separam de antigas relações, e assumem novas no lugar. Desta troca sucede que, conforme a força da intenção, conserva-se aquilo que esta ou aquela mônada já continha em si. A mônada de uma alma humana instruída, e a de um castor, pássaro ou peixe, possuem uma brutal distinção entre si. E assim retornamos àquela escala das almas, que somos compungidos a adotar, se quisermos esclarecer qualquer que seja dos fenômenos da natureza...

³⁹³ Heinrich SCHOLZ. *Goethes Stellung zur Unsterblichkeitsfrage*. Pg. 21.

O quanto de nossa personalidade é capaz de perdurar... é algo que devemos deixar somente com Deus. A intenção de uma mônada universal pode e irá extrair algo de seu obscuro seio de lembranças, que parecerão proverbiais e que são realmente reminiscências de memórias transviadas; absolutamente não é pelo seco esforço, mas por um embotado relâmpago de lembrança que o gênio descobre a tábua de leis da formação do cosmos, pois que ele já esteve diante de sua constituição original. Seria providencial mensurar tais lampejos dos espíritos superiores, ou estabelecer-se em que grau eles podem reter esta iluminação.³⁹⁴

A presença desta reminiscência do espírito, que Goethe encontrou e validou na Cabala, no neoplatonismo e em Swedenborg, ajuda-nos a definir cada vez mais precisamente os contornos do credo goetheano, ao qual ele atribuía sempre uma correlação imediata com a sua pesquisa natural. Não resta dúvida de que a escala ascensional neoplatônica ressurge sob linguagem leibniziana. De acordo com Korff esta é uma prerrogativa original do “idealismo natural”:

A crença na imortalidade para o idealismo natural tinha duas formas: Para as almas incompletas um eterno retorno ao mesmo nível de vida, para as almas completas uma ascensão para um nível superior... Tanto quanto haja uma corporificação a mônada, ou seja, sua união orgânica com outras, assim também deve haver uma recorporificação após a destruição deste corpo. E esta é a concepção de Goethe... A alma faz para si um novo corpo, a morte é para ela uma outra mudança de forma, a passagem para uma nova vida _ mas esta vida corresponde ainda ao mesmo nível de vida, não se trata de um nascimento superior, mas de um renascimento.³⁹⁵

Mais do que mera metempsicose, no sentido puramente pagão, esta é uma condição estendida de perfectibilidade. Quem melhor destacou a diferença entre este modelo de paligenesia e o das religiões antigas, foi Heinrich von Schubert, a quem Madame de Staël considera o supra-sumo da religião romântica, que ela aprendeu a admirar em contato com Goethe e Schiller durante o seu exílio. Assim escreve a filósofa e literata:

Para ele (Schubert) os indianos teriam uma noção descendente de metempsicose, ou seja, uma que condena a alma humana a passar para os animais e plantas, para punir-lhe pelo mau uso da vida. Só dificilmente pode-se imaginar um sistema de uma tristeza mais profunda que esta, e as obras indianas se reservam esta dolorosa empreitada... o sistema de Schubert é muito mais consolador, onde se representa a

³⁹⁴ Idem.

³⁹⁵ H. A. KORFF. *Geist der Goethezeit*. Vol. 2. Pg. 68.

natureza como uma metempsicose ascendente, na qual, após adentrar-se na existência humana, o princípio vital promove-se continuamente, avançando de degrau em degrau, rumo ao aperfeiçoamento mais completo. Schubert crê assim que na passagem das épocas o homem dota-se de um sentimento mais vivo e delicado dos fenômenos existentes, desvendando por estas impressões os segredos mais íntimos da natureza... é assim que a imaginação do mundo antigo pôde renascer como uma fênix, extirpadas as cinzas de seus erros.³⁹⁶

Na terminologia de Staël esta é a conclusão filosófica do “entusiasmo” alemão, sob o qual ela enquadra tanto o *Sturm und Drang*, quanto a mística anterior, de onde se obtém o significado exato das palavras de Goethe quanto ao “avanço do espírito numa linha espiral”.³⁹⁷

Ainda segundo a autora, esta poderosa visão de mundo foi responsável pelas maiores mudanças do paradigma científico, pois foi no espírito do imanentismo e do espiritualismo românticos, que Brown descobriu o movimento intrínseco das moléculas, e atribuiu-o ao princípio vital. Que Saint-Hilaire, discípulo de Goethe, elaborou a primeira noção consistente de metamorfose das formas biológicas a partir de um impulso ideal intrínseco a cada espécie. Este mesmo princípio vital constituiu para muitos estudiosos um intermediário entre espírito e matéria. Também conforme a teoria do “magnetismo animal” atestou-se que o pensamento e a vontade humana podem exercer poder sobre a matéria, inclusive à distância, sem qualquer agente material intermediário. Tais concepções fizeram da ciência do início do século XIX uma ciência romântica.³⁹⁸ Nas palavras da filósofa de Coppet: “Os mistérios de Elêusis, o culto dos egípcios, o sistema das emanções entre os indianos, a adoração dos elementos e do sol entre os persas, a harmonia dos números, que funda a doutrina de Pitágoras, são traços de uma atração singular que reúne o homem ao universo.”³⁹⁹

Na opinião de Staël, confessadamente rendida ao romantismo alemão, esta filosofia da perfectibilidade humana, da crença mística de que a vontade é uma força concreta da natureza, capaz de alterar o mundo, e da religião que harmoniza o homem ao Criador, produziu neste país uma elite empreendedora e corajosa. Há, segundo ela, certos feitos que simplesmente não podem ser empreendidos pelo interesse pessoal. Feitos que exigem sacrifício, dedicação heróica, além das forças produzidas pelo lucro ou prazer. Ora, o homem

³⁹⁶ Madame de STAËL. *De l'Allemagne*. Vol.2. Pg. 294.

³⁹⁷ Op.cit.

³⁹⁸ Madame de STAËL. *De l'Allemagne*. Vol.2. Pg. 170-171.

³⁹⁹ Ibid. Pg. 172.

que busca vantagens, prazer e segurança, não abrirá, justamente, mão de benesses sociais, conforto e poder em prol de uma grande ideia, de um grande sentimento. O homem hedonista não se lançará numa empreitada onde um bem ou beleza ideais estejam acima do agrado e da conveniência práticos. Por isso a nação idealista é maior do que a pragmática. Por isso a tocha da civilização repousa nas mãos daquelas nações que, em sua época, sabem elevar-se acima das tarefas de manutenção do corpo e se lançam à realização de ideias.⁴⁰⁰

E se há uma prova desta índole heróica é o fato de os próprios alemães denominarem a sua nova espiritualidade como entusiasmo (*schwärmerei*), movimento religioso caracterizado pelo sensualismo místico, totalmente oposto ao sensualismo materialista. Por este movimento, a Alemanha se habituou a *sentir* o divino. Aqui a autora é, apesar de sua inclinação pessoal, cuidadosa: “A natureza religiosa dos germânicos os dispõe tanto ao entusiasmo produtivo quanto ao fanatismo destrutivo. Analogamente, o cinismo latino nos dispõe tanto à melancolia e a malícia quanto à elegância intelectual.”⁴⁰¹ Mas daí em diante a crítica dá lugar a apologia: “A maioria dos escritores alemães refere-se a um sentimento do infinito, que produz o entusiasmo ou êxtase. Todos os sacrifícios pessoais são incentivados em troca do sentimento do infinito.”⁴⁰²

A doutrina mística se passa por severa porque comanda o desapego do eu, o que se mostra com razão muito difícil: mas esta é na verdade a fé mais doce de todas. Ela dita: faça da necessidade uma virtude. Tal pensamento deixa ao cargo da Providência o governo do mundo e traz consigo uma consolação íntima... que mal pode advir de uma crença que reúne a calma do estoicismo ao sentimento cristão? Esta mesma calma quanto aos eventos inevitáveis não se aplica aos defeitos do próprio homem, pois nada há de mais contrário ao espírito do Evangelho do que esta maneira de interpretar a submissão à vontade de Deus... Enquanto a religião oficial é um comando, a religião mística é o cultivo de um apelo natural do coração.⁴⁰³

Conclui então a filósofa que nutria entre as suas maiores aspirações ver transplantada esta semente para a França: “Por meio do entusiasmo, tudo toma uma proporção bela e elevada. O entusiasmo é tolerante, não porque seja indiferente, mas porque nos faz sentir a beleza de todas as coisas. A sociedade desenvolve a civilização, mas é só a contemplação do divino que produz o gênio.”⁴⁰⁴ É de se perguntar até que ponto a divulgação do germanismo

⁴⁰⁰ Ibid. Pg. 183-190.

⁴⁰¹ Ibid. Pg. 237.

⁴⁰² Ibid. Pg. 238-239.

⁴⁰³ Ibid. Pg. 268.

⁴⁰⁴ Ibid. Pg. 306.

por Staël não colaborou para o posterior surto de reencarnacionismo entre os primeiros socialistas românticos (Fourier, Lammenais, Reynaud), os espíritas e os teósofos franceses.⁴⁰⁵

Ainda que se pudesse propor um caráter meramente substancialista para a crença de Goethe na reencarnação, na forma de uma abstração filosófica, os seus poemas e cartas o invalidam, denotando fortíssima conotação pessoal, como no espantoso poema em que ele confessa sua afinidade com Frau von Stein:

Diga, o que é que o destino nos prepara?
 Diga, como isso nos une tão puramente?
 Ah, tu foste em tempos já vividos
 Minha irmã ou minha esposa.⁴⁰⁶

Que seria a mônada mais poderosa, senão uma simples mônada em que aquele impulso interno incondicionado habituou-se a expressar-se de maneira positiva e voluntária? Na dialética entre a função passiva do espírito humano, aquela que está condicionada pelas leis da mecânica que se impõem ao corpo, da sociedade sobre os costumes, e aquela outra parte que é capaz de usar o patrimônio mais elevado do espírito na deliberação racional e no sentimento destituído de egoísmo consiste todo o autoconhecimento.

A relevância da imortalidade para uma metafísica libertária e voluntarista é a de esclarecer como, partindo-se de princípios que não podem ser variáveis por natureza, surgem indivíduos excepcionais, gênios e santos, entre a multidão. Numa teologia dualista poder-se-ia objetar que as almas são criadas com distintos graus de perfeição (apesar do argumento de Pelágio), e a mesma aleatoriedade está presente no materialismo ou em modelos metafísicos onde a ideia de indivíduo é epifenomenal (como em Schopenhauer), mas numa metafísica onde o indivíduo é entidade *concreta e natural*, qualquer disparidade de grau é tão impossível quanto seria uma disparidade entre as cargas de distintos elétrons. Nesta perspectiva, a saber, a *única* onde o naturalismo pode efetivamente associar-se a uma metafísica, a gradação de perfeição entre os sujeitos só pode ser admitida como gradação de maturidade espiritual adquirida, o que se representa pela metempsicose evolutiva, onde cada sujeito expressa a potência intelecto-moral correspondente ao crescimento já experimentado. Assim, a partir dos simples princípios monádicos (concordando com o naturalismo), pode-se, por acréscimo da variável temporal, elaborar a diferenciação marcante entre uma e outra alma.

⁴⁰⁵ Há algumas poucas referências a isto em Lynn L. SHARP. *Secular Spirituality: Reincarnation and Spiritism in Nineteenth-century France*. Pg. 6-9.

⁴⁰⁶ J. W. GOETHE. *Gedichte*. Pg. 206. "Sag, was will das Schicksal uns bereiten?/ Sag, wie band e uns so rein genau?/ Ach, du warst im abgelebten Zeiten/ Meine Schwester oder meine Frau."

Franz Koch defendeu que esta relação entre livre-arbítrio expandido pela reencarnação e monismo, com todas as suas sutis consequências de contradição orgânica no caminho ascensional de perfectibilidade, e que é a base da doutrina de Herder e Goethe, teria sido herdada de Plotino, onde todos estes elementos já existiam praticamente da mesma forma, tendo sido apenas modernizados. Para Koch, o mais importante é que este dinamismo orgânico entre uma unidade espinosana e uma individualidade leibniziana, ambos presentes em Plotino, conduz inevitavelmente à concepção panenteísta. Em suas palavras: “É correto definir a filosofia de Plotino como panenteísta, em consideração à relação de entrelaçamento entre imanência e transcendência.”⁴⁰⁷ Disto trataremos especificamente mais tarde.

Ao mesmo tempo, ressalta Koch, a semelhança de Goethe com os neoplatônicos (não só Plotino, mas também vários renascentistas), sofre uma ruptura em relação à contemplação quietista do Uno. Neste sentido, a harmonia monista de Goethe é marcada pela atividade febril de Böhme.⁴⁰⁸

Por fim, é extremamente pertinente insistir na diferença entre esta hierarquia que tem na ação o seu ponto mais alto, e as noções intelectualista ou romântica. A rigor, razão e sentimento são atos do espírito, que só segundo a sua “produtividade” pode ser corretamente medido. Isto está evidente na ascensão de Fausto aos céus, quando ele se depara com uma escada quase idêntica à de Dante. No quarto céu aparecem-lhe os teólogos: Santo Tomás de Aquino (*Doctor Angelicus*) e São Boaventura (*Doctor Seraphicus*), representando também a filosofia; mais acima, no “sétimo céu” é a vez dos ascetas contemplativos, os místicos, São Pedro Damiano (*Petrus Peccator*) e São Bento; no “oitavo céu” intervêm os apóstolos São Pedro, São Tiago e São João Evangelista, importantes pelos resultados práticos de seu papel de divulgadores; no décimo, finalmente, surge São Bernardo (*Doctor Melifluus*) célebre por sua devoção a Maria, e por fim os místicos apelativos: *Pater Ecstaticus* (cognome de Santo Antônio), *Pater Profundus* (São Bernardo de Clairvaux), *Pater Seraphicus* (São Francisco de Assis) e *Doctor Marianus* (o mesmo São Bernardo, devoto excelso da virgem), todos eles obviamente alçados ao degrau máximo em vista de sua ênfase na ação. São os santos da caridade e da reforma comportamental.⁴⁰⁹

Além de sua significação filosófica, naturalista e teológica, contribuindo para a cimentação tão improvável quanto difícil destas variantes, os argumentos em favor da imortalidade também nos oferecem a chave de leitura correta para as múltiplas referências à

⁴⁰⁷ Franz KOCH. *Goethe und Plotin*. Pg. 12.

⁴⁰⁸ Ibid. Pg. 59.

⁴⁰⁹ Haroldo de CAMPOS. *Deus e o diabo no Fausto de Goethe*.Pg. 156.

imortalidade, à gradação empiricamente evidente entre os indivíduos, e a diversas questões psicológicas e morais dela decorrentes, o que de outra forma seria e foi persistentemente confundido como licença poética, num autor para quem a poesia e a literatura eram revelações do real, tanto quanto a ciência.

Assim como a negatividade teórica remove os limites da interminável reconstrução de parâmetros e referenciais, a imortalidade, em sentido forte, expurga o fantasma da infinitude existencial, deixando a mente que nela crê entregue exclusivamente à própria liberdade, sem constrangimentos físicos, intelectuais e, sobretudo, existenciais, para seguir adiante. Porque, afinal, o projeto de construção do sujeito é tarefa tão árdua, de tão longo prazo e, ao mesmo tempo, tão forte, inescapável e inadiavelmente se impõe, que o seu empreendimento só acena favoravelmente se desde o princípio se puder dizer: “Onde está, ó morte, a tua vitória? Onde está, ó morte, o teu aguilhão?”⁴¹⁰

4. O “Panenteísmo” como último avanço teológico na síntese entre a metafísica dialética evolutiva e o naturalismo.

Até aqui a temática religiosa manteve-se nas entrelinhas da visão de mundo geral de Goethe. Vimos como o seu peculiar naturalismo permite-se conciliar com uma metafísica evolucionista, de modo que a progressão das mônadas faz brotar o espírito de uma natureza desde o princípio espiritualizada, justificando assim a possibilidade concreta de conhecimento, já que o espírito-natureza guarda em si total correspondência com a natureza-espírito de onde emergiu. Não é difícil constatar que este modelo corresponde a alguma espécie de monismo qualificado, e o meu trabalho intitulado *A Religião de Goethe* foi quase exclusivamente dedicado a classificá-lo como panenteísta. Para que o presente esforço não se restrinja a uma extensão ou continuação daquele, propomo-nos a estudar mais detidamente a noção e as implicações mais recentes do termo panenteísmo, buscando duplamente apontar a exatidão com que os termos mais contemporâneos se encaixam ao discurso de Goethe, e explorar mais amplamente as implicações desta que pode ser a (re)invenção teológica mais significativa da nossa era.

De partida, portanto, queremos salientar o tipo e as condições em que apresenta o panenteísmo aqui proposto. Por força de sua natureza agregadora, ao panenteísmo coube o desafio imenso de estabelecer a visão de mundo teológica compatível com a modernidade

⁴¹⁰ I CORÍNTIOS. 15: 55.

científica, com todos os meandros da filosofia contemporânea, tais quais: a fenomenologia, o existencialismo, a teologia do progresso, o liberalismo e o pluralismo epistemológico; bem como a própria necessidade de uma teologia mais existencial e libertária, passando desde a sua mais perfeita formulação por Charles Hartsthorne à condição de elemento incontornável da teologia e da filosofia da religião do último meio século. Por isto faz-se talvez necessária uma crítica e delimitação do panenteísmo, antes que o seu mais amplo emprego transmita a falsa impressão de que coadunamos sem ressalvas com o modelo “da moda”.

Niels Henrik Gregersen em seu artigo intitulado *Três variedades de Panenteísmo*, apresenta-nos a mais sintética e precisa definição do termo, articulada em duas instâncias:

- 1- Deus contém o mundo, embora continue sendo mais que o mundo. De acordo com isto, o mundo está (em certo sentido) “em Deus”.
- 2- Enquanto contido “em Deus”, o mundo não só deriva sua existência de Deus, mas também retorna a Ele, mesmo preservando a característica de ser criatura. Desta forma, a relação entre Deus e o mundo é (em certo sentido) bilateral.

Claro, continua Gregersen, que a parte controversa desta formulação é o valor exato da sentença “em certo sentido”.⁴¹¹ Esta ambiguidade abre espaço para a manutenção de alguns dos velhos modelos teológicos, bem como de suas contradições e especificidades inconciliáveis. Resumidamente um modelo panenteísta pode ser dipolar, quando Deus e mundo se completam reciprocamente e Deus se realiza temporalmente, ou qualificado, quando Deus é completo sem o mundo, e o deriva de sua própria essência em sentido criativo e amoroso. Estes modelos possuem ainda muitas subdivisões, de vez que os conflitos de escolas teológicas persistem com o emprego do panenteísmo, além de sua vagueza original quanto à definição exata de que modo ou em que sentido Deus contém o mundo e tem com ele um relacionamento.

Também há controvérsia quanto ao momento histórico e a égide filosófica responsáveis pela criação do panenteísmo, conforme vimos superficialmente ao final do primeiro capítulo desta tese. Enquanto para John Cooper ele é perene, remontando a Platão, Trimegisto e aos Vedas, e experimentando refinamento conceitual constante, a maioria dos autores defende a ideia de uma revolução provocada pelo Idealismo alemão, e sintetizada no neologismo de Karl Friedrich Krause, no início do século XIX, a partir de quando o conceito

⁴¹¹ Niels H. GREGERSEN. Three Varieties of Panenteism. In: *In Whom We Live and Move and Have Our Being*. Ed. Philip CLAYTON & Arthur PEACOCKE. Pg. 22.

passaria a viger, derivando depois versões processualistas (Whitehead, Hartsthorne), soteriológicas e idealistas. Estes são os problemas mais patentes, além, naturalmente, das críticas de conteúdo teísta, embora estas venham diminuindo rapidamente, na medida em que os teólogos se convencem cada vez mais de que o panenteísmo não ameaça as características distintivas do teísmo, antes conjugando-as a um monismo muito similar, mas não equivalente ao do panteísmo.

Em sentido filosófico o panenteísmo está ligado à metafísica da subjetividade, e mais especificamente à necessidade, já abordada, de conciliar a intuição de sujeito transcendental à de “um outro sujeito transcendental”, que vem a ser Deus, e que segundo Kant estaria necessariamente além do conhecimento possível. O problema é que já com Kant este “outro” transcendental precisa ser postulado, seja pela metafísica, seja em sentido prático, e até na ciência, mesmo que só hipoteticamente (como discutimos no começo deste capítulo). Segundo John Cooper, o panenteísmo moderno surge da solução fichteana deste problema, já que este último reconcilia fenômeno e númeno na forma metafísica de um sujeito finito dentro de um Sujeito Infinito.⁴¹² Na sequência Cooper expõe parte da metafísica de Schelling, semelhantemente ao que fizemos na terceira parte deste capítulo, e conclui que ela é tão-somente uma forma moderna da teologia de Böhme,⁴¹³ no que é seguido por Hegel. Esta percepção só se intensificou com o darwin-spencerianismo e um romantismo tardio a ele associado, a partir do que a ideia de um universo em desenvolvimento espiritual parecia, cada vez mais, ter suporte científico.

Além de estar inserido no contexto do desenvolvimento do panenteísmo, Goethe deixava claro que: “Os mistérios, particularmente os dogmas da religião cristã, se identificam com objetos da mais profunda filosofia, e é apenas uma roupagem mais positiva, que distingue esta daquela. Por isto denomina-se frequentemente, conforme o ponto de partida adotado, a teologia como metafísica confusa, ou a metafísica como uma teologia platônica confusa.”⁴¹⁴ Damos ênfase especial ao fato de que o poeta começa comparando a filosofia ao cristianismo, e termina por substituir este último pela teologia platônica, o que é muito revelador acerca de sua concepção teológica.

Diante da moderna compreensão científica o panenteísmo e as suas formas filosóficas correspondentes não estão menos em voga do que no terreno puramente abstrato da filosofia mais especulativa. Para Paul Davies, astrofísico do observatório do Arizona, a ciência do

⁴¹² John COOPER. *Panentheism. The Other God of the Philosophers*. Pg. 92.

⁴¹³ *Ibid.* Pg. 102.

⁴¹⁴ Peter HOFMANN. *Goethes Theologie*. Pg. 374.

século XX deu sucessivos golpes fulminantes no mecanicismo, reabrindo espaço para uma nova teologia. Ele argumenta que três eventos científicos, todos ligados à moderna noção de emergência, foram essenciais a esta mudança.

O primeiro deles seria a teoria da indeterminação física no nível sub-atômico, que basicamente acomodava duas concepções: A de que a indeterminação seria apenas consequência do problema da medição; e a interpretação de Copenhague, segundo a qual a indeterminação seria intrínseca ao fenômeno, na forma de uma espécie de liberdade das “mônadas”. Esta segunda posição tem ganhado a dianteira desde os anos 1980 dentro da física quântica e de partículas.⁴¹⁵

O segundo ponto a favor de um universo emergentista seria a teoria da evolução das espécies que, em sua base molecular, encontra grandes dificuldades para empreender o salto da química à biologia. Em outras palavras, parece haver um lapso insuperável entre a teoria das espécies, desenvolvida por comparação entre seres vivos, e a compreensão contemporânea da química, que não consegue derivar tão facilmente a vida da matéria inanimada. A particularidade dos organismos físicos e as suas regras de evolução e seleção sugerem fortemente um grau de indeterminação e imprevisibilidade permanentes, e esta seria a única forma de retirar o advento do surgimento da vida do obscuro “salto de princípio” entre química e biologia. Em outras palavras, como já vimos, é perfeitamente válida a interpretação de que “Deus faz as coisas fazerem-se a si mesmas.”⁴¹⁶

Por fim, mas não por último, a teoria do caos veio destronar o mecanicismo dos macro-eventos físicos. Ao contrário do que se pensa, a teoria do caos não se baseia na concepção de que eventos muito complexos sejam imprevisíveis, mas de que todos os eventos físicos partem de um sistema imprevisível.⁴¹⁷ Assim, os fenômenos de fácil análise, como a queda de uma pedra ou a dilatação de uma panela, não seriam senão artificialmente previsíveis, pois o seu isolamento do contexto é uma abstração provocada pelo cientista, que recorta um tempo preciso, numa condição controlada. Na natureza, e a longo prazo, uma pedra ou outro corpo de comportamento tido como “clássico”, sofrerá transformações indeterminadas dentro do sistema maior do mundo ou do ambiente em que se encontra.

Em nenhum destes casos é obrigatória a inferência de que este estado de coisas corresponde a um indeterminismo ontológico. Embora esta conclusão seja perfeitamente possível, é igualmente viável assumir que este indeterminismo epistemológico se expresse

⁴¹⁵ Paul DAVIES. Teleology without teleology: Purpose through Emergent Complexity. In: *In Whom We Live and Move and have Our Being*. Ed. Philip CLAYTON & Arthur PEACOCKE. Pg. 98.

⁴¹⁶ Ibid. Pg. 106.

⁴¹⁷ Ibid. Pg. 99.

como mistério “para nós”, enquanto Deus, ou uma instância metafísica qualquer, poderia perfeitamente agir dentro deste espaço de indeterminação da natureza provocando assim um direcionamento dos eventos de maneira inteiramente não intervencionista. A natureza pode nos estar avisando de que partes dela estão abertas à livre escolha, nossa ou divina, e que não é necessário cancelar ou modificar as leis naturais para que haja uma ação da Providência. Isto continua sendo inválido para aqueles eventos clássicos, como a queda de uma pedra ou a fervura da água, mas se todos os eventos sutis e indeterminados, atribuídos a circunstâncias, fenômenos colaterais ou propriedades mais voláteis e imprevisíveis da matéria a nível atômico, se eles puderem ser dirigidos por uma força cósmica, o resultado da cadeia de atividade em nível subterrâneo para nossa observação, mas ainda perfeitamente naturais, pode produzir *incríveis e/ou muito convenientes eventos naturais*, o tempo todo. Com isto temos uma aproximação teórica, partindo não da teologia ou da filosofia, senão da própria ciência, que facilita a conciliação entre a fenomenologia do mundo natural e a lógica própria do Idealismo e do Romantismo.

Ainda segundo Paul Davies, esta aliança entre panenteísmo e naturalismo emergente é idealizada na metáfora do jogo de xadrez. Deus, tendo criado as leis naturais, estabeleceu todas as regras do jogo, de modo que pode prever todos os movimentos possíveis, mas o jogo não é determinado, possui um grau relativamente alto de liberdade e criatividade, de modo que mesmo condicionado a certos tipos de comportamento ainda existe uma quantidade infinita de possibilidades. Além disto, Deus pode jogar com algumas das peças menos importantes, aquelas que geralmente se supõe estarem movendo-se ao acaso, de modo que dentro de suas regras pode ainda agir livremente, de maneira natural e não intervencionista. Se o jogo for muito longo, e muito complexo, como parece ser o universo, os efeitos das pequenas jogadas da Providência, somadas ao condicionamento das regras por ela estabelecidas serão cruciais para o resultado, sem que as pessoas deixem de ser as peças principais, com completa liberdade de ação e responsabilidade. Do ponto de vista humano, as mãos que movem as pequenas peças podem ser invisíveis e o desenho do jogo dado como ocasional, mas a tradição metafísica e religiosa também mostra que não é tão custoso ler nas entrelinhas da natureza uma ação inteligente onipresente.

Russel Stannard, também físico interessado em teologia, sustenta que o panenteísmo é a única formulação religiosa viável diante da teoria do Big Bang.⁴¹⁸ Segundo esta, o universo teria surgido espontaneamente do nada, numa estrutura de espaço-tempo, de modo que não

⁴¹⁸ Russel STANNARD. God in and beyond Space and Time. In: *In Whom We Live and Move and have Our Being*. Ed. Philip CLAYTON & Arthur PEACOCKE. Pg. 117-119.

faz qualquer sentido falar em um espaço ou tempo anterior à criação. Não há “um momento” em que Deus estivesse “em algum lugar”, e subitamente decidisse criar. Do ponto de vista da física, o universo não possui momentos e lugares, mas é um monobloco de espaço-tempo, onde toda a existência está dada (o ser é). Todo “agora” é uma noção psicológica, pois para a natureza só existe uma cadeia de sequência sem prioridades ou valorações. Muito bem, neste universo há pouco espaço para o Deus do senso comum, mas há muito espaço para um panteísmo ou panenteísmo, como o de Einstein, que se declarava espinosano. Se não há sentido em dizer que a existência é criada por Deus, há em dizer, como Goethe, que “a existência é Deus”⁴¹⁹, e que os seus atributos invisíveis podem ser vistos por meio de todas as coisas criadas.

O que há de interessante na pesquisa mais recente sobre o panenteísmo é que ela opera um resgate da especulação mediadora entre ciência, filosofia e religião, de uma maneira sem precedentes desde o Idealismo. Em manuais específicos sobre o panenteísmo, que são muito poucos,⁴²⁰ autores como Goethe e Böhme são citados, deixando claro o reconhecimento da pesquisa atual aos seus predecessores, e reforçando duplamente a conclusão de que nossos autores podem ser enquadrados como panenteístas, e de que seu pensamento possui relevância para este tipo de construção contemporânea.

Na forma goetheana, o *logos* não é verbo ideado ou palavra imperativa, expressão de sabedoria, mas ação, de modo que as definições e adjetivações “Deus é isto; Deus é assim...” não possuem tanto sentido quanto a investigação da natureza, pois só esta última nos diz daquilo que Deus *faz*. O que nos deve interessar é o Deus observável em ato, e não o que ele “é” abstratamente. É pela sua ação universalmente expressa que podemos vislumbrar o seu caráter, o seu “método de trabalho”, e boa parte de sua intenção. A ação divina, aquilo que mais interessa ao próprio Deus, seu ofício, está e sempre esteve diante de nossos olhos: a natureza. E como bem vimos, o mesmo pode ser dito de Böhme.

Aqui começa a esboçar-se o encontro daquela consciência religiosa, que parte necessariamente da finitude humana, com a liberdade individual.⁴²¹ Jörg Dierken, bem como seu mestre Dieter Henrich, defendem ter encontrado esta síntese em Kant, mesmo admitindo que ela só existe como conclusão de uma série muito complexa de revisões do kantismo segundo inovações de Fichte e Hegel, e mesmo assim só conceitualmente. Em nossos autores esta mesma síntese pode ser encontrada, mesmo que não conceitualmente, de maneira muito

⁴¹⁹ Hermann TIMM, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goetheszeit*. Pg. 316.

⁴²⁰ As maiores referências são atualmente as obras de John Cooper, Philip Clayton e Arthur Peacocke, citadas aqui.

⁴²¹ Jörg DIERKEN. *Selbstbewusstsein individueller Freiheit*. Pg. 154

mais natural e bem documentada. Basta que estejamos dispostos a adotar a prerrogativa goetheana de um conhecimento prático-intuitivo, e a experiência da consciência nos guiará por este mesmo caminho.

Interessa saber como se relacionam nesta visão o monismo, o dualismo e os “pan-ísmos”. Primeiramente, convém lembrar que monismo e dualismo são as contraposições básicas entre um mundo único ou dois mundos interagindo. Enquanto o dualismo é invariável, atestando a existência de um princípio material e de um espiritual, onde Deus é uma entidade do lado espiritual do mundo, o monismo apresenta diversas formas, entre as quais: Materialismo, panteísmo e panpsiquismo. No materialismo o mundo é essencialmente matéria, no panteísmo é essencialmente Deus, e em nenhum dos casos a existência individual, incluindo a vida humana, possui muito valor, porque somente o todo interessa e toda particularidade é ilusória. No panpsiquismo há uma tentativa de conciliar panteísmo e materialismo num monismo completo. Assim, Deus geralmente é a matéria prima de tudo, mas individualiza-se em partículas espirituais/materiais que constituirão tudo o que existe. Como toda a matéria é espiritualizada, o surgimento da vida é um processo óbvio e fatal.

A boa notícia a respeito do panenteísmo é que ele contém todas estas variações, incluindo muitas das possíveis combinações entre elas, simplesmente porque os conceitos fundamentais do monismo, do dualismo e de possíveis “elementos” de ligação entre o material e o espiritual estão pressupostos nos fundamentos do panenteísmo. Um mundo contido em Deus tem uma independência maior do que um totalmente identificado com Ele. Esta independência não apenas garante a diferenciação entre criaturas, necessária à valorização da individualidade, como também pode permitir outras diferenciações dentro do mundo, que o monismo não permitiria. O mundo pode ter uma parte espiritual e uma material, como no dualismo, e estas partes podem operar com relativa independência uma da outra, e a parte material pode ser parcialmente espiritualizada, como no panpsiquismo. As divisões e as contradições não são radicais, como no dualismo, mas suspensas em Deus, que contém o mundo e que unifica tudo num monismo complexo.

Não há forma melhor para caracterizar o pensamento de Böhme e Goethe. Ambos acreditam numa matéria espiritualizada e emanada de Deus, e esta característica permite a ligação harmônica e a simpatia da alma com o corpo, além de explicar o surgimento da vida. Também acreditam na imortalidade da alma, e na sua completa independência da matéria, no caso de Goethe ao ponto de isso se caracterizar num processo de transmigração onde a alma ressurge em muitos corpos, conforme visto no anexo sobre a imortalidade. Mas o mais peculiar, nenhum dos autores considera esta importante separação ontológica como uma cisão

dualista. Ao contrário, ambos se consideram monistas e afirmam que nesta concepção toda a natureza possui uma única origem em Deus. Antes do desenvolvimento das teses panenteístas este arranjo era tido simplesmente como ambíguo.

Estamos dispostos a concordar integralmente com a seguinte conclusão dos metafísicos contemporâneos:

Deus está na relação interna entre liberdade e totalidade. Mas exatamente esta dupla pertença não é, enquanto tal, acessível ao indivíduo-humano cuja consciência se limita pelo perspectivismo. Tal é o motivo fundamental da renovada *docta ignorantia*. Ela corresponde à figura da teologia negativa... A velha ontoteologia é conduzida com isso à “pedra de toque” de uma prática de vida formada sobre uma *dialética de fronteira crítica do conhecimento* de liberdade e totalidade. Esta forma negativa atualiza a orientação lógica do roteiro teórico da individualidade no lugar do Absoluto.⁴²²

Nesta lógica tipicamente cristã, Deus é negativizado para que se evite a atestação, logicamente inviável, de que não há um ser definido que se possa conceituar como Deus, mas, como dizem os gênios de Weimar, incorporando o cristianismo místico de Böhme ao panteísmo de Espinosa, Deus está onde *você* está. “*Pánta teia kai antrópina pánta*”; Tudo é divino e, por isso, tudo é humano.⁴²³

Esta é a consciência do mistério da humanização de Deus, da revelação de Cristo como Deus mesmo, não porque ele perdeu sua individualidade, mas porque alcançou a consciência de que Deus é nele.

Estas ideias não tinham boa ressonância na época de Goethe, embora muitos dos grandes pensadores as adotassem percebendo a importância da transformação conceitual que se operava na teologia e na filosofia. Jacobi foi o oponente exemplar do monismo e do spinozismo. Suas críticas a Schelling, sobretudo apontando um spinozismo crasso na *Naturphilosophie*, originaram a resposta de grande indignação por parte deste filósofo, que de modo não velado arrastou outros autores como Goethe para a discussão. Schelling defendeu que a Filosofia da Natureza versa somente sobre a parte física do mundo e, portanto, não resume todo o seu sistema. Assim como Goethe, ele acreditava na necessidade de distintas abordagens para distintos problemas, e o problema da Filosofia da Natureza não era o religioso. Como os ataques persistiram, ele depois escreveu uma consideração sobre o escrito de Jacobi *Sobre as coisas divinas*, e se expressa assim: “Os espíritos preparados não se

⁴²² Jörg DIERKEN. *Selbstbewusstsein individueller Freiheit*. Pg. 43.

⁴²³ H. A. KORFF. *Geist der Goethezeit*. Vol. 1. Pg. 116.

deixam abalar em face de tais ímpetos do coração, os quais opinam (quanto à impossibilidade de um conhecimento acerca das coisas divinas) que *não podemos conceituá-las, nem somos capazes de sabê-las*, estas opiniões só expressam universalmente os limites de um simples *eu*, e seus seguidores são tão poucos quanto indiscutível é a sua verdade.”⁴²⁴

Na sequência Schelling confronta a declaração de Jacobi de que só existem dois sistemas reciprocamente excludentes, naturalismo e teísmo. O filósofo usa aqui termos positivamente panteístas:

Nisto mesmo – nesta suposta impossibilidade de conciliação – consiste a sofrível afirmação de todas estas meias cabeças, porque só assim podem sustentar a sua incompletude. Justamente nisto constitui a decadência do teísmo e a fonte principal do verdadeiro ateísmo. O verdadeiro teísmo não pode ser senão ele mesmo divino, e isto ele não o pode enquanto estiver limitado e diminuído. São as mais tristes doutrinas religiosas estas que prescrevem a Deus o modo exclusivo em que ele pode ser Deus, a saber, somente quando não tiver em si nada de natural.

Ao afirmar uma conexão entre os dois sistemas, estou entendendo o naturalismo não como sistema relacionado à natureza exterior, mas como *o sistema a afirmar uma natureza EM DEUS*. E não seria possível um sistema que não afirmasse a consciência, a inteligência e o livre-arbítrio como radicados em Deus... ao mesmo tempo que o naturalismo é o fundamento, o ponto de partida imprescindível do teísmo... O teísmo (sem o naturalismo) paira no vazio, e não espanta que nem a menor asa do entendimento possa nos levar até ele. O Deus deste teísmo permanece intrinsecamente estéril, não é nada de sólido, determinado, em uma palavra, não é natural.⁴²⁵

Sob esta inspiração Goethe explica a Jacobi suas tendências mitológicas na poesia e panteístas nas ciências, como frutos de uma religião multifocal. A carta de 6 de Janeiro de 1813 diz:

Eu de minha parte, pela multiplicidade de orientações da minha essência, não posso me satisfazer em uma única forma de pensamento; enquanto poeta e artista sou politeísta, já como cientista natural sou panteísta, e um tão convictamente quanto o outro. Se tenho necessidade de um Deus para minha subjetividade, enquanto ser moral, então isso também se providencia. As coisas celestes e terrenas compõem um reino tão vasto, que os órgãos de todos os seres somados não podem senão roçá-las de leve.⁴²⁶

⁴²⁴ Walter JAESCHKE. *Religionsphilosophie und spekulative Theologie: Der Streit um die Göttlichen Dinge. (1799-1812)*. Pg. 256.

⁴²⁵ Walter JAESCHKE. *Religionsphilosophie und spekulative Theologie: Der Streit um die Göttlichen Dinge. (1799-1812)*. Pg. 271-272.

⁴²⁶ *Ibid.* Pg. 325.

Mas como o teólogo insistisse que a concepção de Deus não pode admitir qualquer conotação de mistura com as coisas naturais, Goethe cada vez mais afastou-se dele e de qualquer espécie de sabatina teológica. Em outra carta a Jacobi que nem chegou a ser remetida, o poeta chega ao deboche: “Vocês celebram o casamento, sendo que ninguém viu o noivo.”⁴²⁷ A contradição está justamente em que os teólogos pareciam saber tudo sobre o plano, as ferramentas e as intenções de Deus, ao mesmo tempo em que negavam como herético qualquer conhecimento sobre Ele, necessariamente desligado de qualquer “mundanidade” que nosso intelecto possa abranger.

Este projeto panenteísta que tanta resistência causava entre os defensores da religião dependente das igrejas consistia simplesmente em divinizar o mundo através de um teomorfismo que se opusesse ao antropomorfismo que ele enxergava na prática teológica corrente. Por isso ele entendia que as acusações de heresia a ele dirigidas eram ocasionadas pela estranheza que a piedade religiosa causava em sua época. Muitos anos depois da controvérsia com Jacobi, em dois de Março de 1828, Goethe escreveria ainda sobre isto a Sulpiz-Boisserée: “Pois ele acredita que a natureza oculta a Deus, e crê ser possível enxergar melhor com um olho do que com dois.”⁴²⁸

Como admitir-se que tantos intérpretes o tenham considerado materialista e ateu? Somente a mais parcial das análises o pode fazer, como as que em geral se fazem de seu poema libertário por excelência, o Prometeus. Este poema onde a criatura encontra-se abandonada em suas misérias e labutas, e brada em fúria contra a indiferença de Zeus nas alturas, marcou época e tornou-se a bandeira dos ateus alemães.⁴²⁹ Não passa, no entanto, de uma célula de um grande sistema, sem qualquer sentido se isolado do *Ganimedes*, seu contraponto, e da filosofia que lhe dá o contexto.⁴³⁰

Nos céus está a imagem do Deus projetada pela imaginação. Nenhum socorro virá de fora, e só consigo mesmo pode contar o homem. Nada mais religioso, mais espiritualista. Como em Böhme, não há que se buscar Deus fora, mas dentro do homem. Só o espírito pode buscar em si aquela origem espiritual de tudo, e se este contato direto entre o espírito humano e o espírito do mundo não for realizado, tão menos poderá ele enxergar o espiritual na natureza animal ou inanimada. O Deus que Goethe e Böhme enxergam na natureza eles não o

⁴²⁷ Ibid. Pg. 325.

⁴²⁸ Ibid. Pg. 327.

⁴²⁹ Humberto S. COELHO. *A negatividade religiosa no pensamento de Goethe; e alguns apontamentos de sua relação com a constituição histórica do niilismo.*

⁴³⁰ Os dois poemas estão entre os mais importantes para a compreensão da religião de Goethe. Ver sobre isso minha dissertação de mestrado: *A Religião de Goethe.*

aprenderam da natureza apenas, mas de uma natureza impregnada de espírito, uma evidente interpretação ou visão de mundo espiritualizada.

Helmut Thielicke também reitera que a falta de uma concepção global, que só pode ser a panenteísta, é o desvio da balança que gera todas as falhas de interpretação do pensamento de Goethe.⁴³¹ Ele lembra que Goethe é, enquanto poeta, politeísta. Seu Prometeus não pode ser interpretado do ponto de vista filosófico ou teológico, restringindo-se à esfera da sensibilidade, da sua recepção e participação no imaginário coletivo. A voz da cultura, que Goethe acredita representar, insurge-se contra os deuses antropomórficos, libertando-se deles, e os relega ao desprezo.⁴³² O movimento é sim revolucionário, e provavelmente o orgulho de Goethe tornava o seu impactante poema ainda maior aos seus próprios olhos, como uma radiografia da metamorfose cultural da fase supersticiosa para a emancipação iluminista. Mas ele não pode de modo algum ofuscar as outras esferas de relacionamento do poeta com o divino.

Um outro curtíssimo poema foi considerado o escândalo dos escândalos:

Jesus em silêncio sentia puramente
e pensava somente no Deus único;
Aquele que faz dele mesmo Deus
corrompe a sua própria vontade.⁴³³

A visão de um Cristo humano, que só participe simbolicamente da trindade, remonta à juventude de Goethe, quando ele teve a oportunidade de ler a obra de Gothilf Arnold, *História da Igreja e de suas heresias*. Sem uma leitura deste livro os comentários de Goethe podem gerar distintas interpretações e insolúveis disputas entre elas.

Arnold era adepto da tese valdense, segundo a qual a Igreja corrompeu-se irremediavelmente a partir do pontificado de Silvestre. O cristianismo, entretanto, teria sobrevivido através de transmissão pessoal por pessoas piedosas, geralmente marginais na instituição clerical.⁴³⁴ Mais do que qualquer reformista, Arnold acreditava que a pureza do cristianismo residia na vida e doutrina dos primeiros cristãos, de modo que todos os concílios, dogmas e pais da Igreja estão sob suspeita de desvirtuamento da simplicidade original da mensagem. Embora simpatize com diversos hereges, como Ário, Pelágio e com os movimentos do Donatismo e do Anabatismo, ele está longe de ser, como seus muitos críticos

⁴³¹ Helmut THIELICKE. *Glauben und Denken in der Neuzeit*. Pg. 189.

⁴³² Ibid. Pg. 194.

⁴³³ Peter HOFMANN. *Goethes Theologie*. Pg. 420.

⁴³⁴ Frank Carl ROBERTS. *Gottfried Arnold as a historian of Christianity: A reappraisal of the Unparteiische Kirchen- und Ketzehistorie*. Pg. 107.

o acusam, um entusiasta das heresias. Sua proposta era avaliar cada uma delas segundo seus prós e contras, de modo que ele não concluía nem automaticamente pela ortodoxia, como quase todos os teólogos invariavelmente fazem, nem rebeldemente pela heresia, como lhe parecem fazer os críticos da Igreja. Com isto tornou-se o grande mediador intelectual entre a ortodoxia e as heresias, inspirando inúmeros iluministas a fazer análises imparciais das questões de fé.⁴³⁵

A Goethe agradou sobremaneira a posição liberal e eclética de Arnold, da qual tornou-se um adepto permanente, já que a dúvida sistemática dos dogmas e interpretações ortodoxas do cristianismo permitia-lhe prosseguir com seu projeto de culto privado,⁴³⁶ onde um cristianismo liberto da dogmática da Igreja, ou até convivendo com heresias tais quais o pelagianismo, pudesse se encontrar com o paganismo helênico. E as tentativas de enquadrar sua teologia são invariavelmente frustradas, porque o complexo sistema da natureza em que ele acreditava como pesquisador natural e que o conduzia ao panteísmo, os sentimentos e as forças imagéticas que ele cultuava de modo politeísta e o Deus insondável que ele venerava de modo monoteísta simplesmente não se conciliam de nenhuma forma compreensível. “À questão quanto ao Deus de Goethe ser em alguma medida pessoal deve-se simplesmente responder com rigor que ele não é nem pessoal nem impessoal, nem qualquer outra coisa que se possa medir em padrões humanos, mas que ele é justamente o insondável.”⁴³⁷ A religião de Goethe não consiste em uma crença em “algo“, não tem objeto por assim dizer. Ela é integralmente um culto e um estudo das relações, seja entre homens, entre o homem e o mundo, entre o homem e Deus ou entre os distintos seres do mundo entre si.⁴³⁸ (THIELICKE 1988, p. 172-173)

Antes de abordar o mito de Lúcifer, que é a síntese de toda a cosmovisão teológico-filosófica de nosso autor, é preciso delimitar seu conceito de trindade, em oposição a de Böhme e além desta num sentido mais propriamente teórico, já que em nosso primeiro autor o linguajar místico e o enfoque sobre a percepção empírica da triplicidade da volição não nos permitem maiores refinamentos conceituais. Goethe não admitia nem a menor influência da doutrina da trindade em sua religião. Ele a considerava um mito pobre, incompatível com a riqueza da religião mística contida na doutrina de Jesus. Suas referências à trindade são inteiramente metafísicas, caracterizando forças ou elementos de Deus. O ser humano, todas as criaturas, aliás, reproduzem esta tripartição fenomênica. Seria absurdo atribuir a um homem

⁴³⁵ Ibid, Pg. 174- 180.

⁴³⁶J. W. GOETHE. *Dichtung und Wahrheit*. Pg. 98.

⁴³⁷ Max SEILING. *Goethe und der Materialismus*. Pg. 15.

⁴³⁸ Helmut THIELICKE. *Glauben und Denken in der Neuzeit*. Pg. 172- 173.

um papel concreto nesta fenomenologia. Seria antropomorfismo do processo espiritual por excelência.

As disputas teológicas de Goethe o exauriam, embora ele sempre aparentasse indiferença e superioridade diante dos seus críticos ortodoxos. Com ressentimento ele ironiza a Eckermann em 4 de Janeiro de 1824: “Eu cria em Deus e na natureza, e também na vitória do nobre sobre o vulgar, mas isto jamais foi o bastante para as almas piedosas. Eu também tinha de acreditar que três são um e um são três. Isto, no entanto, contrariava o sentido de verdade na minha alma.”⁴³⁹ Com isto concluímos de maneira irresoluta que a trindade mítica de Goethe não pode admitir a interpretação ortodoxa.

O mito de Lúcifer retorna dos tempos patrísticos com Johann Arndt e Jakob Böhme, até o Paraíso Perdido de John Milton e ao patrono do pietismo, o conde Zinzendorf. Ele nem sempre termina com a vitória da luz e a aniquilação de Lúcifer, mas sim, como no caso do pensamento polar do velho Goethe, representa o conflito permanente de pulsação entre a fonte espiritual e a sombra hipostasiada, num movimento dialético e evolutivo de criação, que toma forças nas experiências de ensimesmação e exteriorização de todos os organismos. Isto, sobretudo, podemos dizer que o poeta absorveu do sapateiro místico. Wynecken escreve sobre Böhme: “O mal se radica, para Böhme, na impiedosa luta pela sobrevivência, na cegueira e autoflagelação da natureza orgânica... enquanto no mundo inorgânico na dureza e no frio isolamento de cada corpo contra os demais; cada pedra, cada metal é em sua indiferença morta um pedaço corporificado de egoísmo e apatia.”⁴⁴⁰

Esta é uma característica recorrente na metafísica alemã. Platônica em sua essência, ela considera o mal como sendo a matéria, e tudo o que compartilha da “indiferença” da matéria inanimada. A apreciação do mal como uma força originada pela necessidade da criação, e a sua utilidade no sistema tanto físico quanto ético do mundo, resume o projeto filosófico do século XIX, e por um motivo óbvio. Sendo oriunda de uma reação ao excessivo otimismo do Iluminismo e do racionalismo oitocentista, “é uma herança medieval, especialmente recebida através do tratamento metafísico e teosófico de Jakob Böhme”.⁴⁴¹ Por outras palavras, este resgate do neoplatonismo é a via de salvação de uma filosofia em mundo protestante, porque o problema do mal precisa ser conciliado com a necessidade racional de explicar o sistema do mundo. O iluminismo agrada ao tecnicismo germânico, mas fere de morte o seu obscuro e vago senso místico.

⁴³⁹ Johan Peter ECKERMANN. *Gespräche mit Goethe*. 04/01/1824.

⁴⁴⁰ Alexandre KOYRÉ. *La Philosophie de Jacob Boehme*. Pg. 29.

⁴⁴¹ Johannes SCHUBERT. *Goethe und Hegel*. Pg. 176.

Não poucos especialistas consideram, como é o caso de Hofmann, que “Com o mito de Lúcifer unem-se concepções cosmogônicas e teogônicas do hermetismo a figuras cristãs em uma Teologia idealista-especulativa.”⁴⁴² É quase unânime a impressão dos historiadores e comentadores de filosofia e teologia deste período que o mito concentra o extrato do Idealismo e do Romantismo alemão no menor espaço possível. Uma análise passo a passo de seus elementos literários e filosóficos encontra-se em nossa já referida dissertação de mestrado sobre *A Religião de Goethe*.

A ele então:

Cada homem tem ao fim sua própria religião; de modo que nada mais natural me ocorria do que eu também poder formar a minha, o que não deixei de fazer com imenso gosto. O novo platonismo jazia em seus fundamentos; o hermético, o místico e o cabalístico deram igualmente sua contribuição, e assim construí para mim um mundo que aparentava ser suficientemente peculiar.

Eu queria conceber uma divindade que a si mesma produzisse por toda a eternidade, e que não se permitisse, no entanto, pensar sem a multiplicidade. Assim precisava ela aparecer sob a forma de um segundo, o qual conhecemos sob o nome de Filho, estes dois deveriam prosseguir no ato de sua realização e se manifestarem novamente num terceiro, o qual seria igualmente atuante, vivo e eterno. Com isso estava o círculo da divindade fechado, e não seria possível acrescentar um outro que lhes fosse completamente igual. Uma vez que, no entanto, o impulso produtivo é irrefreável, houve de produzir-se um quarto, que contém em si a contradição, através da qual este, como ela (a divindade) deveria ser absoluto, ao passo que por ela limitado e nela contido. Este era Lúcifer, o qual a partir de então seria transmitido a toda a força criadora, e do qual todos os seres restantes deveriam surgir...

Quanto mais ele em si mesmo concentrava, mais desventurado se tornava... A partir desta concentração de todo o criado, pois tudo era derivado de Lúcifer e deveria segui-lo, surgiu tudo o que percebemos como matéria, tudo o que concebemos como pesado, sombrio e rígido, mas o qual por sua vez origina-se, se não de maneira imediata, por sua filiação da própria essência da divindade, sendo tão absolutamente poderoso e eterno quanto seu pai (Lúcifer) e avós (as três pessoas da divindade).

Assim que toda a desgraça, se nos é permitido expressar desta forma, procede exclusivamente do direcionamento unilateral em direção a Lúcifer; a tais criaturas falta sem dúvida a melhor parte: pois ela possui tudo o que com a concentração se realiza, mas lhe falta tudo o que somente pela expansão se pode empreender, e assim poderia ter-se esfacelado toda a criação por ininterrupta concentração, aniquilando-se

⁴⁴² Peter HOFMANN. *Goethes Theologie*. Pg. 382.

na companhia de seu pai Lúcifer e abdicando de todas as aspirações à eternidade ao lado da divindade. Esta situação foi avaliada por Elohim (os três elementos divinos), e eles tiveram a opção de esperar por um ãon, até que o campo estivesse novamente livre e o espaço aguardasse deles uma nova criação, ou a de agarrarem-se à presente e trazer o mal à esterilidade através de sua infinitude. Eles optaram pela última alternativa, e num instante suplantaram por sua mera vontade todo o mal...

Eles deram ao ser infinito a faculdade de se expandir... a verdadeira pulsação da vida se formou novamente e o próprio Lúcifer não podia alterar a rota desta influência.⁴⁴³

A primeira característica que salta aos olhos é a estrutura neoplatônica da hipostasiação, traço comum de todas as influências heterodoxas que Goethe e seus contemporâneos trouxeram à tona numa grande síntese. Embora virtualmente eterna, a ideia ganhou forma conceitual com Fílon de Alexandria e Plotino. Ambos os pensadores partiram de um absoluto insondável, que só pode ser identificado pela marca que todas as coisas carregam desta primeira origem. Esta marca genética universal permite reconstruir o processo do desdobramento do ser divino.

A hipóstase de Deus, para Fílon, se dá através das “forças” de Deus, e o seu produto-constitutivo é o Lógos. Lógos é inteiramente espiritual, força criadora e organizadora, mas que já não compartilha com Deus a essência original e misteriosa, sendo, enquanto criatura, componente da comunidade divina. Somente com a matéria sofre a hipostasiação uma ruptura mais significativa em relação à comunidade divina, e elabora-se o mal e toda a contrariedade.⁴⁴⁴ Mas a fórmula de Fílon é só a linha mestra do processo divino, carecendo de esclarecimento quanto aos pontos mais importantes da passagem de uma força para outra e da economia geral delas entre si. Plotino então é o autor icônico na diferenciação entre panteísmo e panenteísmo, já que Fílon não nos deixa material suficiente para uma definição entre eles, e é urgente desfazer o equívoco generalizado de que a sua filosofia consiste num monismo simples. Trata-se claramente de um monismo muito complexificado, de um panteísmo muito dinâmico, para que uma comparação com Espinosa, por exemplo, seja apropriada. No sistema das emanções, não se trata em qualquer momento de uma expansão elástica do ser, mas de uma expansão para outra realidade, hipóstase, embora não se trate nunca de um dualismo. A metáfora apropriada para a emanção de Plotino é a do Sol. O ser original emite seus raios em todas as direções, a luz é o seu patrimônio e a sua criação, não o próprio Sol.⁴⁴⁵ Apesar disto

⁴⁴³J. W. GOETHE. *Dichtung und Wahrheit*. Pg. 99- 101.

⁴⁴⁴Eduard ZELLER. *Die Philosophie der Griechen: in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Vol. 3. Pg. 410- 440.

⁴⁴⁵Ibid. Pg. 550- 561.

este é de todos os sistemas o que mais claramente apela para a noção de unidade em nossa mente. Ao invés de pensar em partes de um mecanismo, pensamos num único fenômeno, onde as diferenciações soam como didáticas e até artificiais. De maneira muito complexa e sutil, diferença e unidade convivem num equilíbrio que as torna indistinguíveis.

Esta fórmula neoplatônica é enquadrada na terminologia teológica, o que foi percebido de maneira impecável por Peter Hofmann:

Para a tradição mística de Böhme, passando por Oetinger, até chegar em Goethe, Deus se completa a si mesmo, como *ens manifestativum sui*, e em verdade a corporeidade é a meta de Sua obra; para Hegel Deus como espírito é essencialmente aquele que é na manifestação de si mesmo e assim faz a realidade como Todo, para o *concretum* de sua autorevelação. A autorevelação de Deus no homem e o devir da autorevelação humana (enquanto natureza consciente de sua própria criação) em Deus, são factualmente inseparáveis...⁴⁴⁶

Obviamente o esquema místico e teosófico da similitude entre micro e macrocosmo estão aqui reproduzidos na comparação entre esta teologia e a estrutura do espírito do Idealismo alemão. Nada mais justo do que enquadrar esta teologia numa terminologia que implica a dialética, coisa que o panteísmo genérico não permite. Ademais, esta paridade perfeita e causal entre o esquema Deus-mundo e o esquema Sujeito-objeto conforme formulados pelo Idealismo, permite um acesso facilitado por analogia de um para outro. Se há dificuldade em compreender que a unidade do mundo em Deus não implica em panteísmo simples, basta-se recorrer à sua parte analógica na consciência, e sabe-se desde seus princípios que a filosofia do espírito não estabelece uma uniformidade inconsequente. Se, por outro lado, houver dificuldade na compreensão da unidade do espírito mesmo consideradas as distinções radicais entre sujeito e objeto, basta-se pensar na unidade absoluta que uma teologia monista exige em tudo derivando de Deus, apesar da mesma dramaticidade nas distinções entre Criador e criatura, harmonia e contraste, unidade e diferença que afloram no trato do problema da consciência.

A definição plana de spinozista causou enorme dano à compreensão geral do pensamento de Goethe, bem como de muitos de seus contemporâneos. Embora ela o defina em linhas gerais, não basta e é francamente errônea quanto a alguns aspectos, todos dos quais já devem estar claros a esta altura. Basta lembrar que a ênfase na ação tem a ver duplamente com Espinosa e Leibniz. No primeiro ressalta-se *actio* como oposto de *passio*, em oposição ao

⁴⁴⁶ Peter HOFMANN. *Goethes Theologie*. Pg. 463.

engano cometido por muitos filósofos de contrapor paixão e apatia. Ainda com relação a Espinosa, a discussão com Jacobi e com os espinosistas amigos de Goethe levantou o problema do conceito de existência em sua relação com a localidade. Deus, concluiria o poeta, não pode existir fora do mundo, porque “fora” é um espaço, e o espaço é uma categoria que se refere ao mundo. Deus só pode existir ou não existir, e se existe, sua existência implica na categoria de localidade. Deus pode ser incompreensível, mas ele precisa “estar” ou “dar-se” de alguma forma para que possa ser-lhe atribuída uma existência. A solução de Goethe é, portanto, a de adotar a tese básica do panteísmo que estabelece uma corporeidade universal para Deus, evitando, no entanto, confundi-lo com o mundo.⁴⁴⁷ A solução de Espinosa, segundo lhe parecia, era a de que Deus *seria* a existência, de modo que a sua participação no conceito de existência é plena, sem estar submetido às suas condições. Falar da existência de algo seria remeter este algo a Deus, e o mesmo não poderia dar-se com o próprio Deus, pois remeter sua existência à qualquer coisa seria substituir sua natureza pela desta coisa. Com isto escapa-se também das críticas ao argumento ontológico, pois não é necessário aplicar predicação de existência a Deus, como a um objeto. Deus permanece incognoscível, e qualquer predicação a ele é simbólica, jamais um conhecimento. Ainda assim, o mundo, tudo o que existe, evoca a presença de Deus.

O ponto em que Goethe não é definitivamente um spinozista é na diluição da existência dos particulares em função da afirmação monista de Deus como realidade exclusiva. Os particulares não são modos da substância una, a não ser por uma condição de unidade metafísica, quase simbólica.⁴⁴⁸ O problema grave que atormenta Goethe em sua concepção da natureza é que aquela noção forte de unidade convive com uma noção igualmente forte de individualidade e liberdade. Discordar de Espinosa quanto a este ponto descaracteriza completamente a classificação como panteísta, e o monismo só sobrevive numa esfera mais alta e superveniente. A independência guardada tanto para Deus, quanto para o homem permite a individualidade de ambos, sem caracterizar separação. O Deus de Espinosa é um organismo único, como a árvore onde a individualidade dos galhos é aparente. O Deus de Goethe é a biosfera repleto de organismos e sistemas conflitantes, em competição e guardando sua individualidade real, mesmo que todos estes indivíduos obedeçam as mesmas leis e remontem ao mesmo caldo primordial que os irmana de modo tão indissolúvel quanto a unidade daquele organismo único de Espinosa.

⁴⁴⁷Wilhelm DILTHEY. *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Pg. 410.

⁴⁴⁸Ibid. Pg. 411.

A concretude da individualidade torna-se ainda mais inevitável quando se adota uma visão evolucionista, em que organismos se metamorfoseiam e pessoas modificam o seu caráter ao longo do tempo. Ao contrário de mudanças mecânicas, transformações orgânicas sugerem uma propriedade individual independente do princípio de causalidade mecânica. É logicamente necessária uma função tética que dê sentido a uma transformação individual, do contrário não pode haver um “arquétipo” regulador para um indivíduo, que precisa ser entendido exclusivamente como efeito colateral e ilusório de fenômenos mecânicos. A passagem do mundo mecânico de Espinosa para o mundo orgânico de Goethe exige a adoção de uma categoria metafísica para o indivíduo orgânico, que o mecanicismo proíbe. Esta categoria Goethe toma de Leibniz:

A partir da exigência formulada por Leibniz de que cada mônada deve seguir suas leis internas e próprias, resulta logicamente a adoção da liberdade individual, para que esta exigência seja satisfeita. Tão primordial quanto a ipseidade e suas determinações intrínsecas é a imposição espontânea de si mesmo. Na reviravolta específica da Era Moderna a *origo* desta liberdade é transposta por Leibniz do império das relações exteriores para a interioridade do Eu “*in interiorem hominem*”⁴⁴⁹

O conflito entre individualidade, com sua função tética, e de indiferença e homogeneidade mecânica, ou por outras palavras o conflito Leibniz-Espinosa, marcam toda a ciência natural, mas é particularmente mais evidente na teologia goetheana. Se aplicarmos a perspicaz analogia de Astrida Tantillo, sugerindo que Deus é *Steigerung* e Lúcifer é *Polaridade*⁴⁵⁰ então o princípio vivente e espiritual de individualidade exerce o papel da força divina na natureza, enquanto o princípio da desagregação, inatividade e isolamento material exerce o papel de contraste e resistência.

Deus põe em todas as suas criaturas uma parcela de vontade e uma parcela de razão. Assim, tudo é pandemônio, pelo aspecto da vontade, e tudo recebe uma “razão seminal” (*lógos spermátikos*).⁴⁵¹ Daí concluíram os primeiros filósofos do cristianismo, aliás muito esquecidos desde a dogmatização da fé cristã, que todo aquele que busca a verdade busca a Deus, e todo aquele que vive da virtude é um seguidor de Cristo, independente de suas crenças.

Dentre os pares de opostos que se harmonizam na filosofia religiosa, como livre-arbítrio e Providência, ou amor e temor, a relação entre a revelação e o ocultamento de Deus é

⁴⁴⁹ Dirk KEMPER. *Ineffabile: Goethe und die Individualitätsproblematik der Moderne*. Pg. 41.

⁴⁵⁰ Astrida O. TANTILLO. *The Will to Create: Goethe's Philosophy of Nature*. Pg. 61.

⁴⁵¹ Etienne GILSON. *A filosofia na Idade Média*. Pg. 5. Obs: Referência a Justino.

a que mais interessa para a definição religiosa do indivíduo. Enquanto os espinosanos combatiam duramente o *Deus absconditus* da teologia fideísta representada por Jacobi, insistindo em que Deus não poderia ocultar-se dos homens, tanto por razões morais quanto metafísicas,⁴⁵² não deixa de ser inapropriado associar a teologia de Goethe a uma revelação imediata, o que também dá margem a interpretações superficiais sobre um panteísmo igualmente homogêneo no seu pensamento. Como bem se observa a partir do mito da teodiceia goetheana, segue-se uma fórmula amplamente repetida na Alemanha de um Deus incognoscível que se revela no seu processo criativo, este sim cognoscível. Segundo a percepção de Wollgast:

A Natureza não é Deus, mas Deus se revela através da natureza... O mundo exterior é inteiramente igual ao interior; pois que o mundo interior se revelou no exterior: nisso se compreende, que o Deus invisível esteja oculto. Não se deve pensar, que Deus esteja ausente em algo qualquer, um lugar ou estado de coisas: Ele preenche tudo, mas em seu princípio, como em meio ao mundo, que é Ele mesmo... A partir da eterna Natureza Deus revelou-se em sua sabedoria.⁴⁵³

É nesta índole que Goethe escreve a célebre carta a Jacobi: “Deus te puniu com a metafísica, e assim cravou-te um dardo na carne, a mim ao contrário abençoou com a física, de modo que eu me beneficiasse com a visão de sua obra... Quando tu dizes: em Deus só se pode crer, eu respondo: Eu o tenho bem diante dos olhos”⁴⁵⁴. Esta defesa da revelação corresponde à parte cognoscível de Deus. Uma outra esfera, no entanto, afirma-se com a mesma força a partir dos elementos imperscrutáveis da vida, de Deus mesmo e das coisas. Numa expressão tão iluminista quanto livre do pensamento de sistema, em conversação com Eckerman a 13 de Outubro de 1825:

Que sabemos nós, com todo o nosso espírito, do ponto a que chegamos até agora? O homem não nasceu para resolver o problema do mundo, mas para procurar dar-se conta da extensão do problema e manter-se, depois, no limite extremo do que pode conceber... Logo que concedemos ao homem a liberdade, acabamos com a onisciência de Deus; e se, por outro lado, Deus não ignora o que farei, não sou livre de fazer coisa diversa da que ele sabe. Cito este dilema apenas como um exemplo do pouco que sabemos, e para mostrar que não é bom tocar nos segredos divinos.

⁴⁵² Esta é a tese geral de Hermann TIMM em *Gott und die Freiheit : Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*.

⁴⁵³ Siegfried WOLLGAST. *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550-1650*. Pg. 699.

⁴⁵⁴ *Ibid.* Pg. 4.

Nestes termos, só devemos exprimir, entre as verdades mais elevadas, aquelas que podem servir ao bem do mundo.⁴⁵⁵

Este lado menos conhecido de Goethe, ausente em seus escritos publicados e revelado ao pé do ouvido dos amigos, é o contrapeso necessário ao fechamento de sua dialética. É neste ponto que ele se diferencia dos adeptos da revelação visível e generalizada como Espinosa, e se aproxima da mística. E graças a esta dinâmica ele pode julgar de outra perspectiva os autores onde a revelação é exclusivamente racionalista, como por exemplo na seguinte crítica: “Kepler disse: ‘Meu maior desejo é perceber interiormente, entre os meus semelhantes, aquele Deus que eu encontro exteriormente por toda a parte.’ O nobre homem não se sentia consciente de que no exato instante de cada olhar, o Deus nele estava exatamente unido ao Deus do Universo.”⁴⁵⁶ Reforçando a diferenciação com Espinosa poderíamos dizer que ao afirmar *Deus sive Natura*, é preciso lembrar não apenas que Deus é *Natura naturans* e *naturata*, mas também que a natureza tem aspectos inconscientes, invisíveis e incompreensíveis, ou por que não demoníacos.

Com a unidade deste monismo comprometida, mesmo que somente a unidade epistêmica, e pela sua acomodação de elementos contrários pertencentes a outras denominações, este pensamento qualifica-se para a ascensão de posto, do panteísmo para o panenteísmo, resistindo aos ataques contra os quais o panteísmo ou outras versões sistemáticas do monismo não tem a menor chance de sobrevivência. O clássico golpe de William James contra os monismos, caracterizando-os pela sua rigidez dogmática de apego a um único princípio, não parece causar o menor dano ao pensamento teológico-filosófico de Goethe, senão reforçá-lo frente aos monismos racionalistas, quiçá os do Idealismo. Como se pode constatar:

Se você consegue adentrar este pensamento (monismo/panteísmo) você encontra a unidade entre homem e homem, Deus e homem, terra e lua... O que pode desiludir este homem? Ele conhece a realidade de todas as coisas a partir de Deus, o centro, a unidade de tudo, a eterna bem-aventurança, eterno conhecimento, eterna existência. Não há mais descontentamento... no centro, na realidade, não há mais porque se lamentar, nada do que se desculpar... A separação não é apenas superada pelo Um, ela é impedida de existir. Não há vários. Não somos partes do Um; ele não tem partes... isso nos transmite uma segurança perfeita. Nós todos temos ouvidos para este tipo de música... a moral pressupõe tal unidade, e o sentimento de amor é o germen místico

⁴⁵⁵ Johan Peter ECKERMANN. *Gespräche mit Goethe*. 13/10/1825.

⁴⁵⁶J. W. GOETHE. *Maximen und Reflexionen*. N. 812, Pg. 155.

que pode significar uma total união de toda a vida sensível... Mas a questão é que este Absoluto precisa ser sustentado dogmaticamente. O Um e Todo, primeiro na ordem do ser e do conhecimento, logicamente necessário, e unindo todos os seres menores em amarras de necessidade mútua, como poderia permitir a mitigação de sua própria rigidez? Toda a concepção de parte, individualidade, independência e separação precisa ser completamente abolida. A menor suspeita de independência de qualquer das partes o arruína. O pluralismo, por sua vez, não necessita desta postura dogmática. Desde que se garanta alguma separação entre as coisas, algum tremor de independência, algum livre jogo das partes, alguma novidade ou acaso, e ele subsistirá e ainda permitirá uma certa quantia, talvez grande, de unidade.⁴⁵⁷

O que é mais frutífero nesta comparação é o fato de James e Goethe estabelecerem este pluralismo por razões críticas, não metafísicas. Ambos estavam fortemente inclinados ao monismo metafísico, mas se sentem obrigados a baixar suas barreiras sistemáticas e relativizá-lo por força da sua fragilidade epistemológica, e ao fazê-lo estabilizam-no. A crítica ao monismo dogmático torna-se inaplicável quando este implode consciente e voluntariamente seu fundamento assertivo, e reorganiza-se como “opção razoável”. Os detalhes deste modelo modernizado de monismo e as suas consequências são desdobrados nos tópicos seguintes, cabendo aqui apenas constatar que neste aspecto final o panenteísmo emerge definitivo como *a* configuração monista capaz de resistir ao criticismo contemporâneo. O que já era conveniente do ponto de vista metafísico, pois preservava a independência dos indivíduos, torna-se *obrigatório* na instância epistêmica, e as passagens que levantamos demonstram que Goethe está longe de enquadrar-se por um “golpe de sorte” neste modelo criticamente sustentável de monismo. Ele o elegeu desde o princípio e em forte detrimento da compreensão da época pelas razões corretas, a saber, contra toda a definição minimamente pretensiosa, dogmática ou conclusiva a respeito da realidade última, e simultaneamente a favor da liberdade, da vida, da razão e de outros elementos que ele tinha como necessários a uma compreensão de “A Natureza”.

⁴⁵⁷ William JAMES. *Pragmatism & The Meaning of Truth*.Pg. 75-78.

CAPÍTULO 3: LIVRE-ARBÍTRIO E CRÍTICA DE SISTEMA.

1. A metodologia libertária contemporânea e sua metafísica possível.

Neste tópico abandonamos temporariamente a companhia de nossos autores principais para arriscar um curto introito na filosofia posterior. Temos para isso diversos motivos, entre os quais não podemos ocultar o de especular acerca das formas contemporâneas do pensamento mais afins àquelas encontradas preteritamente em nossos autores. Ainda que este tipo de comparação traga inúmeros malefícios e esteja sujeito a todo o tipo de ataque, é mais ou menos conveniente que se o faça, a critério de situação, tanto quanto pela necessidade de se aclarar ainda mais a pertinência do estudo dos métodos e ideias mais antigas. E além desta motivação mais histórica, ajunta-se a ela uma de caráter lógico ainda mais premente, a de complementar o presente trabalho no que diz respeito à sua proposta temática, orientada, mas não limitada a um grupo e época.

Está claro para nós ser incontrovertida a conclusão de nos determos em escolas recentes que tenham contribuído sobremaneira para a delimitação da relação entre livre-arbítrio e sistema. Especialmente se elas podem ser apresentadas de maneira convincente como possuindo índole e objetivos semelhantes aos que até aqui se levantou.

Ademais, a perspectiva crítica sustenta entre outras premissas a de que as diferenças de perspectiva, corrente e pressupostos da filosofia se diluem a partir de um ponto de vista mais elevado e abrangente. Por meio de explicações históricas ou psicológicas traçam-se perfis de preferências, interesses e hábitos, que de certa forma permitem e fomentam as opções de abordagem filosófica e a eventual cristalização de posturas. Não obstante, estas justificações históricas ou psicológicas não esgotam a fundamentação da filosofia em geral, e não pretendem substituí-la por análises deste tipo, entrando somente como recurso subordinado de investigação dos aspectos impróprios da filosofia, como as tendências e condicionamentos que levam filósofos a buscarem estereótipos e sistemas monótonos, com isso negando os aspectos da realidade que apelam contra esta redução do espectro da realidade.

Se enxergarmos na tradição filosófica dois grupos, por exemplo, o empirista e o racionalista, representando com isto os amantes dos fatos em confronto com os que crêem em

princípios eternos, teremos sempre duas atitudes possíveis: a de abraçar um dos partidos, enxergando os defeitos do adversário e realçando as vantagens do próprio, ou a opção crítica de abster-se do partidarismo e entender ambas as perspectivas como abordagens complementares do real. Doravante consideramos as distinções de escola filosófica como derivadas não da essência mesma do mundo, ou da mente, mas da forma individual como cada um *reage* ao fluxo da experiência que vivenciou; percepção com a qual colaboram quase todos os autores da virada do século XX, como Dilthey, James e a escola de Baden, todos notadamente influenciados por Goethe.

Como representantes dignos desta atitude crítica elegemos o pragmatismo e a nova metafísica ou metafísica da subjetividade. Escolas que tentaremos resumir em pouquíssimas palavras, permitindo com isto a implementação de mais rigorosos métodos no cometimento geral deste estudo.

Na primeira pauta deste trabalho nos detemos, portanto, no pragmatismo americano; filosofia que nas palavras de Robert Almeder resume-se nas seguintes regras:

- 1- O entendimento humano é melhor compreendido como uma atividade através da qual a espécie humana busca adaptar-se ao seu ambiente através do princípio da homeostase.
- 2- Ultimamente, crenças e sistemas de crenças devem ser julgadas aceitáveis ou inaceitáveis na proporção em que estas crenças, quando adotadas como regras do comportamento humano, facilitarem as interações do indivíduo com a experiência sensorial.
- 3- Todas as crenças são falíveis.
- 4- A melhor forma de medir a eficiência de uma crença, em termos de sua adequação à realidade experimentada, é a ciência.⁴⁵⁹

O segundo ponto pode ser melhor compreendido através da imagem de uma teoria que “proíba” a existência de fenômenos que *estão sendo observados*. Assim, a teoria da telepatia é ainda controversa, do ponto de vista da filosofia pragmática, porque a sua fenomenalidade ainda é posta em questão. Mas quando se aceita que esta fenomenalidade existe, e ainda assim se nega a tese por conta de suas implicações teóricas contrárias ao nosso modelo da natureza, nossa crença no funcionamento do mundo está obstaculizando a experiência. É o caso de inúmeras teorias, do heliocentrismo à seleção natural, que encontravam inúmeros adversários,

⁴⁵⁹ Adaptado a partir de Robert ALMEDER. *A definition of Pragmatism*. in: Herbert STACHOWIAK. *Pragmatik: Handbuch pragmatischen Denken*. Pg. 100-101.

não porque carecessem da força das evidências, senão porque se entendia que tais teorias “não podiam ser verdadeiras”.

Mesmo estes parâmetros, entretanto, são diferentemente interpretados pelos principais representantes do pragmatismo. Enquanto alguns dão caráter materialista ao termo “experiência sensorial”, outros incluem nele emoções, experiências subjetivas e uma série de elementos da realidade íntima, desde que sejam minimamente observáveis de um ponto de vista exterior, ou afetem o trato do sujeito com a realidade prática. Em outras palavras, uma boa dose de psicologia pode ser levada a sério pelas linhas mais abrangentes do pragmatismo. James, como psicólogo extraordinário, possui esta vantagem adicional de incorporar desde cedo os elementos da subconsciência ao seu modelo pragmático. Desta forma, experiências místicas, elementos simbólicos e referenciais significativos da vida psíquica são criteriosamente julgados conforme o seu impacto sobre a economia da vida subjetiva em sua aparição e expressão públicas.

Um outro engano que estas regras podem ocasionar é o da confusão entre pragmatismo e positivismo. O primeiro é imensuravelmente mais cético do que o segundo, e o seus elementos empiristas e racionalistas são subordinados. Não há provas para o pragmatismo, apenas indícios e argumentos constantemente substituídos. Existe um quê de realismo, correspondente a auto-compreensão desta corrente como pertencendo a do empirismo, mas ele não pode ser definido em momento algum, não passando sempre de uma intenção. Afinal, “Qual é a validade última de um sistema quando o conhecimento humano está sujeito à adição?”⁴⁶⁰ Com estas premissas não se pode formar uma doutrina afirmativa, senão somente e quando muito um método crítico para a medição de outras doutrinas e sistemas.

Por isto deve-se ter em conta que o pragmatismo não é uma alternativa aos diversos sistemas filosóficos, nem tampouco apresenta contribuições na resolução de quaisquer problemas filosóficos, senão na medida em que corrige e aclara o papel de disciplinas específicas, com a lógica e a metafísica. Ele é, alternativamente, uma crítica rigorosa da tradição filosófica e de seus métodos, ocupando-se nas suas bases com o problema de como pode ser explicada a presença insistente de múltiplos e contraditórios sistemas ao longo de tantos séculos. Este seu “pluralismo noético”⁴⁶¹ decorre da convicção de que todo monismo sistemático é absurdo, pois sempre existem partes de informação que nos são desconhecidas, e que podem alterar drasticamente o conjunto.

⁴⁶⁰ William JAMES. *Pragmatism & The Meaning of Truth*. Pg. 82

⁴⁶¹ *Ibid.* Pg. 81.

Assim, o pragmatismo não é uma opção de visão de mundo, nem tampouco auxilia-nos a adotar a nossa. Ele tão-somente nos diz como e por que é possível, em filosofia, haver tantas opções, nos relembra da importância de escolhermos uma destas que nos seja especialmente apropriada, e evita que a partir desta escolha nos fechemos ao aprendizado que outras perspectivas podem proporcionar. É absolutamente indiferente para o pragmatismo se, em última análise, o mundo é dirigido por uma força espiritual ou pela multidão de átomos lançados ao acaso; se a fundamentação filosófica parte da fisiologia e psicologia ou de uma introspecção intelectual avessa a qualquer informação que as ciências possam oferecer sobre as causas que determinam o homem. O que lhe interessa é que estas perspectivas absurdamente díspares parecem plausíveis e mesmo evidentes para umas e outras pessoas, e que isto dá a estas pessoas formas díspares de encarar a natureza e o significado de suas vidas. De certa forma, a filosofia aqui é colocada na posição de fenômeno da consciência humana, vista por uma perspectiva um tanto quanto externa, mas o trato dispensado a ela é ele próprio filosófico.

Como compreender uma filosofia que ataca tão duramente as bases de qualquer proposição filosófica com um relativismo desconcertante? Esta contradição é resolvida por uma abdicação do caráter assertivo do conhecimento, muito aos moldes do utilitarismo. Esta fórmula conserva o ceticismo de fundo da filosofia inglesa, acrescentando-lhe um ecletismo e uma acolhida tolerante para com todas as elaborações filosóficas. Se todas as propostas de verdade são questionáveis, nenhuma pode predominar, se todas parecem ser úteis, segundo inúmeros critérios e em distintos graus, nenhuma pode ser descartada. Numa citação bastante goetheana, William James afirma: “As teorias então se tornam instrumentos, ao invés de respostas para enigmas, sobre as quais podemos descansar.”⁴⁶²

E segundo a metáfora do filósofo italiano Papini, pragmatismo é um corredor de hotel que conecta todas as teorias em seus quartos de hóspedes:

Numa sala encontramos alguém escrevendo um volume ateu; na seguinte um homem de joelhos ora por fé e forças; numa terceira, um químico investiga as propriedades dos corpos. Na quarta sala um sistema metafísico é cogitado; enquanto na quinta demonstra-se a impossibilidade da metafísica. Mas todos possuem o corredor como espaço comum, e têm de passar por ele se quiserem sair ou entrar para qualquer outro lugar.⁴⁶³

⁴⁶² William JAMES. *Pragmatism & The Meaning of Truth*. Pg. 32.

⁴⁶³ Idem.

Este nobre esforço de organizar e conectar os esforços de todos os pensadores tem ao menos a força e a respeitabilidade desta intenção agregadora inusitada na história da filosofia. Quando todos os modelos e sistemas tentam impor-se pela sua “excelência”, este tenta preservá-los a todos, não como apropriações suas, mas no seu sentido original. Por isso merece o pragmatismo ao menos a palma da vitória no que se refere a uma reformulação crítica radical do auto-entendimento filosófico.

Como crítica ao pragmatismo levanta-se a questão de por que não prosseguir com a conclusão evidente de que, uma vez tomado o sujeito como ponto de partida necessário de toda a filosofia, este mesmo sujeito deve ser assumido como fundamento, partindo-se para a sua análise fenomenológica e daí para uma ontologia modernizada. Entretanto, é justamente aquela atitude um tanto irreverente e irresponsável adotada pelo pragmatismo que lhe permite imunizar-se ao ceticismo destrutivo e, por assim dizer, preservar-se numa esfera privilegiada de neutralidade diante de todas as escolas filosóficas. Esta opção coloca-o duplamente como mecanismo de garantia crítica de qualquer proposta filosófica, e comprovante da própria ineficiência como fundador de uma linha filosófica própria. William James foi o único autor pragmatista a perceber esta ambivalência, e recomendar a adoção de um modelo metafísico qualquer como necessidade imposta pela virada pragmatista. O pragmatismo se interessa tanto pelo nosso “bem-estar” existencial e psicológico, quanto pela correção de nosso conhecimento, de modo que “nosso interesse em metafísica religiosa emerge do fato de que o nosso futuro empírico nos faz sentir inseguros, e necessita de uma garantia mais elevada.”⁴⁶⁴ Este poderia ser tanto um fragmento da *Crítica da Razão Prática* quanto de Goethe.

Ferdinand C. Schiller, amigo e seguidor de James, expôs de forma muito exata esta virada pragmatista: “Em princípio, o pragmatismo supera a velha antítese entre fé e razão. Ele mostra por um lado que a fé é subjacente a toda a razão e a engloba, ou melhor, que na base a racionalidade mesma é o postulado supremo da fé.”⁴⁶⁵ E num fragmento ainda mais crítico ele chega a desbancar a razão em favor da experiência: “Por que deveríamos nos impor uma tal tarefa que necessariamente se prova ou como ilusória ou como impossível, a da dedução racional do auto-evidente? É certo que a explicação filosófica surge da deficiência da experiência em se auto-esclarecer integralmente. Mas admitir isto não implica que tudo requeira explicação.”⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ Ibid. Pg. 61.

⁴⁶⁵ Ferdinand Canning Scott SCHILLER. *Humanism*. Pg. XIX.

⁴⁶⁶ Ibid. Pg. 102.

Com um tanto a mais de precisão técnica, esta filosofia é a que mais se aproxima do relaxamento com que Goethe sempre tratou a urgência de fundamentação racional de sua época. Ela abre espaço para o mistério, entrega o jogo quando ele está perdido, ao invés de obsessivamente dobrar as falhas, e usa a racionalidade como ferramenta de aperfeiçoamento da experiência, não como coerção para que esta se adéque a ela. Uma filosofia eclética e essencialmente autocrítica, permitindo liberdade integral na formulação de uma cosmologia, metafísica, teologia, ética, etc., sem exigir ou preferir uma a outra, é o mais próximo que se poderia chegar da concepção goetheana de fundamentação filosófica para o conhecimento. Defender sua cosmovisão como intuição e elaboração adequada da verdade, sem absolutizá-la ou sequer pretender impô-la através de uma pretensa força coerciva da lógica é o único objetivo filosófico permanente no pensamento do poeta. Em filosofia o poeta é um cavalheiro como pouquíssimos até seu tempo. *Ubi concordant Philosophi, ibi est veritas.*

Se não fosse a sua filosofia pragmática, ele não admitiria com tanto “descaso” a possibilidade de uma multiplicidade de sistemas contraditórios, e é o que ele faz ao escrever a Schlichtergroll em 31 de Janeiro de 1812: “Segundo sua natureza (de Jacobi), a qual ele até aqui assumiu, o seu Deus deve sempre estar apartado do mundo, enquanto o meu deve sempre estar nele entrelaçado. Ambos estão com toda a razão: porque é exatamente através destas posições que cada um retira a sua humanidade, que, como mostram outros conflitos, consiste em antinomias de convicção.”⁴⁶⁷

Chama a atenção o uso do termo “antinomia de convicção”. Assim como James, Goethe muitas vezes defende um diferencial de convicções pessoais, derivados da experiência e de tipos psicológicos específicos, como as verdadeiras causas da adoção deste ou daquele sistema de ideias. A razão entra sempre como organizadora das intuições e convicções prévias da consciência, e raramente as converte. Vida precede a razão, na ordem da nossa experiência, e por mais que tudo esteja, na metafísica de Goethe, harmonizado e organizado segundo uma lógica universal, a nossa constituição é primeiramente sensual/animal, e só secundariamente racional. Por paradoxal que pareça, a razão cósmica entra primeiramente pelos sentidos e instintos, e neles é mais perfeita do que a razão conforme a conseguimos conceber intelectualmente, só a custo a racionalidade da natureza migra, aos poucos, para o entendimento. É natural, portanto, que muitas experiências evoquem em nós um sentido de verdade, sem que as possamos racionalizar. Ademais, a ordem da natureza excede, ao menos atualmente, em tão grande escala a ordem do intelecto humano, que a variabilidade do sujeito,

⁴⁶⁷ Walter JAESCHKE. *Religionsphilosophie und spekulative Theologie: Der Streit um die Göttlichen Dinge. (1799-1812)*. Pg. 318.

dos fatos e experiências da vida tendem a impossibilitar ao homem a apreensão desta ordem maior. Ele está fadado, portanto, a projetar uma ordem sua. E aquele retorno do racional sobre a vida, movimento desejável por todos os sistemáticos, está fadado ao fracasso. Primeiro somos seres vivos, só depois, em relação a alguns temas, podemos ser racionais. A vida deve fundamentar a filosofia, não o oposto. A teoria pode divergir, mas no seu fazer, toda a filosofia é inevitavelmente *Lebensphilosophie*.

Talvez o papel da filosofia esteja mesmo só secundariamente ligado ao conhecimento, e esta atividade esteja a partir de agora nas mãos da ciência. Talvez a sua função essencial, e que justifica a sua continuidade, seja somente a administração de questões existenciais, morais e de método, entre as quais a de atribuir sentido ao saber e à vida.⁴⁶⁸ Com isso, o papel da consciência filosófica é o de nos despertar para o fato de que, se estamos inconclusos e permanentemente atribulados pela reconstrução e ampliação de nosso saber, se o horizonte de nossa ignorância se perde além de qualquer previsão possível, estamos fadados a, ou avançar com coragem ou paralisarmos-nos numa concepção qualquer. Não é uma questão de otimismo ou pessimismo, fé ou ceticismo quanto ao saber humano, mas de inevitabilidade lógica a partir do reconhecimento de nossa ignorância, e de que toda a visão de mundo acabada constitui uma pretensão e uma imaturidade radicais, de modo que a única atitude compatível com a ignorância é a vivacidade intelectual e existencial de permanecer-se na expectativa, de manter-se diante do desconhecido, de buscar ativamente encontrar aquilo que se reconhece não possuir por completo.

A opção de fechamento por *uma* filosofia, religião ou ciência, vistas como finais, equivale ao suicídio existencial por imposição de fechamento e limite, já que o enquadramento de todas as novas questões e fenômenos dentro de categorias cristalizadas impede o assombro e a luminosa revelação de uma novidade, bem como a liberdade criativa, essenciais para o contínuo crescimento psíquico. No momento em que se decide parar de buscar a verdade, em que se pretende ter a resposta final acerca de sua inexistência ou existência em termos determinados, o universo pessoal pára, e enquanto o mundo prossegue ao seu redor, o indivíduo mantém-se encapsulado em sua incapacidade de crescimento e renovação. Lúcifer venceu. Fausto perdeu as esperanças de encontrar um sentido para a vida, e acredita que o seu conhecimento é vasto o bastante para garantir a certeza quanto a esta falta de sentido. Neste ponto, somente o dinamismo natural da vida pode arrancá-lo de sua estagnação através de um choque de realidade. A dor e o sofrimento do mundo é o eco destes inúmeros momentos em que a força da correnteza quebra as raízes que um indivíduo ou povo

⁴⁶⁸ É uma tese defendida por filósofos do porte de Henrich, ao menos em obras como *Flucht Linien*.

criou para enclausurar-se do processo continuamente renovador. Quando a absoluta certeza do funcionamento das coisas já enferrujou a mente, a vida produz uma vibrante metamorfose exógena. O inesperado, aquilo para o qual o seu conveniente marasmo não o havia preparado, aquilo que a sua orgulhosa certeza julgava improvável ou impossível, faz-lhe cair o mundo artificial, e o homem, sempre vítima de sua própria imperícia existencial, exclama desamparado: “Por que eu? Por quê?”

É axiomática a ideia de que a ignorância seja a fonte de nossos males. Mas não é a ignorância em sentido elevado, senão a inconsciência da questão desperta pela ignorância, porque o socratismo compreendia que não é pela certeza, mas pela sabedoria acerca da ignorância permanente que o homem pode manter-se na virtude. O vício corresponde sempre a uma atitude anti-filosófica de desistência do esforço existencial e intelectual, esforço este que se baseia na humildade epistemológica, na busca pela verdade e no questionamento sincero do comportamento correto. Ele (o vício) é uma certeza imediata quanto ao que provê a satisfação e uma falência das forças para insistir no ideal. O vício e o mal são o estado em que o homem aceita uma ideia de como as coisas são, e passa a viver esta ideia como uma bem dissimulada fuga das inevitáveis lutas do crescimento.

O panenteísmo de Goethe subsiste também crucialmente no fato de que, ao contrário dos panteísmos da época, o conflito essencial do mundo, a polaridade insuperável e irreduzível, *não é passível de uma síntese final*. O impedimento epistemológico da aquisição da visão total, o impedimento ético da realização da perfeita liberdade, produzem um conseqüente impedimento metafísico na unificação desta visão de mundo na forma de um sistema. A síntese dá lugar às infinitas sínteses do processo de perfectibilidade dos seres, o monismo não encontra fechamento, nem material nem espiritual, malgrado a primazia do espiritual na criação. Do ponto de partida definido, segue-se o horizonte ilimitado da vida, e toda a unidade é principiológica, não teleológica. Esta última ou é uma conseqüência necessária de nossa crença na unidade, ou é um reforço *a posteriori* à ela. A unidade e totalidade são sugeridas pela experiência concreta de trilhar um continente vasto, mas de cujos extremos não se pode afirmar se existem ou qual é a sua distância.

Os patronos do *Sturm und Drang* eram, num primeiro momento, Voltaire, Lessing e Rousseau. Não estranha que a filosofia de Goethe e seu círculo se resumisse em rir-se dos filósofos. Na profissão de fé do vigário saboiano, este personagem fictício (?) se revela avesso à filosofia, mas amante da verdade e como alguém que busca o bom senso. É a mesma opinião de Goethe sobre si mesmo. Confiando na razão, mas não nos sistemas, afirma o vigário de Rousseau:

Consultei os filósofos, folheei seus livros, examinei suas diversas opiniões; achei-os todos orgulhosos, afirmativos, dogmáticos, mesmo em seu pretense ceticismo, nada ignorando, nada provando, zombando uns dos outros; e este ponto comum a todos se me afigurou o único em que todos têm razão. Triunfantes quando atacam, carecem de vigor quando se defendem... Pequena parte de um grande todo cujos limites nos escapam, e que seu autor entrega a nossas loucas disputas, somos bastante vãos para querermos decidir o que seja esse todo em si mesmo e o que somos em relação a ele.⁴⁶⁹

A até aqui reafirmada aversão de Goethe aos sistemas e a sua descrença na capacidade humana de “resolver o problema do mundo”,⁴⁷⁰ coexistindo com uma extensa metafísica que se debruça sobre as relações com as ciências naturais e permite uma não menos elaborada teodiceia, não se permitem resolver sem o aparato interpretativo do século XX. A partir deste, no entanto, torna-se absurda a até então justificável incompreensão do pensamento goetheano e as acusações de inconsistência, ambigüidade e obscuridade. Não há como não ver na continuidade deste preconceito uma incompetência crônica por parte da academia de então em acompanhar os avanços filosóficos do século XX, permanecendo dividida em uma vertente conservadora, rendendo culto aos sistemas racionalistas, e uma vertente revolucionária interessada apenas na ruptura com a tradição sem respectiva responsabilidade sobre a sua função destrutiva ou sobre os problemas propriamente filosóficos. Os reducionismos e extremismos inauguram a cizânia entre os herdeiros conservadores do racionalismo e a degeneração cultural que se autodefine como pós-modernidade.

Goethe é um dos autores que responde satisfatoriamente às exigências mais atuais de conciliação entre um relativismo de cunho céptico *moderado* e um esforço de fundamentação para as ciências, arte e religião. Se nos permitirmos reconstruir uma tábua de escolhas a partir deste “pragmatismo” ou “criticismo” de Goethe até a sua teologia e metafísica, poderíamos dizer que: 1- numa primeira instância temos o confronto entre ceticismo socrático e fundamentação de algum tipo. 2- Numa segunda instância temos de escolher entre qual é a fundamentação mais razoável e/ou conveniente de acordo com nossa experiência. O primeiro problema é fácil de resolver, pois toda a filosofia moderna reencena este quadro na sua exposição. Tudo gira em torno de uma aposta de confiança ou desconfiança (ou fé, como propõe o Ferdinand C. Schiller). Se preferirmos não arriscar, e estivermos dispostos a com

⁴⁶⁹ Jean J. ROUSSEAU. *Emílio*. Pg. 302.

⁴⁷⁰ Op. cit. Nota 332.

isto abdicar de todas as construções de valores e referências de julgamento, ficamos com um ceticismo forte ao estilo pirrônico. Se achamos que as vantagens compensam o risco de engano, fazemos filosofia, e elaboramos algum tipo de modelo com critérios para escolher entre valores e significados. Exatamente como no pragmatismo, Goethe tem uma boa relação com as duas extremidades desta ambivalência. Ele sabia estar elegendo um caminho assertivo para o conhecimento, não encontrando-o, e a arbitrariedade desta primeira escolha está implícita em todo o seu fazer científico e teórico.

Esta postura condiciona a segunda escolha, a do tipo de modelo afirmativo e fundamentador. Didática e simplificada podemos enquadrar os modelos filosóficos nos tipos psicológico-ideológicos de James, variando entre o sensual e o abstrato, com um nível intermediário e conciliador entre eles. Assim teríamos:

	Realismo reducionista	Realismo qualificado	Idealismo forte
Exemplo	Materialismo	Platão, Aristóteles, Espinosa, Goethe. Dualismo funcional. Fenomenologia. (Racionalismo? Empirismo? Idealismo?)	Berkeley, Kant, Fichte, Schopenhauer. Direita hegeliana
Mote	As coisas são o que são. A subjetividade é um produto do mundo.	As coisas tem um aspecto material e outro ideal. Subjetividade e mundo implicam-se mutuamente.	As coisas são como o sujeito as vê. O mundo é um produto da subjetividade.

Como qualquer tabela esta opera separações coercivas, exigindo esclarecimentos. Em primeiro lugar os sistemas faltantes seriam, em grande parte, logicamente comprometidos, como no caso de dualismo efetivo, que já foi exaustivamente invalidado ou absorvido por perspectivas mais consistentes. Muitos autores não estariam bem enquadrados nesta divisão, tramitando nas extremidades de uma e outra classificação. É o caso de idealistas com um sentido objetivo (Schelling e Hegel). Por fim, quanto ao idealismo forte, ele engloba não só o subjetivismo, mas também aqueles sistemas em que a empiria está à mercê de um modelo prévio rígido. Ao invés de se desenvolver a filosofia com base na experiência, pretende-se ditar as normas segundo as quais esta é possível.

Sejam quais forem as opções, o importante é que a escolha entre elas é essencialmente arbitrária, um resultado mais de disposições naturais e convicção. Como regra geral o

pragmatismo prega que todos os modelos se sustentam por força de sua eficácia ou validade prática. Mas esta mesma alegação contém implícita uma preferência pelo modelo intermediário, já que reconhecer a validade de todos os grupos é o mesmo que desaconselhar (não invalidar) os extremos. Se o realismo reduzido subjuga as esferas moral e psicológica, tem a vantagem de primar pelo bom trato da observação sensorial. Se o idealismo forte abrange aqueles aspectos relegados pelo realismo reducionista, tem a fraqueza de tender para a abstração, diluindo seu lastro com a empiria. A opção intermediária do realismo qualificado sustenta esta dualidade da experiência com uma metafísica de dupla inferência entre objeto e sujeito. Em termos estritamente pragmáticos, um modelo que reúna as vantagens dos demais evitando suas fraquezas é preferível, embora *nada* possa garantir que uma das opções mais extremas não seja a mais verdadeira. Ao reconhecer a incapacidade de todos os modelos metafísicos de se sustentarem na sua pretensão absolutista, resta somente a decisão do arbítrio, que não tem nenhuma validade objetiva, mas pode também ser racionalizada quanto aos critérios práticos.

Nossa decisão final é: há sentido pragmático em optar por uma metafísica ao invés de um ceticismo radical, e em preferir uma metafísica moderada a uma radical. Escolhas diferentes destas não são orientadas por racionalidade pragmática, mas por predomínio de convicção de algum tipo; segundo o único critério de que podemos dispor no cenário contemporâneo, estas escolhas são problemáticas.

Mas se todas as vantagens de se ter uma metafísica parecem insuficientes, e se para alguns as escolas avessas à sua aplicação oferecem melhores condições, faz-se também necessário rebater semelhantes impressões.

Para isso Klaus Düsing é o nosso paladino. Reconhecido por suas fortes críticas à pós-modernidade e aos modelos relativistas do século XX, propôs-se ele a derribar os argumentos anti-metafísicos em seu livro *Modelos de autoconsciência: Críticas modernas e propostas sistemáticas referentes à subjetividade concreta*, título extremamente sugestivo, que revela a sua posição, muito próxima de todos os autores apresentados aqui, com o diferencial de um profundo conhecimento daqueles estilos filosóficos que se opõem à consciência concreta. Ele divide-os em basicamente dois tipos, um derivado da mentalidade positivista, com queda para as supostas ciências sociais e psicológicas, que até certo ponto buscaram afirmar-se como positivas, em detrimento de seu próprio objeto, o homem, o qual reduziram impiedosamente a fórmulas simplistas; o outro, derivado da fenomenologia, desembocando no existencialismo. Quaisquer outros modelos, mesmo os mais famosos como a filosofia analítica, Düsing demonstra poderem ser reduzidos aos dois primeiros. Vejamos suas colocações centrais.

As críticas de tipo psicológica e social, simplesmente não atingem a metafísica pelo fato de, primeiramente, partirem de um terreno conceitual científico, de onde não se pode esquivar de certas pressuposições acrílicas, e, secundariamente, persistirem na primazia de elementos empíricos que não poderiam se dar sem a formulação do pensamento prévio que os propõe. De certa forma, esta teoria quebra sempre a escada pela qual subiu, revelando-se claramente ignorante dos fundamentos da metafísica moderna.⁴⁷¹ Este é o mesmo caso daquelas ciências neurológicas ou da genética, por exemplo, que crêem poder explicar o fenômeno da consciência de maneira materialista, com base na autoridade empírica da ciência, sem se lembrarem de que a própria ciência só possui esta autoridade segundo uma certa compreensão filosófica prévia, e sempre discutível.

Já a determinação de “modos de ser” numa analítica existencial pressupõe, antes, o conceito fundamentador daquele ao qual são adjudicados; por isso tal determinação e com isso a ontologia não pode ser um fundamento absolutamente primeiro. Além disso o Heidegger maduro da interpretação da história da metafísica como história da subtração do ser assume não apenas a postura da teologia mística como também elementos ontológicos de diferenciação entre ser e ente onde não são claramente explicitados de que pensamento procedem estas determinações do pensamento, em ambos os casos deixando a desejar quanto a justificação de seus pressupostos básicos.⁴⁷²

Por último, e vale ressaltar que este é o empecilho mais simples de superar, está a objeção da filosofia analítica, quase integralmente derivada do argumento de Bertrand Russell de que o sujeito do pensamento (eu penso) não passa de costume gramatical, aderido ao fato, esse sim concreto, de que *se está pensando*. A partir deste fenômeno puro do pensamento derivam-se quase como simplificações didáticas as noções de sujeito, objeto e, enfim, todos os elementos fundamentais da metafísica, como meros termos de referência alegóricos. Por estas bases, claramente mais derivadas de pressupostos psicológicos do que lógicos ou linguísticos, a filosofia analítica com pretensões ontológicas pode ser objetada quase totalmente como um apêndice do psicologismo, praticamente não merecendo uma contestação própria.⁴⁷³ Restaria uma filosofia analítica que se isenta deste problema, voltada para questões estritamente linguísticas.

Em nenhum dos casos os proponentes destes impressionantes e revolucionários métodos, exceção que talvez caiba a Heidegger, é consciente de que a sua posição parte de

⁴⁷¹ Klaus DÜSING. *Modelos de autoconsciência: Críticas modernas e propostas sistemáticas referentes à subjetividade concreta*. Pg. 33; 51.

⁴⁷² Ibid. Pg. 90-91.

⁴⁷³ Ibid. Pg. 95.

uma escolha epistemológica consideravelmente arbitrária, e que suas alegações insistentes de que a metafísica está morta, por ser arbitrária a sua fundamentação, vale igualmente para a estipulação dogmática de que “a partir de agora somos forçados a filosofar sem fundamentação última para o saber”. A exemplo do pragmatismo, modelo que sustenta inusitadamente bem a vocação libertária e as precauções contra o relativismo, afirmamos que a consciência da arbitrariedade de escolha de uma visão de mundo não prejudica mais a metafísica do que qualquer outro sistema, com a fundamental diferença de que, se qualquer destes modelos é válido, a metafísica permanece sendo o único a efetivamente apresentar as suas condições iniciais, clarificando os pressupostos de suas raízes lógicas. Os modelos que tentam apanhar o pensamento já em movimento, como se autodenominam, enfrentam dificuldades diversas em justificar como isto é absolutamente possível, motivo pelo que preferem começar por uma crítica extensa à metafísica, como se todos os leitores, por desavisados, fossem convertidos à visão pós-moderna pelo simples fato de que a metafísica se mostra condicionada a uma perspectiva.

Mesmo que não possua um caráter de certeza irrefutável, um embasamento sólido para o saber, através da exposição de regras claras, é a via mais segura para o entendimento e o progresso do nosso conhecimento.

Se finalmente optamos por uma metafísica e esperamos dela a satisfação dos critérios e exigências que os tempos impõem, há boas razões para defender a metafísica da subjetividade como a melhor candidata.

Esta corrente, que se pode denominar de metafísica da subjetividade (MS), atribui a Kant o estabelecimento definitivo das suas condições de existência, “acusando-o” de ter uma metafísica escamoteada. Para ela a confusão em que caiu Kant e praticamente toda a filosofia posterior com exceção do Idealismo foi causada pelo apego à terminologia pré-moderna para a metafísica, na qual ela se ligaria à substância. Excluída a especulação sobre a substância o próprio Kant acreditou ter extirpado a metafísica de sua filosofia, sem perceber que esta era apenas em sua proposição uma revolução epistemológica. Quanto ao seu fundamento a filosofia transcendental não é mais do que metafísica da subjetividade.⁴⁷⁴ Kant só não percebeu isso porque, além de sua noção substancialista de metafísica, insistiu numa dicotomia do mundo, onde o critério da realidade e da verdade estariam na esfera incognoscível das *coisas-em-si*. Esta cisão permaneceria louvável para os que abordaram esta

⁴⁷⁴ Dieter HENRICH. *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus, Tübingen – Jena 1790-1794*. Pg. 318-321.

dicotomia do ponto de vista epistêmico, mas uma inconsistência inaceitável para os que queriam prosseguir com a fundamentação transcendental da filosofia.

O principal representante da metafísica da subjetividade no século XX é Dieter Henrich. Longe de constituir um prolongamento ingênuo da tradição idealista e kantiana, ele partiu de uma formação hermenêutica e existencial, doutorando-se com Gadamer e conhecendo de perto o pensamento heideggeriano que vigorava com força total nos anos 1940, quando Henrich estudava filosofia. Posteriormente, vivendo nos EUA, teve ampla oportunidade de confrontar-se com a tradição analítica e pragmática.⁴⁷⁵

O desenvolvimento de sua filosofia, portanto, pressupõe já de partida toda a crítica à tradição metafísica, à filosofia da subjetividade e à própria modernidade, mas não se deixa por isso enganar quanto à falta de solução que a filosofia analítica e existencial apresentam igualmente em relação aos problemas mais graves do pensamento humano. As consequências desta filosofia contemporânea foram a perda dramática da dimensão humana da experiência, e de vivências concretas, continuamente presentes nas preocupações metafísicas e epistemológicas de Platão a Hegel, talvez até um pouco além. Aceitando o escopo destas preocupações como simplesmente inacessíveis ao tratamento objetivo, comumente destituindo todo o valor deste espaço subjetivo como reminiscência do período mágico, “ocultamento do ser” e de transferências patológicas, a filosofia contemporânea decepcionou uma quantidade vital da vida subjetiva, justificando e aderindo às tragédias sociais e existenciais sem precedentes que marcaram o século XX como período de desespero e niilismo em meio aos estupendos avanços de conforto e facilidades materiais que a ciência paradoxalmente lhe proporcionava.

É evidente que pela estatura e pela repercussão de suas ideias é Heidegger o principal obstáculo de um projeto metafísico na atualidade. Em relação a ele diz Dieter Frenclieb em sua exaustiva análise da filosofia de Henrich: “Quanto a Heidegger, Henrich nunca o acusou de qualquer espécie de reducionismo ou de ignorar as conquistas do Idealismo, mas ele rejeita completamente a interpretação da modernidade como última fase de declínio da metafísica desde Platão até o presente”.⁴⁷⁶ Opondo-se a Heidegger, Henrich defende que “a filosofia da subjetividade – incluindo a de Fichte – não é uma tentativa equívoca de fortalecer o sujeito, ou um danoso esquecimento do Ser. Ao contrário, corretamente interpretada a filosofia da subjetividade mostra a dependência intrínseca do sujeito quanto a um fundamento transcendente e a não-transparência do sujeito a si mesmo.”⁴⁷⁷ Como tentamos demonstrar ao

⁴⁷⁵ Dieter FRENDLIEB. *Dieter Henrich and Contemporary Philosophy: The return to subjectivity*.

⁴⁷⁶ Dieter FRENDLIEB. *Dieter Henrich and Contemporary Philosophy: The return to subjectivity*. Pg. 168.

⁴⁷⁷ Idem.

longo deste trabalho, esta flexibilidade pode ser inclusive estendida a autores que se associam à metafísica da subjetividade, como Böhme e Goethe, permitindo também o trato de diversas outras questões teológicas e filosóficas, no caso específico, a mística e a teologia da vontade, a função da reencarnação como aplicação teológica prática do conceito de subjetividade ativa e, principalmente, o panenteísmo. E sem que nenhuma destas ferramentas especulativas contradiga a crítica genérica de Heidegger à metafísica.

Heidegger não se permite criticar facilmente a partir de sua própria formulação, repleta de intuições frutíferas e elaborações consequentes, mas sua interpretação principal sobre a história da filosofia como ocultamento do ser pode ser desacreditada com base em suas críticas a outros filósofos. Isto na medida em que a sua tese se sustenta numa confrontação com versões estereotipadas e reduzidas dos demais pensadores, retirando destas figuras conclusões que o pensamento integral dos autores nem sempre admite. Especificamente, Henrich analisou o caso de Kant, concluindo que sua recepção por parte de Heidegger não corresponde à riqueza interpretativa que os textos originais admitem. Em resumo, tais exposições reconhecidamente forçadas da lógica do Idealismo e da Filosofia Transcendental constroem uma versão alternativa e enfraquecida da tradição, a partir da qual as conclusões de Heidegger efetivamente se sustentam.

“Heidegger se permitiu estilizar a história da subjetividade moderna como um prelúdio da auto-plenipotência. Uma leitura que,” segundo Henrich, “teve conhecidas e desastrosas consequências, que culminam nas tentativas pós-modernas de desconstruir o sujeito. Neste sentido Henrich se opõe incondicionalmente ao mestre, embora ele jamais tenha tomado para si a tarefa de uma crítica extensa da filosofia de Heidegger como um todo.”⁴⁷⁸

Afastando, mesmo que não expurgando, as restrições impostas por Heidegger ao pensamento metafísico, deve a nova metafísica enfrentar também os receios quanto ao caráter dúbio dos “fatos da consciência”. Afinal o que é um *fato*, e como se o contesta? Estando-se diante de uma base empírica pode-se discutir os termos da percepção, e diante de uma base lógica pode-se discutir os elementos e princípios da argumentação; mas o que se faz diante de um fato? Esta questão não possui outra resposta que a própria reafirmação do caráter factual da consciência. Se ele não for evidente, não se pode começar a fazer filosofia, diz a metafísica da subjetividade.

Nossa existência não pode nem se fundar num momento irracional, que está presente em nós, nem sobre uma realidade espiritual, que experimentamos fora de nós. Nossa substância, nosso saber imediato de nós mesmos, que é igualmente simples e misterioso,

⁴⁷⁸ Ulrich BARTH. *Gott als Projekt der Vernunft*. Pg. 470.

deixa-nos compreender, enfim, que somos dependentes de uma realidade que nem por isso deixa de ser menos nós mesmos, e na qual a ciência de nosso ser é trazida, conforme realiza-se a nossa essência.⁴⁷⁹ Em outras palavras, nosso saber, subjetivo, precisa acompanhar de perto o processo dinâmico, não decomponível da subjetividade que o produz.

O fato da consciência é tanto definido imediatamente, pela experiência da consciência, quanto historicamente. Em Nietzsche, por exemplo, a ideia de que o homem é condicionado por suas inclinações psicológicas e que por isso a perspectiva é governada pelo interesse, só é possível através de uma análise introspectiva. Na filosofia analítica, a conclusão de que o nome é apenas um referencial arbitrário da intencionalidade, passa por problemas de filosofia da mente que devem considerar questões de semântica e da própria intencionalidade. Assim não pode haver uma "lógica pura", livre desta etapa inicial de investigação introspectiva. No existencialismo a questão da radicalidade do acontecimento sobre qualquer essência postulada vem da primazia e originalidade do fenômeno, que nos impede de definir um *a priori*. Não há qualquer dificuldade em persistir na afirmação de que a filosofia parte das nossas condições de vivência subjetivas dos fenômenos. E isto sequer contradiz ou ameaça estas correntes, senão até as reforça.

Conforme a análise de Ulrich Barth a metafísica da subjetividade é de alguma forma a apologia de Fichte contra Kant e Hegel,⁴⁸⁰ e exatamente na proporção em que o fato da consciência tiver a primeira posição na ordem filosófica. Em Kant não existe unidade, embora haja todas as suas condições, e uma separação antinatural entre o sujeito e o objeto provoca uma dicotomia. Em Hegel conhecimento e verdade se identificam, o que fere as condições críticas que a filosofia deve manter. Com Fichte, entretanto, há uma unidade do conhecimento, sem necessariamente haver a posse da verdade absoluta. Estando radicada no sujeito, e não num espírito absoluto, temos a impressão de que ela não extrapola as possibilidades humanas, ao mesmo tempo em que preenche todas as nossas necessidades. Este é ponto forte que Henrich e seus principais colaboradores (Dierken, Barth, Korsch...) identificam em Fichte, apesar de todas as críticas e correções que se pode fazer a ele. Mas é claro, este aspecto crítico não anula ou compensa as deficiências de Fichte em fundamentar o objeto.

O ponto de partida de toda a filosofia fichteana é afirmar que o saber deriva sempre de uma afirmação inicial, e que esta sentença deve conter em si todos os desdobramentos posteriores do sistema. Adicionalmente, ele justifica solidamente (*Darstellung der*

⁴⁷⁹Dieter HENRICH. *Selbstverhältnisse*. Pg. 80.

⁴⁸⁰Ulrich BARTH. *Gott als Projekt der Vernunft*. Pg. 470.

Wissenschaftslehre) a necessidade de que a sentença inicial esteja intimamente ligada ao caráter do conhecimento e, conseqüentemente, ao sujeito conhecedor. Mas, e aqui vai a surpresa para os que o acusam de dogmatismo, “se a sentença fundamental apresentada for esgotada, e todo um sistema for construído sobre ela, isso não resulta em que com a sua exaustão o conhecimento humano esteja também absolutamente exaurido; a não ser que já tenha sido pressuposto, o que por sua vez deve ser comprovado, que a referida sentença fundamental é a sentença fundamental do saber humano em absoluto.”⁴⁸¹ Esta alegação prova que Fichte tinha em mente a provisoriedade e a falibilidade do sistema filosófico, não se opondo à multiplicidade deles.

A doutrina da ciência tem que dar conta da ação livre, não apenas porque ela é parte de sua vida espiritual, mas também porque a ação tem papel preponderante no ponto de partida de um sistema, já que a sua sentença fundamental precisa ser eleita.⁴⁸² A própria lógica não colabora para a formação da doutrina da ciência, nem é capaz de criticá-la, pois é a doutrina da ciência que define se a lógica possui validade, e em que medida as decisões devem se basear sobre ela ao invés de sobre outros fatores.⁴⁸³ Tal consciência põe Fichte à dianteira de Kant quanto ao problema da fundamentação do conhecimento. A *analítica* de Kant, conquanto magistralmente executada, é uma pressuposição inconsciente do fundamento do saber; mas a *exposição* de Fichte é totalmente consciente do caráter volitivo desta pressuposição. Goethe está ainda mais adiante, tanto quanto se pode estar em liberalidade filosófica. Ele tem um pensamento completo e extensivo sobre todos os assuntos, mas sua consciência do caráter volitivo da fundamentação é tão intensa que ele já não o chama de sistema, e sim de *visão de mundo*.

Que a lógica não contribui para a fundamentação do saber está claro na conhecida exposição de Fichte sobre $A = A$. Numa tal proposição, a lógica consiste na relação, e não é capaz de definir o que seja A. Esta definição é dada de modo completamente independente, como uma imposição, à qual a lógica deve submeter-se. Quem dá a definição do termo é responsável por parte do resultado, e a lógica é responsável somente pela parte restante da equação.⁴⁸⁴ O único elemento, conforme a *Doutrina da Ciência*, que põe-se a si mesmo é por definição o eu. Um eu não é outra coisa senão algo que foi posto por si mesmo, de modo que

⁴⁸¹ Johan G. FICHTE. *Werke*. Bd. I. Pg. 35.

⁴⁸² *Ibid.* Pg. 39-41

⁴⁸³ *Ibid.* Pg. 43.

⁴⁸⁴ De acordo com a *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*. Johan G. FICHTE. *Werke*. Bd. I. Pg. 15

é o único elemento pensável capaz de escapar de uma imposição externa. Portanto, o eu é o termo irreduzível do pensamento.⁴⁸⁵

No artigo de 1797, *Primeira introdução à Doutrina da Ciência*,⁴⁸⁶ Fichte aponta para o fato de que a filosofia é a ciência do pensamento, e precisa pressupor o pensamento como sua experiência. A primeira coisa que ressalta da experiência do pensamento é que a sua causalidade é subjetiva. Daí infere que, como no idealismo ou filosofia transcendental o foco epistêmico foi inteiramente depositado no sujeito, a filosofia torna-se a doutrina de toda a ciência em geral.

A base de tudo está na pergunta sobre o kantismo, como razão teórica e prática se relacionam. Fichte analisa a natureza da razão prática, que é o patrimônio da vontade, segundo Kant, e como a razão prática é a ordenação produzida pela vontade em vista aos seus fins e modos, Fichte deduziu que a razão teórica não poderia ter uma fonte alternativa.⁴⁸⁷

É claro, esta exposição de Fichte extrai dele um sumo tão puro que a sua existência dentro do sistema original não era, provavelmente, tão clara ao próprio autor ou a seus contemporâneos. Este discernimento entre a índole crítica e o corpo sistemático da obra de Fichte, este segundo inaproveitável para uma metafísica atual, é um dos méritos de Henrich e seus discípulos, o que deixa claro o porque de ser a reabilitação dos autores clássicos do Idealismo o carro-chefe de seu trabalho. Em relação a todos os autores fica clara esta mesma adaptação, como se Hegel estivesse corrigido e disciplinado pelo Neokantismo, e Kant corrigido e reforçado pelo Idealismo.

Onde a crítica posterior de Hegel atinge com mais força a filosofia de Fichte, no entender da nova metafísica, é no fato de ele ter também gerado uma separação arbitrária e irreconciliável entre sujeito e objeto. Enquanto a autoimposição do sujeito está perfeita e definitivamente descrita, o movimento independente de por um não-eu oposto ao eu cria uma situação em que a origem da oposição é comum, mas sua dinâmica e fim não. Se na intenção ele é o modelo do Idealismo crítico e modernizado, no tratamento propriamente técnico ele acaba por recair no subjetivismo. Hegel está correto em acusá-lo de ainda ser um filósofo reflexivo ao invés de especulativo.⁴⁸⁸

A referida oposição não seria irreconciliável se Fichte não houvesse reproduzido ingenuamente a divisão kantiana, e até certo ponto correspondente ao senso comum, entre sujeito espiritual e natureza mecânica. Schelling e Goethe enfrentaram diretamente a crítica

⁴⁸⁵ Ibid. Pg. 17-18.

⁴⁸⁶ Johan G. FICHTE. *Werke*. Bd. II. Pg. 29-33.

⁴⁸⁷ Na Segunda introdução à *Wissenschaftslehre*. Ibid. Pg. 80-83.

⁴⁸⁸ G.W.F. HEGEL. *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Pg. 63-66.

do juízo, encontrando um caminho para invalidar esta distinção e reconciliar sujeito e objeto, deslocando inclusive o ponto de partida no sujeito para um ponto de partida onde sujeito e objeto se sustentam organicamente. O sujeito não mais precisava confrontar-se com uma natureza morta, ele podia ser facilmente derivado de uma natureza vivente, sua subjetividade harmonizada e incluída num fundo natural-espiritual do qual emerge.

De qualquer forma, em Fichte, “o Eu absoluto é a *conclusão*, mas o ponto de partida é o Eu *empírico*, concreto.”⁴⁸⁹ O que permite dizer que a metafísica da Subjetividade se baseia em um fato da consciência ao invés de postulados: Há em todos os pensamentos uma referência ao sujeito do pensamento, e tal constatação não é lógica ou derivada de qualquer tipo de especulação ou intenção, embora nas filosofias anteriores ao Idealismo isso fosse aparentemente correto. O eu penso, o sujeito transcendental, o ator do processo do pensar, sempre implícito a este, são denominações da experiência básica do ser subjetivo. A filosofia da mente também reconhece os fatos da consciência na forma do problema dos *qualia*, mas não parte deles, toma-os ao contrário como objetos a partir de uma filosofia cientificista ou pragmatista prévia, ou seja, a partir de pressupostos.⁴⁹⁰ A metafísica da subjetividade tenta partir diretamente da análise transcendental possível. Claro que há pressupostos ligados a este processo, incluindo o de que tal análise direta da subjetividade é pensável, mas os fatos subjetivos são tomados enquanto tais, livres de uma interpretação prévia, seja psicológica, semântica, sócio-histórica ou a partir de uma concepção de mundo.

A passagem de Fichte para Hegel é essencialmente condicionada pela filosofia da unificação de Hölderlin. Este último percebeu rapidamente que a Doutrina da Ciência de 1794 forçava uma derivação dogmática do objeto a partir do sujeito, e se esta dedução não fosse tão clara quanto Fichte propunha, a fundamentação de sua doutrina estaria limitada apenas ao sujeito, não abrangendo o ser. Na conclusão de Hölderlin a filosofia de Fichte seria uma ontologia pela metade, eficaz no diagnóstico da natureza autoimpositiva do eu, ineficaz na diagnose da natureza do objeto. “Na medida em que a filosofia da identidade consiste num tratamento para a separação que pressupõe a unidade íntima dos elementos, ela não promove unificação nenhuma. Nisto Hölderlin ultrapassa o condicionamento ao ponto de vista humano e parte para a metafísica do ser.”⁴⁹¹

A filosofia de Henrich dá ainda um papel fundamental a Hegel, o qual se torna cada vez mais claro pela atuação de seu continuador Jörg Dierken. Este papel consiste em estatuir

⁴⁸⁹ Björn PECINA. *Fichtes Gott*. Pg. 100.

⁴⁹⁰ John R. SEARLE. *Mind: A brief introduction*.

⁴⁹¹ Yoichi KUBO. *Der Weg zur Metaphysik: Entstehung und Entwicklung der Vereinigungsphilosophie beim frühem Hegel*. Pg. 31

uma teoria que englobe a subjetividade e a objetividade, e onde nenhuma possa se definir sem a outra. Esta teoria não é criada, pois o próprio processo não se pretende postulativo, senão analítico. A auto-apreciação íntima corresponde apenas à reflexão interna, já a orientação prática corresponde a uma reflexão externa, com finitude e dependência do sujeito. O Espírito hegeliano é abertura (liberdade) não fechamento (determinação). Em contraposição à teoria da absolutidade estanque, portanto, a nova interpretação de Hegel identifica nele uma dupla topografia metafísica: a autoreferência, cognitiva, e a percepção de alteridade ligada ao eu externo, prática (*Selbstdeutung x Praxis*).⁴⁹² Esta face retocada do hegelianismo apresenta uma metafísica aberta e com dupla fonte ontológica que remonta a Kant numa espécie de crítica retroativa.

E no embate entre reflexão e especulação fica claro que o Idealismo atinge o ponto cego da filosofia de Kant, pois quando este proíbe a especulação sobre o Absoluto, afirmando estar ela para além dos limites do conhecimento, Hegel responde: “A razão produ-lo apenas (o Absoluto) ao libertar a consciência das limitações; este suprimir das limitações está condicionado pelo pressuposto da ilimitabilidade.”⁴⁹³

Este tipo de apelo à filosofia especulativa deve enfrentar entre outros o ataque de Cassirer em seu monumental tratado sobre o problema do conhecimento,⁴⁹⁴ obra em que o autor situa com justiça o Idealismo e a Filosofia Transcendental, apreciando os avanços do primeiro e reconhecendo inúmeras correções feitas à Kant, mas concluindo pela irredutibilidade da filosofia kantiana a um papel de mera precursora do Idealismo, já que sua tese fundamental seria a única a nos manter no terreno sóbrio e econômico do puro entendimento. Mais tarde, como se pode observar, este último suspiro do kantismo haveria de apagar-se diante do aumento do rigor das escolas adversárias à fundamentação do conhecimento. Este rigor crítico que Kant e os neokantianos imaginavam ser a sua maior arma voltou-se de forma tão agressiva sobre a linguagem, a intencionalidade e a cultura humanas que as suas alegações de modéstia filosófica terminaram por recair também, na impressão da pós-modernidade, no conjunto do racionalismo dogmático, de modo que a humildade epistemológica seria cada vez mais entendida como sentença pretenciosa e hipócrita.

A resposta implícita ao Neokantismo foi, desta forma, marcada pela extrema liberalidade necessária ao novo estilo do filosofar. Concedeu-se que o conhecimento deve circunscrever-se a um método mais imparcial e econômico, mas reafirmando-se que o

⁴⁹² Jörg DIERKEN. Seminário intensivo sobre Hegel, MLU Halle, 12-13 de Fevereiro 2011.

⁴⁹³ G.W.F. HEGEL. *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Pg. 40.

⁴⁹⁴ Ernst CASSIRER. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*.

objetivo da metafísica não era o de inserir-se neste espaço. Ignoradas as vantagens, não se aplicam também as restrições, e a metafísica assumiu para si um caráter definitivamente não epistemológico.

Os discípulos de Henrich dão por certo que a fundamentação do sujeito em si mesmo, e a necessidade de condicionar toda a ciência deste a sua facticidade, é uma descoberta, não uma formulação. Mas esta descoberta permanece como condição natural da especulação metafísica, em outras palavras, sempre que o homem se enxerga do ponto de vista de sua essência e função no mundo, mesmo que só hipoteticamente, depara-se com o fato da consciência.

Afinal, a inviabilidade de uma prova lógica ou argumentativa da natureza espontânea da subjetividade está justamente no seu caráter fenomênico, exclusivamente experimentável e não conceitual. Isso deveria ser suficientemente evidente quando se diz que o sujeito é ator da própria razão.⁴⁹⁵

Eu e mundo se pressupõem duplamente em todo o pensamento que se volta para a realidade. O mundo entra na medida em que o sujeito, finito, não pode justificar a sua absolutidade, subsistência, e principalmente seu próprio limite. A vida consciente pressupõe imediatamente um sujeito e um mundo. Tanto o conteúdo do conhecimento quanto o objeto da intencionalidade já estão integralmente dados nos próprios mecanismos de volição e intelecção, sendo impossível projetar-se uma consciência que não esteja em dependência e fundamento de um mundo. Consciência é, como estabeleceram Schelling e Hegel, a relação total entre um sujeito e um mundo em sua interdependência.⁴⁹⁶

Estas são as condições com as quais todo o pensamento, se quiser pensar a si mesmo, precisa se confrontar. A constatação hegeliana da circularidade fenomenológica da consciência é, segundo Henrich, tão consistente que tornou-se difícil a formulação de novas propostas fundamentadoras. Em geral, dividiram-se as concepções em fundamentação metafísica da subjetividade, ou ausência de fundamentação última para os discursos.⁴⁹⁷

Em resumo à constituição da consciência escreve Dierken:

A dialética entre o retraimento e a superação de si alerta o senso de liberdade da subjetividade durante o processo de transcendência imanente. Logo, esta dialética inaugura formas que conduzem à uma expansão das determinações das autorelações por sobre as limitações... Diferenças externas e reflexividade interna correspondem-se

⁴⁹⁵ Jörg DIERKEN. „Bewußtes Leben“ und Freiheit: Zum Zusammenhang von Subjektivität und Metaphysik. *apud* Jörg DIERKEN & Dietrich KORSCH. *Subjektivität im Kontext: Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*. Pg. 110.

⁴⁹⁶ Dieter HENRICH. *Bewusstes Leben*. Pg. 126.

⁴⁹⁷ Dieter HENRICH. *Flucht Linien*. Pg. 131.

um ao outro. De outra forma a ipseidade se constituiria contraditoriamente através do que lhe é estranho – e com isto não seria afinal uma ipseidade. Para evitar esta consequência ela unifica-se com a autorelação expansiva de aderência ao todo, em autotranscendência imanente, o que abre uma ordenação exatamente para estas autorelações mais concentradas.⁴⁹⁸

Em linguagem menos hermética Dierken está a demonstrar em poucas palavras esta dupla implicação absoluta que existe entre subjetividade e objetividade, e como as regras segundo as quais compreendemos as variações do real são dadas de modo não postulativo e não arbitrário neste processo dialético. Ainda que com restrições e num formato mais econômico e modesto do que o do Idealismo, a MS consegue operar novamente no seio da filosofia com os conceitos de verdade e fundamento, tanto em relação aos valores quanto ao conhecimento, pois, como explicitado na citação acima, as autorelações da mente, outrora tidas como princípios puramente abstratos, estão desde já sempre associados a um voltar-se da subjetividade para o mundo, e a expansão da subjetividade só pode dar-se logicamente na dialética entre ela e o que lhe é estranho (experiência).

E esta face mais empírica e realista do Idealismo favorece largamente nossa abordagem dele a partir de Goethe, para quem: “Há sempre uma ordenação desconhecida no objeto, que corresponde a ordenação desconhecida no sujeito.”⁴⁹⁹

Ao mesmo tempo se sustenta a tese de que a subjetividade entendida como esquecimento do ser é uma deformação do sentido dado pela filosofia kantiana e do Idealismo, para não dizer de toda a tradição metafísica em geral, onde o sujeito só subsiste enquanto radicado no ser, e deste é a única âncora de sentido, vivência e saber. O sujeito descrito na filosofia transcendental e idealista já é o sujeito cuja codependência com o mundo está declarada. O seu “isolamento” da equação eu/mundo/objeto é, na hipótese mais drástica, uma impressão causada pela concentração da investigação sobre o primeiro elemento, ação que com efeito pode ter sido inconsciente e ingênua para a metafísica clássica, mas que dificilmente o é para a moderna. Por isso não se fala agora de uma reinvenção ou adaptação da metafísica, senão de sua reabilitação.

A MS busca assim recuperar para a filosofia as bases filosóficas que ela perdeu em detrimento da antropologia, da hermenêutica e da psicologia, mas não se pretende com isso

⁴⁹⁸ Jörg DIERKEN. „Bewußtes Leben“ und Freiheit: Zum Zusammenhang von Subjektivität und Metaphysik. *apud* Jörg DIERKEN & Dietrich KORSCH. *Subjektivität im Kontext: Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*. Pg. 114.

⁴⁹⁹ J. W. GOETHE. *Maximen und Reflexionen*. N. 1344, Pg. 227.

negar estas contribuições, ou criar outra escola filosófica isolada. Ao invés disto sua pretensão final, por assim dizer, é afirmar a irreducibilidade da filosofia enquanto fundada no sujeito conhecedor. Sem dúvida isso possui implicações de escola, já que este reconhecimento anula pronunciamentos e desmerece os pontos de partida de escolas com pretensões de supremacia, garantindo por sua vez algum conhecimento fundamental sobre a natureza do sujeito, sem que exista uma cadeia garantida de conclusões, nem um sistema completo do saber. O filósofo possui um solo garantido nos fatos e relações mais evidentes da consciência, mas em presença de conceitos outros deve operar com as mesmas dificuldades de interpretação típicas à filosofia do século XX em diante.

Basicamente, aquilo que se pode ter como certo para a metafísica da subjetividade são os elementos da consciência que levantamos até aqui: Autoconsciência do sujeito, alteridade, relação íntima entre liberdade e pensamento, percepção de finitude que acarreta em uma noção de transcendência e uma configuração temporal tanto para as relações com o mundo quanto para a ação. Este seria o terreno garantido pela filosofia, e a partir dele os temas filosóficos, incluindo uma ética de valores mais concretos, um tratamento sério para a religião e para o sentido da vida humana, voltam a ser possíveis, embora não obrigatórios. Não há, por exemplo, tábuas de valores pétreos, e o filósofo pode optar por situá-los mais na direção de uma construção lingüístico-social, de uma disposição psicológica ou de uma teoria natural. Mas estas condições deixam de ser arbitrariamente escolhidas como pontos de partida, e se tornam ferramentas adaptadas ao uso do princípio filosófico governante, ou seja, o sujeito autônomo e irreduzível a todos os prejuízos e definições que se possa fazer dele.

A MS pode inclusive aceitar uma ontologia de vários mundos, aos moldes do pragmatismo crítico de James. Partindo-se de sua própria fundamentação para um saber que se apresenta desde sempre como composto por elementos distintos, embora não delimitados, pode-se estipular um campo reflexivo no qual ela se concentra a própria filosofia: um objetivo, a que é pertinente a análise impessoal da ciência; um vivencial, de cuja descrição é a fenomenologia a responsável; um lógico, onde o valor de verdade se restringe a coerência das proposições; e assim por diante. Para qualquer destas esferas as outras se descaracterizam em meta-análise, e ela mesma trata daquilo que é. Ou ao menos foi isto que se praticou a partir delas. Este pluralismo pragmático de perspectivas, por outro lado, faz concessões às demandas essenciais de cada uma, impedindo-as, entretanto, de se apropriarem das demais. É fácil engolir as esferas alheias partindo-se da sua prerrogativa específica, e isso já ocorreu com frequência suficiente e por parte de todas as distintas perspectivas para que qualquer uma delas pretenda ainda fazê-lo.

Encerramos esta discussão com uma sensação otimista de que a liberalidade e o ecletismo de nossos autores originais são recompensados e exaltados pelo estado atual da metafísica. As críticas que tanto a restringiram ao longo do século XX parecem agora elas mesmas ameaçadas por um modelo mais abrangente e consistente. Adicionalmente, o pluralismo de tipo pragmático, tão bem difundido quanto a forma mais relativista do pluralismo hermenêutico, pode contribuir com eventuais reavaliações entre conflitos de escola e/ou de disciplinas. Afinal, panteísmo, monoteísmo e politeísmo⁵⁰⁰ parecem ser novamente possíveis num mesmo modelo de compreensão do homem e do mundo.

2. Metafísica a partir da, ao invés de para a liberdade.

Retórica e jogos de palavras são o quintal dos teóricos. Nada lhes é mais habitual e nada apresenta maiores empecilhos ao seu programa. E duplamente mais forte é esta desdita quando uma filosofia da religião ou teologia tem de se haver com elementos que escapam, antecedem ou contrapõem a já tão inalcançável clareza de compreensão.

Afinal estamos a postular a liberdade como axioma, ou há razões mais fortes para evocá-la do que a solução *ad hoc* de problemas isolados? A segunda opção é a única que nos permitiria manter tudo o que foi dito até agora, e por isso precisamos expor estas razões.

As abordagens contemporâneas das questões relativas à liberdade incluem problemas lógicos, definições em torno do suposto determinismo da ciência contemporânea e inúmeros problemas da neurologia ou da psicologia, preenchendo inúmeros volumes. Vislumbrar algumas destas posições não nos dará qualquer segurança quanto ao seu real poder conceitual. Apenas pretendemos reafirmar a permanência de formas metafísicas que se baseiam numa constatação ou postulação da liberdade, ao invés daquelas que contemplam a sua defesa como que num segundo momento.

Muitos, senão todos os problemas relacionados ao livre-arbítrio, derivam da cláusula “poderia ter feito outra coisa”, e o estado atual das discussões sobre o assunto é fundamentalmente dividido em categorias que se relacionam a esta sentença.⁵⁰¹ Assim, os deterministas convictos são aqueles que sempre afirmam que não poderíamos nunca ter feito outra coisa (ou de outro modo) que não o que fizemos. O livre-arbítrio é uma impressão psicológica.

⁵⁰⁰ Op. cit. Pg. 194.

⁵⁰¹ Robert KANE. *The Oxford Handbook of Free Will*. Pg. 13-24.

Os compatibilistas são aqueles que tentam incluir o livre-arbítrio, mas sob um esquema de mundo determinista. O que percebemos como liberdade não é uma ilusão, mas o grau preciso de nosso poder de execução, se temos o poder de *realizar* nossas vontades, dizemos que somos livres, mas não existe livre-arbítrio concreto, no sentido de escapar-se da cadeia de causalidade. Em outras palavras, somos determinados a querer, mas só quando realizamos este querer nos sentimos livres.

O semi-compatibilismo acrescenta críticas ao behaviorismo implícito no compatibilismo. Harry Frankfurt foi seu maior expositor, alegando que mesmo a inexistência da cláusula “poderia ter feito outra coisa”, não significa necessariamente determinismo. Através do famoso exemplo do controlador externo Frankfurt estabeleceu que o determinismo da ação é independente do determinismo da vontade. Neste exemplo assume-se que cada indivíduo não tem controle nenhum sobre seu corpo, somente sobre seus pensamentos. Mesmo com minhas ações fora de controle, eu continuaria sendo moralmente imputável por ações que desejei ou das quais obtive satisfação, enquanto que as ações que meu corpo empreendia em completo desacordo com a minha vontade seriam as que não me poderiam ser imputadas. Se a execução da ação (e, portanto, a tese do poder) fosse critério moral, pessoas paralíticas ou hipoteticamente submetidas a um controle externo não teriam vida moral, o que é absurdo. Nossas ações podem ser reguladas pela eletroquímica cerebral, chips no lobo motor, ou qualquer outra condição externa ao sujeito. Assim, o poder não tem nenhuma ligação lógica com a moralidade, e, conseqüentemente, com a liberdade.

Por fim os libertários afirmam que liberdade e determinismo não são em condição alguma compatíveis, e que como a liberdade é uma experiência imediata, enquanto a causalidade é condicionada à inferências da percepção (externa), é a segunda que se submete a primeira, e, portanto, deve ser tida como ilusória. Por sua vez, libertários tem de se haver com questões sérias de definição, porque é principalmente a eles que cabe precisar o que seria esta liberdade tão imediatamente evidente, e porque ela não pode ser confundida com um indeterminismo de uma vontade aleatória.

Toda esta problemática reflete-se em questões epistemológicas ainda mais prementes, ligadas à natureza desta impressão de liberdade, e em que sentido ela colabora mais ou menos, ou ainda se mantém indiferente, em relação às distintas definições possíveis. Desta forma, psicólogos, neurocientistas e filósofos defendem variados níveis de validade epistemológica para a sensação de livre-arbítrio; acrescentando que os adeptos do determinismo se veem obrigados a diluir ao extremo esta validade.

Sendo o determinismo a principal motivação metafísica para a negação da liberdade, e considerando-se que apenas uma evidência subjetiva concorre em seu favor, o determinismo torna-se uma das figuras fundamentais da discussão.

Karl Popper conta entre os opositores célebres da concepção de que o determinismo é uma consequência lógica da mentalidade científica. Para ele o determinismo subsiste numa ideia extremamente pobre sobre a ciência, como se ela pudesse oferecer condições de se saber com precisão o que se passa com a realidade, e como se nosso saber atual englobasse todos os fenômenos possíveis. Há razões lógicas e metafísicas para condenar esta atitude como ingênua, pois nem podemos prever a existência de fenômenos desconhecidos, que podem invalidar tudo o que sabemos sobre a natureza, nem podemos garantir a correspondência entre nossas teorias e a realidade. Até onde sabemos, nas palavras de Popper, podemos traçar regras grotescas de interpretação hipersimplificada para fenômenos que jamais entenderemos a fundo, e o funcionamento dos fenômenos como eles nos parecem pode só existir para nossos olhos, e em nossa mente.⁵⁰²

O sucesso ou mesmo verdade de uma sentença não nos permite generalizar esta sentença e afirmar que o mundo é matematizável, ou determinado, ou tem uma estrutura britânica de funcionamento. Tudo o que podemos dizer é que nós organizamos os eventos conforme uma linha simples de causalidade, e os matematizamos, e descrevemos em inglês.⁵⁰³ Dentre estas sentenças, a afirmação de que a natureza seja britânica é a mais absurda para o senso comum, mas não é logicamente mais absurda do que as outras duas afirmações.

Tão importante quanto atestar nossa incapacidade de averiguar o determinismo da natureza é a questão da assimetria entre passado e futuro. O passado é determinado pelo que ocorreu, mas atribuir a mesma determinação para o futuro é não apenas contra o nosso bom senso (pois tentamos a todo momento mudar o futuro) como uma simplificação ilógica do que entendemos sobre o futuro (porque o determinismo do futuro está condicionado ao que sabemos sobre a conservação do movimento, mas não sobre o resto da física).⁵⁰⁴

Estes são bons exemplos de como o determinismo subsiste sob condições metafísicas, extrapolando os limites críticos estabelecidos pela filosofia de Kant, a partir da qual se configura toda a nossa epistemologia contemporânea. Popper chega a acusar a crença dogmática no materialismo de originar a defesa metafísica do determinismo. E neste particular ele recorre a um argumento de Haldane que ele considera muito forte: “se minhas

⁵⁰² Karl POPPER. *The open universe: An Argument for Indeterminism*. Pg. 42-44.

⁵⁰³ Ibid, Pg. 43.

⁵⁰⁴ Ibid. Pg. 55-56.

opiniões são o resultado de processos químicos em curso no meu cérebro, elas são determinadas pelas leis da química, não da lógica.”⁵⁰⁵ O que significa que não há sentido em se fazer filosofia, de um ponto de vista materialista, nem em se especular sobre a validade do conhecimento, inclusive o que se refere a esta sentença. O mesmo vale para o determinismo: “Aquele que diz serem todas as ocorrências necessárias não pode criticar um outro para o qual nem todas as coisas acontecem por necessidade. Isto porque ele terá de admitir que esta asserção também ocorreu necessariamente.”⁵⁰⁶ Segundo Haldane, que neste sentido reproduz fielmente Epicuro, uma opinião que não parte de um juízo livre não é uma opinião que possa ser discutida.

Na opinião de Popper não existe nada como uma informação sensorial (*sensory data*), que penetra a partir do mundo na mente, e daí para a memória. A ideia de que existe fora de nós uma informação pronta, que nos preenche a partir do contato que fazemos com ela pela percepção, é uma ideia do objetivismo materialista dos primeiros atomistas. Eles imaginavam que a alma, sendo um composto material, identificava-se completamente com as informações recebidas pelos sentidos. Hoje nossa perspectiva crítica nos obriga a questionar se existe uma equivalência, em qualquer grau que seja, entre nossas experiências e percepções, subjetivas, e o mundo exterior. A nova epistemologia deve descartar, portanto, a ideia de informação vinda de fora, e trabalhar com um confronto entre a mente e o cenário percebido. Não recebemos informação alguma de fora, mas criamo-la diante de um quadro de estímulos sensoriais. A informação, o conhecimento, é sempre uma interpretação daquilo que sentimos diante de nós, e sobre o que nada sabemos objetivamente.⁵⁰⁷

Em poucas passagens Popper se revela tão kantiano. Como célebre opositor da metafísica, ele acaba por colaborar indiretamente com uma metafísica da subjetividade, pois ao restringir ao extremo as conclusões metafísicas no campo da experiência exterior, de onde partem os fundamentos do determinismo, e ao proteger uma ontologia diferenciada para o mundo subjetivo, ele se torna um dos pensadores a possibilitar o discurso da atual metafísica da subjetividade.

Jörg Dierken e Arnulf von Scheliha, por sua vez, apresentaram uma interessante coletânea de textos sobre a liberdade dos pontos de vista metafísico e transcendental. O ponto de partida das considerações dos autores precede qualquer teorização sobre a liberdade, pressupondo-a mais como experiência elementar do que como axioma: “A liberdade é

⁵⁰⁵ Karl POPPER & John ECCLES. *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism*. Pg. 74.

⁵⁰⁶ Ibid. Pg. 75.

⁵⁰⁷ Karl POPPER & John ECCLES. *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism*. Pg. 432.

insuprimível, do que decorre que só nos resta a responsabilidade pessoal sobre ela”⁵⁰⁸ Em outras palavras, nenhum motivo ou pretexto isenta o indivíduo da responsabilidade sobre si, pois sua liberdade é uma condição interna independente de qualquer fator alienígena.

A liberdade implica inevitavelmente em risco, e este é tão impossível de se extrair da existência humana quanto a liberdade que o implica. A ideia de suprimir o risco pela passividade é francamente ilógica, pois os riscos e o comprometimento que o sujeito intenta evitar continuam ligados às consequências de sua escolha, neste caso a de se anular. Qualquer escolha, por ser livre, deposita sobre o sujeito a sua responsabilidade, e a abstenção é uma escolha de conduta indistinguível de outras. A psicologia também desvenda os conteúdos emotivos desta crença, identificando-os não apenas como concretos, como atribuindo-lhes uma energia inusitada, pelo que as fugas, repressões e autoenganos se revelam não raro mais “energéticos” do que aqueles conteúdos que o sujeito supõe como os mais ativos e que conscientemente lhe requerem atenção e esforço. Indiferença emotiva e passividade de conduta podem inclusive ser opções recomendáveis, e não poucas religiões e modelos éticos os empregam, evidenciando o seu caráter positivo enquanto postura existencial, em confronto com as ideias do senso comum sobre estas posições como negações eficazes da responsabilidade. Não obstante, a forma inconsciente desta negação provoca danos à estrutura fenomenal da liberdade consciente: “A liberdade pode também extinguir-se em certa medida, através da diminuição do arbítrio e da eleição, do esquecimento da reflexão e da rejeição da responsabilidade. A crise do fardo associado à liberdade é contornada, o risco da liberdade é delegado, e a possibilidade é factualmente tirada de jogo.”⁵⁰⁹

Embora parta da liberdade e permaneça como tal, a opção existencial do sujeito logra alienar a consciência deste processo e enquanto esta alienação artificial persiste a impressão de alívio do fardo da liberdade existe, justificando e reforçando este comportamento. Com suas decisões entregues à arbitrariedade e as reflexões sobre elas anuladas pela recepção passiva dos eventos, o sujeito ilude a consciência de que não é mais responsável pelos seus infortúnios, atribuindo-os a Deus, à vida, a maus impulsos e vícios naturais e “incontroláveis” aos quais o controle foi intencionalmente entregue.

Mathias Jung e Gerhardt Roth lembram que a experiência psicológica da liberdade, a sensação de ser a causa de uma escolha por assim dizer, não é o único elemento mental que atesta a sua existência.⁵¹⁰ Evocando uma interpretação racionalista kantiana afirmam que o

⁵⁰⁸ Jörg DIERKEN & Arnulf von SCHELIHA. *Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus*. Pg. 4.

⁵⁰⁹ Ibid. Pg. 5.

⁵¹⁰ Ibid. Pg. 198-199.

juízo moral pressupõe em sua estrutura a ideia de liberdade. A liberdade estaria, portanto, tão implícita na razão, quanto empiricamente presente na psique. Nosso simples juízo condenatório contra um criminoso nos informa desta “intuição” indelével de que ele “poderia ter feito diferente”. Mais do que isso, toda pausa para reflexão sobre a conduta mais vantajosa ou apropriada é uma pressuposição racional de liberdade. Pesar motivos, avaliar com critério e imparcialidade, qualquer racionalização enfim, pressupõe uma negação do determinismo. Há uma contradição insuperável entre a razão e a ideia de que somos determinados de maneira arbitrária pelas forças cegas dos instintos e sensações. Não é possível ser determinista e racionalista ao mesmo tempo.

Segundo os últimos quatro autores, a fundamentação da *Crítica da Razão Prática* representa o estabelecimento de uma linha argumentativa sem parentesco com qualquer outra, pela qual a liberdade não é defendida metafisicamente, ou meramente postulada para fins práticos, mas, principalmente, “descoberta” como eixo conceitual de qualquer cogitação da razão prática. Desta forma a segunda crítica apresenta duplamente uma apologia por axioma e uma apologia lógico-transcendental da liberdade, sendo que esta segunda também pode contribuir para uma ontologia ou metafísica da liberdade.

Estando estes pontos de vista sob o escrutínio de competentes pensadores da atualidade, já não parece tão condenável uma metafísica franca da liberdade, como as de Böhme ou Goethe.

Ainda mais importante é a realização do Idealismo, que faz depender da liberdade a própria filosofia, como todo o pensamento, ao invés de derivar a liberdade de outras condições que no fundo foram estabelecidas como atos livres. E como vimos nos capítulos antecedentes, a perspectiva do Idealismo está ainda mais próxima de nossos autores do que qualquer outra.

Um dos enganos mais comuns em relação ao Idealismo, e que só foi integralmente solapado pela perspectiva da metafísica da subjetividade, é o de enxergar nele um modelo metafísico prévio que reivindique um conceito axiomático da liberdade, quando na verdade a visão do Idealismo não encontraria qualquer constrangimento em face da teoria reversa: a de que as necessidades éticas concretas do homem o tenham feito olhar para os céus e aí imaginar um espírito absoluto garantidor dos valores morais e das consequências que lhes fossem compatíveis. Esta visão “antropológica”, ao melhor estilo da militância ateísta de hoje, agradaria sem dúvida à religião de Goethe ou Schelling, que veriam nela a dedução feliz de que a descoberta da objetividade moral no interior do homem implicaria automaticamente numa constituição ética do cosmo do qual ele provém.

Esta dupla via reforça a conceituação de liberdade, permitindo que ela seja ao mesmo tempo adequada à metafísica, que segue suas próprias exigências, e derivada da experiência pura da vida ética, espontânea e independentemente da metafísica.

Goethe estava convicto de que esta dupla origem e a coincidência perfeita entre as duas fontes conceituais da liberdade lhe permitiam, como a seus contemporâneos, até mesmo uma definição “exata”: “Liberdade não é outra coisa que a possibilidade de fazer a coisa racional, sob quaisquer circunstâncias. O absoluto está até mesmo acima do racional. É por isso que soberanos frequentemente optam por fazer coisas irrazoáveis, a fim de manterem seu senso de liberdade absoluta.”⁵¹¹

E como se quisesse surpreender os que o classificavam, declarava-se adepto de posições que anteriormente criticara, como o fez ao chanceler von Müller: “Kant foi o primeiro a descrevê-la (a moral) em seu significado suprassensível, e ao querer cunhá-la sobejamente em seu imperativo categórico, teve definitivamente o mérito imorredouro de nos resgatar da frouxidão, na qual então estávamos mergulhados.”⁵¹²

Em idade avançada o poeta escreve ao conde Brühl, em 23 de Outubro de 1828. Como de praxe ele opera com distinções simplificadas, mas que deixam antever fortes convicções:

Sob qualquer aspecto que queiramos considerar as nossas vidas estamos exteriormente condicionados da primeira à última respiração. Apesar disto, contudo, estamos em posse da mais elevada liberdade, a de desenvolvermos nosso eu interior de modo a harmonizar nossas vidas à ordem moral do mundo. Neste sentido, não importa que obstáculos possamos confrontar, somos sempre capazes de alcançar uma paz com nós mesmos.⁵¹³

Harmonizar a individualidade à “ordem moral do mundo” é um dos objetivos implícitos de todo o programa pedagógico de Goethe. Uma meta eminentemente religiosa, e que não poderia deixar de surgir da, ou dar surgimento à, filosofia de Goethe. Este processo, bastante similar à “piedade prática” apregoada por Böhme, consiste numa transformação do caráter, atividade para a qual toda a teoria só colabora até o pórtico de entrada. Na dupla constituição metafísica do homem, ordem e vontade, razão e sentimento é a polaridade original revelada pela introspecção. A liberdade é fruto do precioso equilíbrio destas forças da alma.

⁵¹¹ Ludwig CURTIS e Hermann WEIGAND. *Goethe: Wisdom and Experience*. Pg. 183.

⁵¹² Max HEYNACHER. *Goethes Philosophie aus seinen Werken: Ein Buch für jeden gebildeten Deutschen*. Pg. LV.

⁵¹³ *Ibid.* Pg. 184.

A razão é o campo bem explorado dos filósofos, dos cientistas, de todas as atividades abstratas ou técnicas. Mas a vontade resta sempre algo fugidia; de certo modo intocada. É porque ao final o entendimento encontra insuperáveis impedimentos e a própria razão jaz exausta em torno de seu centro e ponto de partida. Nisto também está a semelhança entre Deus e o homem, o Uno universal e a unidade do indivíduo como microcosmo. Aqui não chegam mais as definições, determinações, categorias, analogias, tudo aquilo que só toca a generalidade dos seres, mas não chega nunca a tangenciar a particularidade que torna exclusivos dois corpos que em tudo se equiparam, como dois elétrons. Quem pode dizer o que faz de um e de outro aquilo que são, e não nos permite submetê-los à identidade quando todas as suas características são iguais entre si?

Há, naturalmente, um aspecto inteligível da vontade, e dele estamos a falar aqui desde o princípio. É o aspecto em que a vontade está inserida no corpo da ética. Ninguém o definiu melhor que Hermann Cohen em seu *Ética da vontade pura*. Ele demonstrou que a vontade psicológica, excitada pelos estímulos ambientais, deve separar-se da vontade pura, núcleo apriorístico da vontade que decide em última instância em plena independência de sua parte psicológica: “Somente à ética cabe decidir se há ou não uma vontade. E somente dela pode a psicologia aprender se pode ou é permitido haver uma vontade. Mas uma vez que a ética reconhece somente a vontade pura como vontade, deve ela neste sentido depender da lógica. Pois só a lógica determina o conceito de pureza. A pureza é a expressão platônica que delinea o caráter metodológico do conhecimento.”⁵¹⁴

Esta forma pura significa que ela é inteiramente redutível a uma lei explicativa, o que não significa que precise ser, enquanto “força” perfeitamente compreendida. Ora, “somente onde há leis, há forças; pois forças não são senão leis objetivadas.”⁵¹⁵ O aspecto inefável da vontade, a fonte inesgotável de sua força, remete a um seu aspecto claramente inteligível, a sua lei: *visar fins*.

O fato de lidarmos permanentemente com esta função ética e, portanto, inteligível da vontade deve demonstrar que não há olvido da complexidade filosófica da questão, ao passo que nossa insistência em reafirmar a natureza obscura e abismal da vontade objetiva marcar o ponto ao qual a filosofia não chega, por mais excelentemente que possa cumprir as suas tarefas próprias.

⁵¹⁴ Hermann COHEN. *Ethik des reinen Willens*. Pg. 27.

⁵¹⁵ *Ibid.* pg. 28.

Este núcleo inefável que a individualidade confere a todas as coisas é o que as torna inesgotáveis em sua existência, é o seu ser.⁵¹⁶ Sobre ele *nada sabemos*, mas por intuição e dedução *associamos* esta ipseidade das coisas e elas nos parecem divinamente conectadas por uma semelhança que estranhamente é a que lhes confere a sua individualidade. O insondável que nos constitui encara o insondável do cosmo, e tira deste confronto a ideia de Deus. Ao mesmo tempo, e em perfeita consonância, o inefável sujeito enxerga uma infinidade de outros indivíduos existentes por si próprios, e é confrangido a um sentimento fraterno com este oceano ilimitado de pequenas ou grandes exclusividades.

Dito de forma mais técnica, conforme Dierken:

Deus está na relação interna entre liberdade e totalidade. Mas exatamente esta dupla pertença não é, enquanto tal, acessível ao indivíduo-humano cuja consciência se limita pelo perspectivismo. Tal é o motivo fundamental da renovada *docta ignorantia*. Ela corresponde à figura da teologia negativa... A velha ontoteologia é conduzida com isso à “pedra de toque” de uma prática de vida formada sobre uma *dialética de fronteira crítica do conhecimento* da liberdade e da totalidade. Esta forma negativa atualiza a orientação lógica do roteiro teórico da individualidade no lugar do Absoluto.⁵¹⁷

A revelação pode não encontrar expressão apropriada, mas todos os místicos identificam um alargamento do eu e uma recíproca invasão do mundo, de modo que uma união superior conecta a recém descoberta divindade interior ao divino em cada alheio, que é assim tornado mais que um “irmão” espiritual. O eu se expande sem restrições num arroubo de empatia por tudo,⁵¹⁸ na exata medida em que a sua individualidade crescer para além do claustro da ensimesmação. Neste estado extático de unificação o olho do espírito vislumbra sua causa e o seu fim, alfa e ômega da incompreensível tessitura da qual ele é um nódulo, e enfim cessa de buscar compreender para vivenciar o Todo Poderoso, conferidor do ser das coisas. Recompondo-se desta visão, reconhece que o olho diferenciador e delimitador do espírito jamais poderia capturar esta experiência, e mesmo os místicos mais intelectualistas como Platão e Plotino o sabiam intuitivamente, tanto que faziam da ascese, do esforço intelectual e da perfeição da conduta exigências inderrogáveis. Sem o saber, igualam-se a todos os santos e sábios que apontaram para a fé, a grandeza da alma, o amor, o

⁵¹⁶ Dirk, KEMPER. *Ineffabile. Goethe und die Individualitätsproblematik der Moderne*.

⁵¹⁷ Jörg DIERKEN. *Selbstbewusstsein individueller Freiheit*. Pg. 43.

⁵¹⁸ J. W. GOETHE, *Schriften zur Naturwissenschaft*: Erläuterung zu dem aphoristischen Aufsatz, Die Natur. Obs: Em geral a tese da irmandade dos seres é consequência lógica da unidade do organismo universal, bem exposta neste ensaio.

arrebatamento da graça ou qualquer outra definição da experiência inefável, incognoscível, que, entretanto, produz uma convicção intelectual que eles compartilharam.

Neste terreno de fronteira, filosofia, religião e arte são não apenas próximos, mas para todos os efeitos o mesmo. Suas distinções tornam-se cada vez mais sutis, e sua linguagem encontra finalmente sintonia.

O divino não é apenas *per definitionem* identificado como vida. Esta conclusão é alcançada também, senão preferencialmente, pelo coração. “O coração é o centro de fusão da vida física como da espiritual. É ao mesmo tempo símbolo desta vida, e mesmo do próprio divino, já que para Goethe vida divina – tal como ele aprendeu do Hermetismo – significa mudança entre contração e expansão.”⁵¹⁹ O par de opostos “Sístole e Diástole” é mais do que uma metáfora ocasional para representar esta dinâmica. E a vida não pode terminar na polaridade, ou seja, num movimento automático e monótono de pulsação. Ela tem também de crescer, expandir-se, transubstanciar-se.

Esta *Steigerung* é apreendida também pelo coração, por todo o sentido mais íntimo de desenvolvimento e transformação pessoal, não apenas na observação da natureza. Este elemento místico que logo vasou para as artes através do *Sturm und Drang* e posteriormente do Romantismo, conserva ainda a sua função cognitiva (*cognitio sensitiva*). Não é só pela razão que a harmonia do cosmo pode ser percebida e admirada, o sentimento também pode engrandecer-se a ponto de abarcar tudo irrestritamente, de captar o movimento universal de ascensão do qual o sujeito participa pela crescente expansão do coração.

O conhecimento sentimental possui uma vantagem e uma desvantagem em relação ao racional, e ambas se resumem na sua extrema simplicidade. A desvantagem é a sua falta de clareza, dificuldade de expressão e generalidade. A vantagem é a sua falta de complexidade, de modo que a obscuridade é compensada pelo número restrito de opções, basicamente duas. Se o coração é predominantemente amargurado, em estado de contração, a visão de mundo correspondente é fria, materialista, pessimista ou trágica. Se nele predomina a alegria de viver, estando, portanto, em estado de expansão e ascensão, a visão de mundo é eufórica, libertária, glorificante ou contemplativa. Inevitavelmente, porque estamos no processo de luta com nossa natureza material, não podemos sustentar indefinidamente nenhum destes estados de espírito, embora o negativo possa ser estendido por muito mais tempo, às vezes quase toda a vida.

Neste tocante, o poeta é pouco generoso com o materialismo:

⁵¹⁹ Rolf C. ZIMMERMANN. *Das Weltbild des jungen Goethe: Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*. Pg. 244.

O mais profundo, o único tema da história humana, comparado ao qual todos os outros tem importância subordinada, é o conflito entre ceticismo e fé. Todas as épocas regidas pela fé, em qualquer forma que seja, são gloriosas, elevadas e frutíferas para si mesmas e para a posteridade. Todas as épocas, por outro lado, em que o ceticismo em qualquer de suas formas, mantenha um precário triunfo, mesmo que elas patrocinem um instante de turvo esplendor, perdem seu significado para a posteridade, pois a ninguém pode agradar a fadiga de um estudo daquilo que é essencialmente estéril. (Divã. Notas: Israel no deserto.)⁵²⁰

Tomando no âmbito teórico um lugar quase equivalente ao do mal no âmbito moral, o ceticismo, sob cuja alcunha está o materialismo, sofre aqui um duro ataque. Mesmo reconhecendo o seu lugar na polaridade que regula a existência humana, e, portanto, atribuindo-lhe uma positividade enquanto elemento natural, esta perspectiva sofre um dos raros ataques diretos de Goethe, o que não deixa de ser como que uma obrigação para quem defende uma natureza orgânica em luta pelo desenvolvimento de seu lado divino.

A forma polar da vida obriga o movimento entre contração e expansão de modo que, ora a natureza material, ora nossas aspirações espirituais nos inclinam a uma mudança de ânimo. Nas mônadas espirituais mais primitivas, onde predomina a materialidade dos instintos animais, a contração é quase uma constante, mas mesmo aí observam-se tolas alegrias, satisfações e até amores. Nas mônadas engrandecidas pelo esforço ascensional pode predominar a expansão espiritual, mas o corpo dificulta a permanência neste estado, e, por exaustão, cedo ou tarde as grandes almas têm os seus momentos de melancolia, retração e desespero. Esta é a química básica da mente, exposta no Fausto e nas obras de Wilhelm Meister, e ela basta para minorar os reveses da vida e maximizar as conquistas do espírito.

À medida em que Goethe amadurece, sua religião adquire cada vez mais contraste; o indiferenciado da “natureza” original é substituído por um quase maniqueísmo, num sentido orgânico e panenteísta, com a intensificação da polaridade primordial (luz/treva; espírito/matéria) passando a reger todas as demais.

Exatamente neste sentido comenta Max Heynacher: “É uma peculiaridade do pensamento goetheano, que para ele os conceitos de valores abranjam a si próprios e aos seus contrários numa esfera mais elevada. Há para Goethe um Bem, o bem e o mal, um Belo, o belo e o feio, um Normal, o normal e o anômalo... Assim a natureza, que ele diferencia

⁵²⁰ Citado em Ludwig CURTIS & Hermann WEIGAND. *Goethe: Wisdom and experience*. Pg. 72.

claramente de Deus, é em seu último e mais elevado grau a visão do próprio Deus.”⁵²¹ Apesar da argumentação remontar ao início do século XX (1922), continua a ter importância na confrontação das repercussões existencialistas daquele “indiferenciado”.

“Paciência, esperança, fé e amor” no entender de Goethe, “estas virtudes são a razão em ato”.⁵²² Cada vez mais vemos uma convicção desassombrada na defesa da fé, do bem, da verdade, e o *relativismo educado* da juventude se converte mais ainda em silêncio místico diante do incomensurável, ao passo que o discurso sobre todo o comensurável se torna mais partidário de uma conciliação entre cristianismo e o seu elevado paganismo.

Esta reconciliação com o Cristianismo, e talvez ainda mais intensamente com o moralismo filosófico, está, entretanto, marcada pelo monismo complexificado do panenteísmo goetheano. E não se deve concluir ser o novo dualismo moral um retorno sem ressalvas, quiçá sequer um retorno a um modelo cosmológico tradicional. Às características de *autourgia* (gerar-se) e *autopóiesis* (construir-se), que sempre estiveram presentes no Deus goetheano, acrescenta-se paulatinamente a de autonomia (dar-se leis). E todas estas propriedades em suas formas absolutas na pessoa de Deus são herdadas em suas formas relativas pelos indivíduos.

Este novo “dogma” passa a ser defendido por Goethe em privado, tanto quanto em suas obras. De certa forma, é a reconciliação entre o naturalista panteísta e o artista e homem religioso entusiasmado pelos ideais liberais de Rousseau e Kant. O segundo Goethe, não menos forte e presente em toda a carreira literária do autor, subjugado no campo teórico pela força dos princípios do naturalista, contentava-se com uma posição subjetiva, de licença poética até, ou, quando muito, de uma intuição de liberdade incapaz de confrontar-se teoricamente com as leis objetivas que reinavam no quadro geral da natureza.

Praticamente sem tempo para estas retratações, Goethe imbuiu seus últimos textos, especialmente as sagas de Wilhelm, o segundo Fausto e sua autobiografia, com esta virada de perspectiva em forte consonância com o Cristianismo que agora podia reconstruir como componente de toda a sua visão de mundo. Mas os especialistas que se dedicaram a esta arqueologia puderam também devassar, a partir destes conceitos tardios, suas imagens originais nos demais romances.⁵²³

Disto se depreende que a motivação filosófica principal para a priorização da liberdade é a convicção de sua presença indissimulável e não passível de interpretação na experiência

⁵²¹ Max HEYNACHER. *Goethes Philosophie aus seinen Werken: Ein Buch für jeden gebildeten Deutschen*. Pg. CXII.

⁵²² Ibid. Pg. 188.

⁵²³ Especialmente Dirk Kemper, na já citada obra *Ineffabile: Goethe und die Individualitätsproblematik der Moderne*.

humana. A força deste “fato” é ainda e sempre questionável, mas é exatamente de sua capacidade de assombrar permanentemente os esforços que se lhe opõem que ele se afirma como constitutivo do caráter humano, ou ao menos do pensamento sobre ele.

É a vida humana que sugere a liberdade. Os conflitos entre vontades ou anseios dentro do patrimônio geral da vontade; a sucessão dos problemas a exigir deliberação; a capacidade que se sente, psicologicamente, de escapar da cadeia de necessidades em ações lúdicas ou criativas totalmente espontâneas; o ponto de vista transcendental a partir do qual julgamos as coisas em função de nossa capacidade de conhecer; a consciência de responsabilidade moral; a busca para uma solução interna e livre para os dramas e questionamentos existenciais. Cada uma destas funções tem uma descrição filosófica, como se viu acima em relação a algumas, mas é a experiência da pessoa humana que fundamenta cada uma delas à sua maneira. Mas enquanto as variações encontram-se perfeitamente delineadas pela teoria, a pessoa humana, núcleo genérico do qual partem, só se permite expor com mais ou menos obscuridade através da biografia. Esta a única forma através da qual se pode ter uma visão comparativa, e dentro de estreitos limites conceitual, da natureza humana.

A concretude da vida, o “fato” a partir do qual a metafísica contemporânea gravita, não encontra sua descrição teórica em nossos autores. Aquilo em que eles podem contribuir, no entanto, é em algum sentido essencial, a saber, na descrição minuciosa da vida. A mística da vontade, a *Bildungsroman*, a tragédia fáustica, a psicologia vera de Böhme, todos são documentações mais ou menos empíricas do fato da consciência. O que nos leva a ultrapassar as últimas barreiras para além da filosofia, agora abandonada em seu umbral, e adentrar o universo da arte e da religião em suas formas mais vivenciais.

É percepção comum entre os filósofos que os estudos de Goethe ultrapassam em muito a boa medida da reverência à sua personalidade, caminhando para uma veneração acrítica de seu gênio e feitos. Esta percepção, ainda que muito acertada, não é um desvio inconsciente dos *Goetheforscher*. Está, ao contrário, em total acordo com as exigências mais intrínsecas e inescapáveis do pensamento goetheano: as do culto à personalidade humana. Afinal, é a biografia o retrato da vida em si mesma, que a filosofia tenta explicar por uma reflexão, um retorno. E toda a filosofia da natureza, toda a teodiceia, a cosmogonia, não partem senão de um sujeito empírico, com sua sensibilidade e razão, que do ponto de vista transcendental constituem já a pedra angular do mundo, e do ponto de vista cosmológico são um microcosmo onde toda a lei maior está contida em plano finito.

O teórico busca a abstração e a generalidade, mesmo no campo dos fenômenos estritamente particulares. É-lhe difícil tolerar uma expansão tão desmedida do indivíduo. E se

Goethe já não era um filósofo, ele parece atentar contra a própria atividade ao declarar, conforme um pronunciamento de 1810, que sua intenção no campo das ciências naturais era a de “em certa medida poder revelar a mim mesmo, minha interioridade e meu modo de ser.”⁵²⁴

Tal postura não deveria, entretanto, causar consternação à filosofia posterior a Kant. E a época de Goethe, com todas as restrições, acolheu positivamente esta postura do poeta. Especialmente a teologia filosófica, que tremia diante de críticas antropológicas como a de Feuerbach, acolhia, ao mesmo tempo, visões não tão contrárias, como a de Goethe: “A prova teleológica da existência foi confrontada pela razão crítica; e isto não nos é desagradável. Mas aquilo que não tem o valor de prova, deve valer-nos como sentimento... Não devemos sentir no relâmpago, no trovão e na tempestade a proximidade de um poder imensurável, e no aroma das flores e na brisa sussurrante a aproximação de um ser amável?”⁵²⁵

Esta condescendência só é justificada pela obra completa de Goethe, com a presença maciça de elementos mais metafísicos, mas que não deixam de derivar de um “olhar” (*Anschauung*) individual.

Nada é mais individualista do que uma autobiografia. Nada contraria tão completamente a ideia de que os indivíduos são constituídos pelo meio, de que a história pode ser descrita a partir de suas linhas gerais e fenômenos coletivos. A biografia ressalta sempre uma exclusividade, uma individualidade irreduzível ao tempo e ao meio. Ela é a concreção da vida do indivíduo, revelando a pluralidade do mundo social e humano, derribando toda a sociologia e historicismo que não tenham no indivíduo a sua razão de ser. A teoria da história mostra um herói ou um gênio surgindo como resultado natural de seu contexto, mas a autobiografia mostra uma pessoa com uma infinidade de características, algumas em concordância outras em discordância, e no caso dos gênios, geralmente indiferente ao meio. Nela, as decisões que o historicista julgava serem motivadas pelo jogo político da ocasião, mostram-se causadas por uma frase da mãe, um constrangimento em sala de aula ou a visão de uma garota bonita pela janela do trem. A lógica da história e da sociedade é esfarelada diante da realidade do indivíduo, que só a usa como meio e circunstância. Na autobiografia, o autor mais determinista jamais admite uma causalidade exclusivamente exterior para suas escolhas e amadurecimento. A sensação de liberdade, que cada qual experimenta por si mesmo, pode ser extirpada mediante o interesse sistematizador de explicar um mundo,

⁵²⁴ Dietrich von ENGELHARDT. *Natur und Geist, Evolution und Geschichte. Goethe in seiner Beziehung zur romantischen Naturforschung und metaphysischen Naturphilosophie*. In: Peter MATUSSEK. *Goethe und die Verzeitlichung der Natur*. Pg. 58.

⁵²⁵ J. W. GOETHE. *Maximen und Reflexionen*. N. 808, Pg. 154.

projetado como exterior, e daí a importância da autobiografia, que traz novamente o indivíduo para dentro de si mesmo, onde o determinismo não existe.

Segundo Georg Misch, pioneiro na historiografia das autobiografias, a proliferação deste estilo entre os artistas da renascença produziu uma concepção de arte jamais vista até então. Enquanto a Antiguidade tinha no estilo o traço do talento inato do artista, a Renascença enxergou nas peculiaridades do estilo artístico a expressão da personalidade, com sua visão característica e única sobre os eventos e as coisas. Autobiografias de artistas importantes, como Petrarca, revelaram e fizeram aflorar à consciência o mundo íntimo de sensibilidade, idealismo e acima de tudo intenção do artista como a origem e a explicação da particularidade inimitável dos grandes gênios.⁵²⁶ As autobiografias religiosas, por outro lado, mostram o quanto a relação com o sagrado é dependente de uma batalha íntima, de esforço, de trajetória emotiva e desenvolvimento psicológico. Nunca uma autobiografia apresenta a piedade como resultado de um fenômeno social.⁵²⁷

No que pese a importância da cultura e da sociedade em seus processos históricos, o indivíduo lhes transcende, ao menos segundo sua própria concepção. Não há sentido em ignorar a perspectiva subjetiva nas questões estritamente subjetivas. Isto não é uma posição metafísica prévia, mas uma questão de empiria das perspectivas de primeira e terceira pessoa (o que também se justifica num pragmatismo de princípios, conforme visto no tópico anterior). A autobiografia é feita sempre a partir da primeira pessoa, onde a sensação de liberdade acompanha todos os movimentos volitivos. As biografias podem eventualmente não compartilhar desta perspectiva compreensiva e tomar o sujeito de seu estudo de uma forma mais mecânica, fazendo-o passar por objeto e construindo a cadeia de causalidade do meio para ele. Esta segunda interpretação é possível, mas não obrigatória para a perspectiva de primeira pessoa, pois o sentido da liberdade pode ou não ser atribuído na imaginação a um sujeito alheio.

O que a tese de Misch estabelece brilhantemente é um marco empírico concreto de categorização das biografias e autobiografias segundo o extrato de suas perspectivas típicas. Uma autobiografia que não se apresente em primeira pessoa, com o respectivo senso de liberdade, é automaticamente identificada como uma projeção em terceira pessoa do autor sobre si mesmo. Em resumo, a história pode ser lida de duas formas: do ponto de vista da sociedade, dos eventos naturais e culturais, com uma perspectiva de terceira pessoa e uma causalidade geralmente clara entre os acontecimentos, ou do ponto de vista dos indivíduos,

⁵²⁶ Georg MISCH. *Geschichte der Autobiographie*. Pg. 574.

⁵²⁷ *Ibid.* Pg. 573.

com uma perspectiva libertária em primeira pessoa. A primeira forma é a preferida dos historiadores e sociólogos, que dominam o seu campo empírico, mas a segunda forma não se insere ainda numa disciplina especializada, embora possua um campo empírico bem definido pelas autobiografias.

Quem queira partir da teoria da liberdade para uma ciência da liberdade precisa tomar como fonte empírica estes fenômenos psicológicos de primeira pessoa, a partir dos quais os fenômenos sociais e naturais são recondicionados de uma forma totalmente ímpar. Os psicólogos e filósofos que se interessam pelo sentido subjetivo da liberdade já o fazem, mas raramente tomam como objeto de estudo os santos e os gênios, e é exatamente este tipo de indivíduo que mais nos interessa analisar, pois a sua experiência é reveladora daqueles estados menos evidentes da fenomenologia subjetiva que passam despercebidos numa análise do indivíduo ordinário.

As três autobiografias mais famosas da história são as de Santo Agostinho, Rousseau e Goethe.⁵²⁸ Elas têm em comum uma profundidade que só a extrema sensibilidade artística e religiosa pode produzir, mas são também paradigmáticas por apresentarem a humanidade de seus autores de uma forma tão sincera e tão devassada que qualquer indivíduo sente-se transportado para suas vidas, não pela analogia com os fatos, senão pela identificação de dramas, conflitos e tomadas de decisão tipicamente humanas. As duas últimas compartilham ainda o mesmo período histórico, que viu a dominância de autobiografias, novelas e romances biográficos como nenhuma outra época. Mas a vantagem conclusiva de Goethe em relação a todos os biógrafos, segundo Misch,⁵²⁹ está na técnica que ele desenvolveu para o seu *Wilhelm Meister*. Este romance biográfico não apenas inaugurou um gênero artístico, como igualmente uma visão do homem muito mais complexa e avançada do que qualquer biografia já havia exposto anteriormente. A ideia genérica de crescimento e amadurecimento onipresente nas biografias até então foi chocantemente revertida e complexificada pela ideia de um desenvolvimento através de conflitos internos, encontros inesperados, decepções traumáticas e revelações aterradoras sobre a realidade da vida. O autodescobrimento proporcionado pela biografia de Goethe, tanto nos seus romances quanto em relação a própria vida, não é comparável ao autodescobrimento de qualquer autor anterior, onde a personalidade jazia pronta esperando ser “revelada” pela consciência perscrutadora.

⁵²⁸ Pode-se lamentavelmente incluir a de Adolf Hitler nesta categoria, mas a sua natureza é inteiramente diferente e pode-se atribuir boa parte de sua fama aos eventos catastróficos desencadeados pelo seu autor.

⁵²⁹ Ibid. Pg. 919.

Em Goethe o autodescobrimento é *autopóiesis*, um processo tanto físico quanto psicológico, tanto econômico quanto mental, e a confrontação com o mundo é a essência da dialética de recíproca descoberta da natureza exterior e do eu. Nenhum outro artista pretérito poderia ter-se associado à metafísica da subjetividade que, na época, ensaiava seus primeiros passos decisivos.

A natureza vivente que em todas as partes surpreende pela criatividade e espontaneidade na multiplicação das formas orgânicas e físicas é ainda mais intensa na formação criativa da personalidade. O eu é a força diretriz central desta personalidade, que precisa ser criada por estímulo da vontade, mas não exclusivamente. A natureza precisa igualmente ser desvendada em suas leis de funcionamento, o que num sentido muito restrito é possível pelo mero estudo da ciência material, mas num sentido superior requer a ciência intuitiva das metamorfoses orgânica, social e psicológica. Em outras palavras, um estudo intelectual da vida não pode esgotá-la, e conseqüentemente não pode trazer o autodescobrimento efetivo. É preciso uma imersão intuitiva e volitiva na vida, a partir do que o homem se descobre por teste, reação, construção em contato com o mundo, não através de um mero desvendar de uma individualidade marmórea prévia. Descobrir-se é um processo orgânico, móvel, interminável, pois coincide com formar-se e expandir-se como indivíduo localizado num mundo também móvel, de desafios e estímulos sempre renovados. O desenvolvimento é uma mediação entre caráter e circunstância, ipseidade e mundo, biologia e ambiente, onde o importante é a relação entre estas partes. A causalidade das transformações da vida está nesta relação, não nos elementos.⁵³⁰

3. Apologia filosófico-teológica da biografia.

Firmada a nuance incognoscível da vontade em sua forma mais imediata, na autobiografia, retornamos agora ao esforço de enquadrar conceitualmente aquela outra nuance ética da parte compreensível da vontade e da liberdade, sustentando, se possível, o duro labor de manter em mente esta ambivalência, sem o que ambas as propriedades se dissociariam.

O termo biografia deste último tópico bem poderia ser substituído por *Fausto*, com vantagens para a sua compreensibilidade. Mas este título invocaria ideias errôneas sobre nossa real intenção, já que nem sempre esta obra é vista corretamente como uma tentativa de

⁵³⁰ Bernard KUHN. *Autobiography and Natural Science in the Age of Romanticism: Roussau, Goethe, Thoreau*. Pg. 113.

descrever o homem enquanto tal. A vida do doutor Fausto não é apenas uma vida humana, senão *a vida humana*, que no estereótipo do protagonista ensaia a tragédia essencial à qual todos os homens estão mais ou menos condenados.

Esta é a tragédia da morte, e do tempo que cada um possui para desenvolver sua vida antes do momento derradeiro; mas a morte de que trata o poema não evoca qualquer anseio pela finitude, como muitos intérpretes quiseram sugerir, apesar de suas muitas alusões a Hamlet, especialmente nas primeiras cenas em que Fausto cogita o suicídio. Depois disto, entretanto, o tônus da ansiedade se caracteriza por uma completa absorção na imagem da imortalidade, e de como esta procederá. Daí a problemática da culpa e arrependimento, que é o centro temático do livro.

As intermináveis interpretações ateísticas e existencialistas do Fausto prezam como somenos a convicção de Goethe na imortalidade e os outros elementos de uma religião com um Deus bem acentuado, além da adesão a uma ética com consequências para o destino da alma imortal, enxergando no texto uma dialética materialista. Como poderia, contudo, ser metafórica a salvação do Fausto e sua ascensão aos céus, se o seu autor se expressa assim a Lavater: “Estou tão inclinado quanto qualquer outro a crer num mundo além do visível, e eu tenho força poética e vital suficiente para sentir meu próprio e limitado ser expandir-se até um universo espiritual swedenborgiano. Mais que tudo gostaria ainda de me livrar dos míseros e abjetos excrementos humanos através de uma fina fermentação e encontrar-me naquela puríssima condição à qual podemos ser promovidos.”⁵³¹ Sabendo que Goethe escolhe tão bem as palavras é ainda mais forte o uso do termo “promovido”, que em si carrega tanta conotação de uma moral metafísica. Para não falar do universo swedenborgiano que o poeta parece sentir ao seu redor, sem o que as fantasmagorias do Fausto parecem exageradas e repetitivas. “A crença de Goethe em espíritos e demônios é bem conhecida.”⁵³²

O mundo goetheano, como só o vislumbramos integralmente em *Fausto*, é um mundo povoado por entidades espirituais, enteléquias mais ou menos potentes que a nossa, gozando de uma posição hierárquica correspondente ao seu grau de desenvolvimento. Não há céu e inferno, e a justiça divina não opera pessoalmente. Cada ser encontra, na natureza maior além da vida corpórea, o seu lugar por mérito e preferências.

É também apenas pelo *Fausto* que se compreendem as sentenças mais apologéticas de Goethe ao Cristianismo, como a que pronuncia a Eckermann, em 4 de Fevereiro de 1829, numa clara crítica a Hegel: “A religião cristã é um ente poderoso por si, através do qual o

⁵³¹ Franz KOCH. *Goethe und Plotin*. Pg. 213

⁵³² Ibid. Pg. 192.

decaído e sofredor gênero humano, de tempos em tempos sempre voltou a se levantar; e, enquanto lhe concedermos essa atuação, ela se eleva acima de qualquer filosofia e dela não requer nenhum apoio.”⁵³³

A força do Cristianismo está justamente em sua avançada concepção do pecado, do sofrimento e da perda. O Cristianismo é uma religião “inteiramente negativa” no sentido de enfatizar ao máximo a finitude humana. E a negatividade no âmbito soteriológico é a culpa. A culpa pelo fato de não se ter fé, ou de recair no pecado é um atestado inconfundível de liberdade. Se não houvesse este aspecto negativo da existência humana, pelo qual o homem assume responsabilidades, também não poderia se regozijar de sua virtude moral ou de sua fé. É esta a definição que Jörg Dirken dá para o aspecto negativo e absolutamente necessário da fé existencial de Paul Tillich.⁵³⁴

Carlyle atribui ao próprio Goethe a biografia original a partir da qual as obras primas são derivadas, uma síntese superior entre o negativo e o positivo, o drama da finitude e sua redenção no infinito:

Pois Goethe não apenas sofreu e enlutou-se em amarga agonia ante as perplexidades espirituais de seu tempo; mas também dominou as mesmas, estando acima delas e mostrando aos demais como superá-las. Em um momento o encontramos nas trevas, e agora ele está na luz; ele foi uma vez um descrente, e agora é um crente; e ele crê, sobretudo, não por negar sua descrença, mas por segui-la até o fim; não por parar no começo, ou muito menos retroceder em suas inquições, mas processando-as resolutamente. Como pode a crença de um santo estar unida a esta elevada e verdadeira mente, dotada da clareza do cético; o espírito devoto de um Fénelon aderir em suave harmonia com a agudeza, o sarcasmo e a presença perturbadora de um Voltaire?⁵³⁵

Mas, segundo Albert Bielchowski, o *Fausto* tem uma peculiaridade em relação às demais obras biográficas. “Enquanto os romances de Wilhelm são retratos de experiências e do amadurecimento de Goethe, o *Fausto* é o seu retrato ético e metafísico.”⁵³⁶ Talvez por isso o poeta tenha tido mais dificuldade na sua concepção. Ele queria trazer para a imagem poética a sua filosofia.

⁵³³ A percepção de que a crítica é dirigida a Hegel é cuidadosamente justificada por Helmut THIELICKE . *Goethe e o cristianismo*. Pg. 59.

⁵³⁴ Jörg DIERKEN. *Selbstbewusstsein individueller Freiheit*. Pg. 305-307.

⁵³⁵ Thomas CARLYLE. *On Heroes, Hero-worship and de Heroic in History. Also: Essays on Goethe*. Pg. 26.

⁵³⁶ Albert BIELCHOWSKI. *Life of Goethe*. Vol. III, Pg. 264.

Caro vai ainda mais longe: “Um poema que contém a história universal, a metafísica e a física; não se trata de mais um poema, é uma enciclopédia; um somatório poético do espírito humano até o século dezenove. Comédia e tragédia, idílio e sátira, poesia descritiva e lirismo filosófico.”⁵³⁷ Ainda segundo Caro o primeiro *Fausto* é inteiramente objetivo e humano, o segundo é místico e apresenta o incomensurável.

Em sintonia com esta concepção, o *Fausto* é uma obra em que ressalta a negatividade da existência humana, terminando, contudo, no seu resgate e reabsorção no infinito. Suas linhas mestras são o vazio, a falta de sentido, a culpa e a ignorância, e como estes elementos tipicamente humanos são derribados como que por uma força externa, força que não é uma graça arbitrária, mas da mecânica vital e automática do próprio mundo.

A moralidade implícita no *Fausto* é voluntarista. Enquanto o intelecto lhe aponta os procedimentos adequados, a vontade em conflito consigo mesma o mantém em problemas diversos. Não se chega a negar uma associação socrática entre mal e ignorância, mas esta última certamente não é a ignorância teórica, de que o doutor não sofre, mas sim, talvez, uma ignorância de sua natureza volitiva, de sua intencionalidade.

As conversações com Mephistófeles e Gretchen, além dos solilóquios, deixam antever um drama existencial que pouco tem de intelectual. As dúvidas quanto à existência de um Supremo Juiz não justificam o extremo da amargura fáustica, já que ele, no mínimo, tem um Deus ao estilo dos estóicos ou de Espinosa. O uso da magia só reforça esta ideia de uma religiosidade que, no contexto renascentista da estória, se filia cosmologicamente a um neoplatonismo ou hermetismo monista. O que nos deixa, ao final, uma impressão de que a problemática fáustica depende essencialmente de um problema da vontade. Se Fausto, como o homem médio, vê o erro de seus atos e mesmo cogita uma ordem moral do mundo, ele não se reforma por falta de compreensão, mas unicamente por falta de experiência e vontade. Seja pela sua fraqueza, seja por uma malícia da intencionalidade que não quer abandonar os seus hábitos e entregar-se à regeneração, permanece rumando conscientemente rumo ao abismo.

A predisposição muito natural em considerar a vontade o substrato da virtude não parece ser uma conclusão metafísica, senão fruto de observação. Inteligência pode não nos ajudar em tarefas físicas, mas vontade sim; bondade pode não facilitar nossa vida prática, e habilidade manual não nos ajuda a superar dificuldades de compreensão, mas vontade é essencial para todas as tarefas. Em outras palavras, apesar das discordâncias quanto aos aspectos formais, parece haver evidências psicológicas suficientes para dizer que a característica angular da alma humana é a busca pela realização de seus fins, o que faz dela

⁵³⁷ Edme-Marie CARO. *La Philosophie de Goethe*. Pg. 246.

uma entelúquia. A força desta constatação está em agregar a psicologia dos empiristas, como Epicuro, Brentano e Freud, a uma noção mais espiritualista da personalidade, em que o livre-arbítrio é enfatizado.

Platão já havia inaugurado na ética a percepção de uma insuficiência do conhecimento intelectual acerca da justiça. A identificação socrática entre bem e saber, embora este saber pudesse abranger todo o campo da realidade prática e empírica, parecia sugerir que a distinção entre bem e mal seria uma questão de instrução apenas, uma questão de razão. Na *República*, quando Platão se afasta de Sócrates e inicia a sua própria filosofia, fica clara uma pluralidade de elementos na alma, sendo a razão um destes elementos em conflito com os demais. Haveria também mais de um elemento volitivo, entre pendores para os prazeres, conservação do corpo e a necessidade de projetar a própria vontade sobre a dos outros, vistos como vícios, e o ímpeto ou força da vontade, visto como elemento positivo imprescindível para que a alma, vendo a injustiça, consiga vencer as inclinações da vontade egoística e cumprir o que o intelecto lhe aponta como bom. Com vistas ao fortalecimento da vontade, Platão propunha uma mudança de hábitos, a educação, que acostumaría a alma a vencer os desafios e suportar as agruras, a cultivar o bem, muitas vezes desvantajoso para o corpo e o ego, e odiar o mal, quase sempre vantajoso para estes. A instrução e o estudo revelam aqui a sua impotência diante da força bruta da vontade, assumindo o papel de árbitro. Mas, como num sistema legal, a decisão da arbitragem só é soberana enquanto puder ser sancionada, o que exige, mais que uma conclusão intelectual, um poder ou força, cuja educação se faz por exercício (*askese*) nunca por instrução.

Sócrates: A educação é, pois, a arte que se propõe este objetivo, a conversão da alma... Não consiste em dar visão ao órgão da alma, visto que já a tem; mas, como ele está mal orientado e não olha para onde deveria, ela esforça-se por encaminhá-lo na boa direção.

Glauco: Assim parece.

Sócrates: Agora, as outras virtudes, chamadas virtudes da alma, parecem aproximar-se das do corpo. Porquanto, na realidade, quando não se as têm desde o princípio, pode-se adquiri-las depois pelo hábito e pelo exercício... Não notaste ainda, a propósito das pessoas consideradas más, mas hábeis, como são perscrutadores os olhos de sua miserável almazinha e com que acuidade distinguem os objetos para que se voltam? A alma delas não tem uma vista fraca, mas, como é obrigada a servir a sua malícia, quanto mais aguçada é a vista mais mal faz.

Glauco: Esta observação é inteiramente exata.

Sócrates: E, contudo, se tais temperamentos fossem disciplinados logo na infância e se cortassem as más influências dos maus pendores, que são como pesos de chumbo, que aí se desenvolveram por efeito da avidez, dos prazeres e dos apetites da mesma espécie, e que fazem a vista da alma se voltar para baixo; se, libertos desse peso, fossem orientados para a verdade, esses mesmos temperamentos vê-la-iam com a máxima nitidez.⁵³⁸

Este impressionante resumo da ética ascética de Platão amplia nosso olhar sobre as repercussões que teve sobre os estóicos e cristãos. Ele considerava que, para se libertar do peso das paixões e desejos, a alma deveria se habituar, sobretudo, ao exercício físico, através do qual adquiriria força e disciplina para lutar contra a preguiça, o desconforto, a dor e os excessos. A ginástica se revela assim como propedêutica da vontade, tal qual a matemática seria a propedêutica do intelecto, visando acostumá-lo às relações e proporções. Tanto cristãos quanto estóicos ampliaram esta concepção para abarcar labutas físicas distintas da ginástica, como jejuns e penitências, o que acabou por impregnar de conotações pejorativas o termo “ascese”.

Böhme e o pietismo tentaram resgatar o sentido mais propriamente cristão do exercício da vontade, libertando-se, graças às conquistas de Lutero, da concepção de penas físicas, e radicando a ascese da alma no terreno psicológico e comportamental. A meditação e a introspecção profunda sobre as volições deixam de ter orientação intelectual, enfatizando a orientação de Jesus sobre *a vigilância e a oração*. E através da ideia de inúmeras fontes do espírito, como vimos, descobriram a capacidade de levantar “ânimos” adormecidos para confrontar o fluxo dos ânimos aleatórios despertados pelos sentidos, fantasias e inclinações. Nisto consiste a impressão de que a teologia romana teria obscurecido seu próprio fundamento ético, o que só se reestabeleceu no Cristianismo com a advento da Reforma. Entre uma ascese que buscasse sufocar a matéria sem reconduzir a força dos instintos para fins úteis (teologia do claustro), ou uma mágico-teologia que privilegiasse os sacramentos, o Cristianismo medieval viu morrer o *ethos* original da Boa Nova. A Reforma surge assim como restauração da ético-teologia.⁵³⁹

Goethe honrou seus mestres levando adiante esta tradição, e convertendo a si mesmo no motor incansável da vontade produtiva, vencendo dúvidas e dificuldades para produzir diariamente, na doença ou nos festejos, no romance ou nas decepções da vida. A sua ética

⁵³⁸ PLATÃO. *A República de Platão*. Pg. 229.

⁵³⁹ Hermann COHEN. *Ethik des reinen Willens*.

voluntarista se resume em produtividade: dormir pouco para produzir mais; jamais aceitar feriados e domingos; jamais pretextar ausência de musa ou talento. Assim produziu infindáveis páginas de poesia e novela, ciência e sabedoria, o que ele tentou ensinar e exemplificar em suas personagens.

A imbricação de saber e fazer tem uma constituição tão complexa que só recentemente começou a se aclarar a sua conceituação, mas pelo estudo das biografias esteve desde sempre acessível em sua forma mais intuitiva.

O conceito de “vida consciente” (*Bewußtes Leben*), angular no pensamento de Dieter Henrich,⁵⁴⁰ explora toda a fenomenologia da subjetividade, agregando conhecimento e moral sob o foco comum de seu ponto de partida no sujeito. Sujeito da ação e do conhecimento se encontram e identificam numa dinâmica de unidade que é o centro da especulação metafísica. É a partir deste centro que a mente concebe a unidade do mundo conhecível, e lhe atribui um sentido geral e unificado para toda a vida possível. A consciência também nos coloca a par, como demonstra a filosofia de Kant a Hegel, de uma contradição originária entre a percepção da infinitude e da ausência de limite do mundo e da liberdade, infinitude que está imediatamente em nós como imposição de sentido e compreensibilidade do todo, do e no qual não podemos deixar de ser parte integrante. Ao mesmo tempo uma não menos absoluta imposição da consciência autodiferencia-se em relação ao mundo, limitando nosso horizonte de conhecimento à nossa finitude espacial, e nossa finitude de ação. Assim diferenciado, o Eu reconhece-se como sujeito finito, não raramente esquecendo-se da incondicionalidade do todo ao qual desde sempre pertence, tornando-se este pertencimento inconsciente, e com isto experimenta o sujeito os piores tormentos do abandono cósmico, que sua própria diferenciação em indivíduo produziu, e que ele inutilmente tenta suprir através de outros meios finitos. A vontade individualizada, esquecida de que a sua origem e permanente vinculação com o todo é o único meio de reintegrar-se, busca alhures uma fonte onde possa saciar a sua sede de ser, e dá origem a uma senda rica em tormentos, que conhecemos como a vida desprovida de sentido, ou orientada para fins finitos que não aplacam a sede de infinito.

Ora, este processo é precisamente o vivido pelo Fausto em sua adesão à aposta com o diabo.

O panorama geral da filosofia e teologia de Goethe está estabelecido o bastante para ensejar uma interpretação factível do *Fausto*; uma que não seja exclusivamente literária. As

⁵⁴⁰ As melhores formulações deste conceito estão em Dieter HENRICH: *Bewusstes Leben*; e no artigo de Jörg DIERKEN: *Bewußtes Leben und Freiheit*, em Jörg DIERKEN & Dietrich KORSCH. *Subjektivität im Kontext: Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*.

passagens notadamente teóricas do poema o facilitam ainda mais. Ainda assim é comum identificar o doutor a Goethe; a doutrina de Fausto, e até a de Mephistófeles, à do poeta. Mas é sintomática a expressão da primeira página do poema, na câmara gótica, quando o doutor diz: “que eu reconheça o que ao mundo, no seu mais íntimo mantém junto.”⁵⁴¹ Ora, para a pergunta que o velho Goethe coloca nos lábios do doutor já tinha o jovem Goethe a célebre resposta que é talvez a mais conhecida de suas sentenças, que ele proferia publicamente como um mote e que fez o seu Werther repetir: “é o amor que ao mundo, no seu mais íntimo mantém junto.”.

Também desnecessário enfatizar o prólogo no céu, sobre o qual rios de tinta já foram gastos em análises de todos os tipos. Basta lembrar a significação da discordância entre Deus e o diabo. Conforme a melhor expressão possível, de Bielchowski: “O mal não é livre e independente, não separado e alheio ao que tudo abarca; ao contrário, ele está a serviço de Deus e forma um fator no seu plano para o mundo...”⁵⁴² E além desta já forte imagem concorre em nosso auxílio o conhecimento do papel de Lúcifer na teologia goetheana, onde o mal, conforme vimos detidamente, possui uma função télica essencial no progresso do mundo rumo a Deus.

Numa abrangente análise filosófica do Fausto, Heinrich Rickert⁵⁴³ levanta, entre outras teses, um papel extremamente secundário para Mefistófeles. Impressão que queremos reproduzir aqui.

O filósofo neokantiano comprova em várias passagens relacionadas ao “espírito da terra” a submissão do diabo a este princípio telúrico assombroso, mas essencialmente amoral. O “mal” do diabo se limita a impedir a ascensão espiritual, e o seu objetivo não é jamais prejudicar, mas entreter os filhos da terra em sua própria esfera. Mesmo não sendo positivo, o diabo tem seu aspecto razoável e justificável, como o apelo do mundo dirigido aos seus rebentos. O pacto selado entre Fausto e Mefistófeles não objetiva, por parte deste último, a desgraça do primeiro, senão paradoxalmente a sua satisfação. A visão do diabo é por demais limitada para que ele enxergue uma felicidade real para além do contentamento mundano, e sua visão dos céus, embora o deixe estupefato, lhe parece entediante e anti-natural; os céus lhe enchem os olhos, provocam nele um senso do incomensurável, mas justamente por não entender a esfera espiritual, o diabo a repele.

⁵⁴¹ J. W. GOETHE. *Faust*. Pg. 145.

⁵⁴² Albert BIELCHOWSKI. *Life of Goethe*. Vol. III, Pg. 310.

⁵⁴³ Heinrich RICKERT. *Goethes Faust*.

A primeira parte de *Fausto* é a filosofia da natureza humana, um tratado de ética, não a maneira dos geômetras, como o de Espinosa, mas dos poetas. A essência desta primeira metade da obra é o conflito psicológico ocasionado pela pluralidade de inclinações, sem que qualquer delas seja livre, no sentido da alta educação. “É a história do triste coração da humanidade, e de como nele combatem eternamente dois princípios, o entusiasmo e a negação, o amor e a ironia. E não é assim, no mais profundo de sua alma, a história do próprio poeta?”⁵⁴⁴ Afinal, como coloca Caro, quantos homens em seus galanteios não desgraçaram pelo caminho uma Gretchen, para depois se arrependerem de seu inútil egoísmo, que nenhuma vantagem lhes trouxe? Quantos doutos não se perderam em sua vaidade negando a verdade pura e simples diante de seus olhos, e quantos não culpam pelas suas amarguras o mundo e o destino, quando só eles mesmos se haviam cercado do vazio.⁵⁴⁵

Ao final do *Fausto I*, o ponto mais dramático da obra, o hedonismo e o niilismo do doutor são fatalmente abalados pelas consequências funestas de sua aposta. A morte da inocente Gretchen pesa-lhe gravemente na consciência, dando o primeiro sinal do reencontro do doutor consigo mesmo.

Ao segundo *Fausto*, é preciso confessar, não há como acompanhar nos detalhes. Quem não conheça a fundo a poesia clássica, de Homero a Ovídio, de Sófocles a Luciano, quem não se tenha familiarizado com tratados alquímicos e mistérios da Caldéia, lendas germânicas e divindades da Samotrácia,⁵⁴⁶ e quem, sobretudo, não conheça Shakespeare e Dante em toda a grandeza de seus estilos e imagens, a este estão cerrados os detalhes do segundo *Fausto*, do qual provavelmente só se poderá apreender as linhas gerais. Esta a razão porque poucos ou mesmo ninguém o intenta, preferindo basear-se nas conversações com Eckermann e no que se depreende das passagens mais claras do poema, deixando as alusões a ninfas e forquíades, tritões e telecines para os recitais onde a interpretação não seja uma necessidade.

O mito e a quimera, a fantasmagoria e o onírico do segundo *Fausto* têm certamente um propósito pedagógico e poético elevado, acessando o inconsciente humano e recapitulando as experiências poéticas de toda a história humana. O resultado é um repositório dos símbolos, de todo um mundo poético que Goethe tenta fundir e amalgamar como um filósofo faria em relação às correntes de ideias que quer sintetizar numa visão total. Esta vaga noção da intenção geral, contudo, não nos facilita a abordagem dos conteúdos particulares, ou ao menos não sem uma erudição enciclopédica.

⁵⁴⁴ Edme-Marie CARO. *La Philosophie de Goethe*. Pg. 280.

⁵⁴⁵ Ibid. Todo o capítulo XI.

⁵⁴⁶ Este último termo é o título de um artigo de Schelling.

Do que se pode conceituar, há um consenso de que na reta final instala-se definitivamente a consciência de culpa, primeira etapa para a salvação do Fausto. Além do mito de Helena e do epicurismo de Lucrecio.

Bielchowski traça um interessante paralelo entre a adoração de Goethe por Byron e o desfecho romântico do *Fausto*. O poeta que havia declarado publicamente e em artigos sobre a morte de Byron um profundo “amor de pai” pelo novo parnasiano, não deixou de associá-lo a um Fausto melhorado e fortalecido.⁵⁴⁷ Na opinião de Bielchowski, Byron seria o único da nova geração a carregar adiante o espírito clássico e o amor à Grécia, apesar de sua já acentuada veia romântica. Por isso, Byron seria aos olhos de Goethe um esposo de Helena, um espírito antigo a respirar num corpo jovem, redimido de suas pequenas excentricidades pela sua força vibrante e pela bondade intrínseca que nem sempre podia expressar pelo comportamento.

O que esta especulação tem de relevante é a luz que traz sobre uma das mais enigmáticas personagens da segunda parte de *Fausto*: Helena. Naturalmente todos os comentadores concordam com as referências mais óbvias, como a “escada de Diotima”, presente no *Banquete* de Platão, e imediata alusão à Helena de Tróia da *Ilíada*. Como marco da beleza mística, Helena é eterna, mas no que tange à relação que Goethe sempre estabelece entre o passado e o presente há uma contextualização histórica bastante imediata. Caro e Rickert parecem vacilar apenas neste ponto, às voltas com uma dialética intrincada do simbolismo de Helena, mas Bielchowski teve a feliz intuição de associar o símbolo ao momento histórico dos trabalhos de Goethe a seu respeito, identificando nas guerras de libertação da Grécia e nas reviravoltas acadêmicas em torno do helenismo as causas da relação deveras melancólica com Helena.

A morte de Schiller em 1805 teve um impacto permanente sobre o humor de Goethe. Suas cartas e conversações sempre deixam clara a convicção de Goethe de que a morte de Schiller o havia deixado só no mundo. Agora a humanidade só lhe oferecia alunos, não colaboradores. Byron foi talvez a esperança, não de um alívio para a solidão espiritual de Goethe, mas um prenúncio de que sua estirpe ainda vivia alhures.

Esta vaidade dos poetas diante do mundo não se traduzia apenas como pretensão de superioridade da classe sobre o restante da sociedade, embora este elemento aristocrático estivesse claramente presente em Goethe e outros classicistas. Há também um elemento importante para a compreensão do próprio classicismo, no que respeita a visão que tinham da Grécia. Um primeiro olhar poderia denunciar uma adoração ingênua de uma Grécia

⁵⁴⁷ Albert BIELCHOWSKI. *Life of Goethe*. Vol. III, Pg. 268.

romantizada, utópica, o que definitivamente não era o caso. A Grécia de Goethe e dos seus era a Grécia idealizada para o futuro, o resgate do passado tão importante quanto sua própria criação presente, uma ressurreição em melhor forma. É por isso que não bastam historiadores e filósofos para esta tarefa. Os poetas são imprescindíveis, a parte vital de uma reconstrução de sentido e de valores. Este helenismo que não existia, mas que estava surgindo, perdeu força com as mortes prematuras de Schiller e Byron. O poeta de Weimar se sentia agora só e desamparado em uma tarefa colossal que o destino lhe jogava aos braços de idoso.

A imagem de Helena no segundo Fausto não é então a da ninfa da pura beleza apresentada no Fragmento *Helena*, mas a imagem do belo na sabedoria, da beleza profunda e distante que acena um adeus ao mundo, quase que conservada para o arqueólogo da cultura.

Lucrécio é a outra grande figura enigmática do segundo *Fausto*, e o que nele mais incomoda e intriga é o fato de ser um poeta e filósofo materialista, seguidor de Epicuro. É por causa deste final epicurista, afirma Scholz, que muitos intérpretes diagnosticaram uma tendência final de Goethe ao ateísmo e a negação da imortalidade da alma, concluindo ser toda a religião exposta em Fausto uma máscara para um humanismo.⁵⁴⁸ Ainda segundo Scholz, esta conclusão tendenciosa e desonesta é instantaneamente afastada pelo próprio Goethe em um diálogo com o chanceler Müller. Este havia inquirido de Goethe quanto a uma recente adesão ao materialismo de Lucrécio, ao que o poeta “negou de maneira tão enfática que percebemos não só uma disposição daquele instante, senão pudemos vislumbrar a expressão de sua mais pessoal posição sobre o assunto.”⁵⁴⁹

Como se explica então este louvor a Lucrécio? Caro especula que a afinidade entre um “panteísta” como Goethe e um epicurista como Lucrécio não deve impressionar tanto quando o poeta já havia por décadas se declarado admirador de um outro epicurista: Diderot. E nenhum destes é um materialista comum.

A um certo momento neles se surpreende uma celebração da potência universal, a potência da vida eternamente fecunda, o princípio ativo que elabora a partir das trevas a substância do mundo, o instinto artístico que dispõe as formas e os tipos... De sua parte Lucrécio personifica por um ardor de sua alma o mecanismo dos átomos e os transforma em força misteriosa de vida e de fecundidade, a qual ele celebra pelo nome de Vênus, com uma espécie de entusiasmo religioso. De outra parte, Goethe está profundamente penetrado pelo sentimento da realidade para se ater às fórmulas geométricas do panteísmo de Espinosa, e lhes colore... partindo assim de dois pontos

⁵⁴⁸ Heinrich SCHOLZ. *Goethes Stellung zur Unsterblichkeitsfrage*. Pg. 18

⁵⁴⁹ Idem.

distintos, o mecanismo epicurista e a abstração espinosana, reconciliados em poesia de adoração à natureza, fonte da vida, única realidade, único Deus.⁵⁵⁰

Vimos que o pensamento de Goethe é um pouco mais complexo do que isto. Há bem mais de Platão e Plotino, de Aristóteles e Bruno, de Böhme, Leibniz e Rousseau, de Kant e de Idealismo alemão; mas em linhas gerais Caro está certo em identificar uma conciliação entre dois partidos: o de um Espinosa místico e platonizado da abstração, e o de um Lucrecio aristotelizado, das forças imanentes.

Após Helena e Lucrecio, no fundo elementos culturais e teóricos, retorna o tema da culpa que conecta as duas partes do grande poema.

A culpa é, como destaca Rickert, o primeiro indício de dúvida quanto ao niilismo, e de aceitação de uma ordem moral efetiva.⁵⁵¹ O niilismo vai bem enquanto a vida pode ser levada com hedonismo, seja um hedonismo sensual, seja intelectual ou moral-existencial. Este tipo de hedonismo, o qual não é criticável, falha, contudo, em sustentar os sacrifícios extremos ou contínuos que o ideal e o sentido da vida eventualmente exigem. A concessão moral ao relativismo é então conveniente e possível, a razão e o sentimento podem ser suprimidos como pedantismo e autoritarismo exógenos. No fundo, o hedonista quer a felicidade, e produz uma racionalização psicológica que justifique a sua filosofia da irracionalidade, esperando que esta concessão lhe permita experiências prazerosas ou compensatórias, sem qualquer preocupação com uma justificação última.

Nisto, o mais importante é que a salvação de Fausto não procede de uma mudança teórica sobre o mundo, no que continua conflituoso e equívoco, mas de seu sofrimento, e da forma como a sua sensibilidade permitiu que ele reagisse ao seu próprio mal. Um espírito insensível não teria sofrido tão profundamente com as consequências de seus vícios, e teria persistido neles. É este o sentido do aprendizado final de Wilhelm Meister: “Não é obrigação do educador de homens preservá-los do erro, mas sim orientar o errado; e mais, a sabedoria dos mestres está em deixar que o errado sorva em taças completas seu erro. Quem só saboreia parcamente seu erro, nele se mantém por muito tempo...”⁵⁵² Mas neste caso é Deus-natureza o educador.

O autoconhecimento adquirido por Fausto é empírico-racional, sem que sua teoria sobre a vida tenha necessariamente mudado. “Identidade individual não é dada, ela forma-se

⁵⁵⁰ Edme-Marie CARO. *La Philosophie de Goethe*. Pg. 353.

⁵⁵¹ Heinrich RICKERT. *Goethes Faust*. Pg. 416-420.

⁵⁵² GOETHE. *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister*. Pg. 490.

na dinâmica da biografia.”⁵⁵³ Sendo que neste processo tomam os fatores ambientais e culturais a maior importância. Não faz sentido falar de uma identidade originária, pois ela deveria ser acessível pela auto-análise como um fato imediato da consciência. Somente, no entanto, aquelas auto-relações fundamentais o são, de modo que a identidade tem de encontrar a sua gênese *a posteriori*. Esta conclusão é das mais sérias, pois intensifica a responsabilidade do sujeito na construção da identidade. Fatores e tendências “inatas”, bem como disposições físicas, pertencem ao quadro da alteridade, do estofo previamente dado do mundo, com o qual o sujeito tem de interagir e confrontar-se. Assumir, portanto, um caráter “natural” e procurar isentar-se de qualquer responsabilidade em função dele é um engano radical de inversão de papéis entre o que é constitutivo do indivíduo empírico e o que o é enquanto sujeito moral.

A ilusão é sustentada até o momento em que, tomando o outro como meio para a própria satisfação, o indivíduo sem querer o destrói. Neste momento cai com toda a força o peso da lei moral da consciência, e o niilismo artificial revela a estrutura moral do ajuizamento prático, de modo que o indivíduo sabe-se responsável pelo mal, mesmo quando sua visão de mundo se nega a incorporar esta consciência de culpa. Margarete agoniza, e o cínico Fausto é inesperadamente corroído pelo ressentimento: “Ai, antes jamais houvera eu nascido.”⁵⁵⁴

Se o esforço de negação continua, prolonga-se um drama permanente de negação da culpa e afirmação da irresponsabilidade moral, que se quer estabelecer como libertária. Mas na medida em que a estrutura original da consciência aponta para a norma geral da responsabilidade, prolonga-se o conflito, demandando energia psíquica para o sustento da perspectiva contrária à natureza da razão prática, o que por sua vez desgasta a economia psíquica conduzindo a transtornos psíquicos variados. E se, por outro lado, cessa o esforço de negação e a consciência acolhe a própria determinação moral, emerge a culpa que não pode mais ser escamoteada, com consequências desagradáveis no plano emotivo e existencial, mas necessária ao reequilíbrio da consciência através do justo enfrentamento com sua fase negligente. Embora esta linguagem dê a entrever uma interpretação kantiana-analítica do Fausto (Rickert e Jung), é da tradição psicológica religiosa que provém a mecânica básica do processo aqui descrito. É de Böhme, Goethe e dos pietistas que a filosofia e a psicologia aprenderam a analisar o conflito entre o fundo obscuro da vontade inconsciente e a vontade consciente que possibilita a liberdade, descondicionando o indivíduo das escolhas automáticas

⁵⁵³ Rudolf LANGTHALER & Michael HOFER (Hg.) *Selbstbewusstsein und Gottesgedanke: Ein Wiener Symposium mit Dieter Henrich über Philosophische Theologie*. Pg. 139.

⁵⁵⁴ J. W. GOETHE. *Faust*. Pg. 267.

do inconsciente, falseado como geralmente o é por camadas inumeráveis de máscaras semi-conscientes e que encontram justificação (racionalização) para negar a racionalidade, conforme algumas filosofias do relativismo “pós-moderno”.

O Fausto é um mau cristão, mas na medida em que é um bom homem, é admitido no céu. Ele talvez não tenha produzido mais bem do que mal, mas jamais se regozijou no seu mal, jamais encontrou satisfação nos seus vícios, e seu dano é praticamente todo colateral. Acima de tudo, ele sofreu do começo ao fim, porque sua índole não lhe permitia gozar dos prazeres mundanos, e mesmo sua vaidade era superficial, pois no fundo sua ironia e ceticismo não lhe permitiam uma pretensão intelectual efetiva. Fausto acerta ao declarar-se “um pobre cão” na primeira página.

O poema é de algum modo romântico (e Korff questiona se não seria a obra-prima do romantismo),⁵⁵⁵ pois é uma luz de esperança cristã em meio a noite da vaidade humana, e ao mesmo tempo, pelo seu caráter de mistério e conflito entre céu e inferno, o tema da Antiguidade está presente, na medida em que este conflito dual é enriquecido por uma infinidade de formas vivas e gênios, que não se dividem dualisticamente entre bons e maus, mas evocam igualmente a beleza, o trabalho, a prudência, a generosidade, etc. No universo psíquico do Fausto, tais formas educam-no para o refinamento de sua alma, embora ele não se ligue a nenhuma doutrina religiosa. É a vida, com os muitos exemplos práticos de virtude, que o faz adquirir algumas delas.

A salvação do Fausto toma então uma constituição paradigmática de culpa e redenção, provação e misericórdia, tentação e bondade natural. Dentre todas as impressões que se possa ter é a da predestinação a mais pobre de todas, embora mesmo esta contenha um fragmento de verdade, pois Deus pode nos lançar sobre desafios dos quais sabe que sairemos vencedores, em face da grandeza que já adquirimos. A cosmovisão goetheana quer abarcar toda a teologia em sua conclusão final, e para isso mérito e graça precisam ser conciliados de forma madura, pois o peso da salvação é sim demasiado para os ombros humanos; o próprio peso da existência, diríamos, seria insuportável para um homem apartado de suas origens, e uma eleição desvinculada dos méritos torna Deus uma abominação moral, não apenas pela impressão de arbitrariedade da escolha, senão, principalmente, porque vimos que a única salvação relevante para o homem é aquela que ele mesmo constrói para si, a transcendência que ele realiza intencionalmente e a partir de suas próprias experiências, reflexões e determinações éticas e existenciais. Isto não significa ausência de “compensações”, como o éden após a morte, e mesmo a segunda crítica de Kant endossa esta expectativa. A glória da

⁵⁵⁵ H. A. KORFF. *Geist der Goethezeit*. Vol. 4. Pg. 695.

salvação cabe, senão totalmente, ao menos em parte a Deus, enquanto o trabalho do homem é a escalada até ela, o esforço para não apenas chegar e fazer jus, mas se *adaptar* ao paraíso.

Esta dinâmica da redenção e do “resgate da ovelha perdida” faz de Fausto um poema neo-testamentário;⁵⁵⁶ o que se revela especialmente pela declamação dos anjos que carregam a “parte imortal” de Fausto para os céus:

Salvo do mal está,
 O nobre membro do mundo dos espíritos:
 “Quem sempre com anseio se esforça,
 A este podemos resgatar.”
 E tomou por ele partido,
 O próprio amor que vem do alto,
 Vem-lhe de encontro abençoada multidão,
 Com amoráveis boas-vindas.⁵⁵⁷

Não é necessária a perfeição moral, basta o sentimento e a intenção sinceros. Toda a falha motivada pelo anseio de felicidade é perdoada. O sensualismo do Fausto é justificado pela angústia que o motiva, e pela percepção de incompletude em que este sensualismo o mantém; o ceticismo e o niilismo são justificados pela crise sincera de fundamentação para a verdade, impedindo-o de chegar ao conforto dogmático da aceitação dos mesmos; é sem qualquer conforto que o Fausto incorre em seus pecados, e ele está de certa forma acima deles. Como Paulo, Maria de Magdala ou o jovem Agostinho, Fausto vive no erro, mas nele não se satisfaz; seu cinismo é amargo, e seu hedonismo é desesperado. Acima de tudo, Fausto jamais descansa sobre o seu erro; ele segue sempre atuante, incansável e sem esmorecer seu anseio de algo que não pôde encontrar. Seu esforço é o seu mérito.

Fausto, acerca de quem Deus e o diabo tinham distintas opiniões, jamais se deixou enganar com agrado, e sua atividade jamais se entorpeceu. Apesar da pesada culpa, que ele trouxe para si primeiramente pela excitação dos sentidos e mais tarde pela necessidade ilimitada de poder, sua ânsia incansável só se enfatizava através de cada tentação, e nisto, através da qual ele finalmente encontra a satisfação, estava a superação de seu pior erro, que havia originado toda a culpa: A superação de sua sobre-humanidade, pois foi graças a esta autodeclarada subhumanidade que ele se afastou primeiramente de sua dependência constitutiva em relação a Deus, perdendo o lastro de sentido existencial e de valores morais. Por isso teve ele de trazer para si o fracasso da aposta, que embora representasse o desgosto

⁵⁵⁶ Peter HOFMANN. *Goethes Theologie*. Pg. 428

⁵⁵⁷ J. W. GOETHE. *Faust*. Pg. 482.

na vida mundana em vista do bem maior, significava também ao mesmo tempo o maior ganho para seu atemporal e eterno devir. Ele encontra seu caminho para o céu não apesar, senão justamente porque ele perdeu a aposta desta forma, pois ao tê-la perdido exatamente desta forma, como exposto pelo poema, é que pode haver aos olhos de Deus um motivo para acolher o Fausto na Graça.⁵⁵⁸ Afinal, Deus viu mérito e sentimento onde a visão exterior só mostrava ações fracassadas.

Apesar de que a palavra “sobre-humano” objetiva primeiramente uma lição indiscreta a Nietzsche e seus muitos seguidores da década de 1930, o conceito todo cai muito bem ao caso do poema goetheano. É a desistência do poder sobre-humano, do estado de super-homem através do qual se estabelece valores a partir de si mesmo, que Fausto enfim se liberta de todo o peso de seu orgulho. O prometeico é atenuado pelo Ganimedes.⁵⁵⁹

Esta temática é especialmente enfatizada por Helmut Thielicke, para quem “certamente faz parte da confissão do próprio Goethe o fato de ele ter certeza de um auxílio transcendente, tanto na concessão do “conseguir-e-poder-ser-ativo” quanto na sua recompensa.”⁵⁶⁰ Mérito é graça são um diálogo ativo entre o Pai e os filhos, mas enquanto Deus é bom e quer sempre o mesmo para suas crias, o homem se modifica e amadurece em sua jornada, cabendo a ele, não ao Pai, trilhar o percurso que o reconduz ao lar. A graça é o chamado do Pai para que o transviado apresse o passo e reencontre o caminho. Ela pode efetivamente adiantar a viagem, mas não pode dar os passos no lugar do viajante.

No caso do Fausto, Deus previu, mais do que predestinou, que o seu caráter estava já acima daquele que se refestela no mal e nas efemeridades. A crise fáustica é toda teórica, é toda “douto despeito”, porque no âmbito da vontade e do sentimento, ele não quer aceitar a despedida final da vida mundana. Permanecendo no umbral entre o homem vão e o renascido, Fausto vive sem fruir os prazeres que não mais o satisfazem, mas teme paradoxalmente perder.

E Deus não perde suas apostas, e só joga para ganhar, até quando parece perder. Foi exatamente o que ele fez com Fausto, explorando deste o *conatus*, a potência da mônada desenvolvida que é a alma do doutor, e que Mefistófeles desconsiderou. Como foi visto no tópico sobre a imortalidade, o desembaraço da mônada de suas limitações depende mais de sua “força bruta” (maturidade) do que da perfeição moral. Esta segunda é possível quando a mônada é forte o bastante para executar os mandamentos da razão moral. A mônada espiritual

⁵⁵⁸ Heinrich RICKERT. *Goethes Faust*. Pg. 420.

⁵⁵⁹ Remeto o leitor à confrontação entre estes dois grandes poemas que definem a complexa religião de Goethe. Sobre isto há uma extensa discussão em minha dissertação *A Religião de Goethe*.

⁵⁶⁰ Helmut THIELICKE. *Goethe e o cristianismo*. Pg. 52.

nomeada como Fausto não está ainda em condições de executar a perfeição moral, porque precisa sorver até o fim o cálice da experiência, e certificar-se de quem é e do que lhe fará feliz.

Só podemos compreender isto a partir de tudo o que foi visto neste trabalho. Mefistófeles, ignorante desta filosofia religiosa, atentou unicamente para o comportamento de Fausto, a parte superficial de sua individualidade, marcada pela vaidade, e por isso o julgou como o faria um sacerdote. Graças a esta diferença de perspectiva é que ambos, Deus e diabo, estão certos da vitória. O diabo sabe que Fausto não será moral, mas Deus sabe que, no último instante, por se exaurir da frivolidade da vida, ele a superará e estará “morto para esta vida”.

Por justiça concede Deus a graça ao Fausto. Não há nada de arbitrário neste ato. A secular imagem do diabo logrado que caracteriza o mito não é, na obra de Goethe, um troféu à sagacidade do doutor que tudo frui às custas de um tolo. O doutor está bem ciente de que, no seu estado cínico e niilista, corre riscos efetivos. Fausto só vence na linha de chegada a aposta com o diabo, pois após todos os seus sofrimentos, desilusões e insatisfação, o fato de entregar-se ao mundo dos negócios não tem ligação alguma com a ganância. Ao aceitar uma vida de atividade e ocupações mundanas ele está cortando seus últimos laços com o mundo e abandonando todos os seus anseios e angústias. Ao desapegar-se de sua busca intelectual e espiritual por uma vida burguesa ele está concretizando a grande conclusão das primeiras páginas acerca da pequenez humana. Ao invés de atirar-se por ambição na vida econômica, ele o faz como o ato final de desprendimento do ego, esquecendo-se e aceitando sua condição de ignorância e fragilidade ao dedicar-se a tarefas com finalidade em si mesmas. O sofrimento matou-lhe o orgulho e o egoísmo, purificando-o.

Segundo ainda outra perspectiva, ou apenas enfatizando outro conceito, a salvação fáustica representa uma *Steigerung*. A polaridade o havia forçado a uma diástole, uma expansão tão forte de seu espírito, que ele se perdera no mundo, afastando-se de Deus. Mas ele jamais pode se satisfazer em seu pacto com o diabo, ele não pode ser aquilo que já não é mais, um homem vulgar. O caminho da cultura e da sabedoria o enriqueceu até um ponto sem volta. A metamorfose para o gênio ainda não se processou, mas ele não é um homem medíocre, não pode ser indefinidamente retido pelos prazeres sensoriais. Na repetição de Jó ou do Filho Pródigo, falta-lhe o conhecimento da própria condição, que só a frustração de seus desejos mundanos pode lhe proporcionar. Fatigado pelo marasmo da existência terrena, ele percebe, por saciedade de um estado expansivo, que o único caminho possível é para o alto e para dentro de si numa forma melhor.

A mônada fáustica encontra-se livre, no sentido espinosano. A enteléquia do doutor atinge, ainda que não o seu fim, um estado de desembaraço que a aproxima da meta. Liberta não só do esterquilínio material como, mais importante, das ideias imperfeitas que lhe engessavam a mente, Fausto progride impulsionado pela parte ativa e espiritual da natureza.

Deste ponto de vista a graça é uma pelagiana disposição da natureza para a salvação geral, o que se intensifica e absolutiza em conjunto com a palingenesia. De acordo com Peter Hofmann, a conclusão de Goethe ao ler o escrito de Schelling sobre a liberdade humana é a de que este havia trazido às claras uma natureza inteiramente espiritual, e que a partir de então o homem tinha diante de si o livro aberto de seu próprio passado.⁵⁶¹

A filosofia da natureza revelava, no entender de Goethe, a transmigração das mônadas das suas formas inferiores para as superiores, através de metamorfose e *Steigerung*. Este processo refinaria o *principium individuationis*, permitindo a este progressivo aumento de liberdade. A pesquisa natural se fazia assim credora da mais profunda atenção, já que não apenas os seus resultados para a vida prática, como agora também o seu papel no autoconhecimento estaria garantido, confirmando as velhas intuições do poeta. Acompanhar de perto a fenomenologia da vida e do mundo em suas transformações é o mesmo que recordar as fases embrionárias e infantis de nossa própria biografia. Ao mesmo tempo, a investigação da psicologia, da sociedade e da existência humana em sua dramaticidade revelam a história recente do indivíduo inefável em sua constituição atávica.

É só nesta fase madura que o classicismo goetheano supera, enfim, toda a dúvida que ainda o fazia vacilar entre o pensamento antigo e o moderno. Goethe pôde efetuar a transposição da Antiguidade ao presente, sem ignorar as conquistas recentes, remontando toda a vida espiritual do Ocidente em três fontes, conforme uma carta a Riemer de 05 de Abril de 1808, onde disse: “Na cultura da ciência as influências principais são a Bíblia, Aristóteles e Platão, e a estes três fundamentos sempre se precisa retornar. Diz-se neoplatônico, ou seja, retorno a Platão. Escolástico, e que Kant teria trazido novamente a escolástica, ou seja, Aristóteles. Agora o retorno à Bíblia.”⁵⁶²

Claro, como Goethe percebeu esta tríplice raiz da “cultura da ciência”, ele se mantém consciente de que precisa manter os três fundamentos unidos e em conexão, o que faz dele, em sua própria opinião, um pensador mais lúcido do que os adeptos de cada uma das vertentes. Aristóteles e Platão estão claramente presentes na metafísica de Goethe. O

⁵⁶¹ Peter HOFMANN. *Goethes Theologie*. Pg. 172-176.

⁵⁶² Max HEYNACHER. *Goethes Philosophie aus seinen Werken: Ein Buch für jeden gebildeten Deutschen*. Pg. LXXXII.

desdobramento evolutivo da entelúquia, na dialética dos opostos e na emanção, no arquétipo dos seres vivos, e numa poesia idealizada como *perípatos*. A Bíblia tem duas vias de entrada principais no pensamento de Goethe, que são Jó e o Novo Testamento. O primeiro se reconhece claramente no Prólogo do Céu, quando Deus aceita a aposta com o diabo:

Tão longo ele sobre a terra viva,
 Não te é proibido (tentá-lo),
 Está sujeito a errar o homem,
 Pelo tempo em que luta.⁵⁶³

As temáticas de Jó e do Filho Pródigo também se misturam na redenção de Fausto, e o Novo Testamento entra em cena através do perdão das ofensas atuais, e apesar de ter o doutor as mãos vazias de méritos. Mas, repetimos, a graça aqui atuante tem a sua exigência de conteúdo meritório. A cristologia de Goethe, por fim, envolve uma peculiar mistura de heresia e ortodoxia, pietismo e arianismo. A Eckerman em 11 de Março de 1832 ele disse:

Eu considero todos os quatro evangelhos genuínos. Eles captaram o reflexo de uma grandeza que emanava da pessoa do Cristo, uma grandeza tão divina quanto a divindade jamais assumiu sobre a terra...

Nós sequer cogitamos o quanto devemos a Lutero e a Reforma em geral. Fomos libertos das correntes da espiritualidade estereotipada; nós nos tornamos capazes, graças à nossa crescente cultura, de darmos as costas à foz da fonte, e compreender o Cristianismo em sua pureza.

Nós temos, novamente, a coragem de nos levantarmos com firmes pés sobre esta terra de Deus, e sentirmos a nós mesmos em nossa natureza humana imbuída do divino. Que avance ainda mais a cultura humana, que as ciências naturais continuem a ganhar em fundo e amplitude, e que se expanda a mente humana o quanto puder, ela jamais irá para além da elevação e da cultura moral do Cristianismo, tal qual reluz e lampeja nos quatro evangelhos...

E depois de tudo, a que chegamos com isto? (referindo-se à presença de Deus no mundo) Deus não descansou após seis dias, mas, ao contrário, está constantemente ativo desde o primeiro. Teria sido para Ele uma pobre ocupação compor este mundo denso a partir de simples elementos e mantê-lo rolando sob os raios solares ano após ano, se Ele não houvera criado também uma enfermária para o mundo dos espíritos

⁵⁶³ J. W. GOETHE. *Faust*. Pg. 141.

que jaz além desta base material. Logo ele deve estar atuando sobre os seres superiores para que estes atraiam os inferiores.⁵⁶⁴

A biografia fáustica é um retrato neotestamentário e metafísico do homem em sua carência; isto quer dizer, a expressão do homem sem a revelação de sua própria divindade interior e da participação numa divindade maior que o acolhe e completa. A figura de Cristo, no entanto, é a biografia que Goethe vela em silêncio, sem reproduzir ou insinuar, o que não significa que menor seja o seu interesse por ela. É pela biografia de Cristo que se pode ter a experiência máxima da divindade, pois: “Cristo concebeu um Deus único, a quem atribuiu todas as qualidades que nele sentia como perfeições. Ele (Deus) era a essência de sua própria (a do Cristo) bela interioridade, cheio de bem e amor como ele mesmo, e é perfeitamente adequado que homens virtuosos a ele se entreguem devotamente e o tomem pela mais doce ligação com o Alto.”⁵⁶⁵

Esta renovação da fé cristã de Goethe, ainda que muito à sua maneira, lembra o entusiasmo da piedade juvenil que escreveu ainda na adolescência a *Viagem de Jesus aos Infernos*, cujos esforços da redação ele narra em sua autobiografia. Aquele Jesus que descia como furacão arrancando as almas malélicas e viciosas de seu marasmo, deixando um inferno vazio atrás de si, foi após muitos conflitos substituído por um Jesus mais humano, contido numa natureza mais espinosana, e que, sem alterar a ordem do mundo, deu o humilde exemplo do homem que se diviniza. Aquela força incoercível da liberdade foi abafada por muito realismo determinista, deixando, contudo, intacta a sacralidade do núcleo inefável da liberdade, suficiente para transformar a vida pessoal. Afinal, a liberdade só altera de forma garantida o microcosmo, e as consequências deste para o mundo maior fora de nós está sujeita a inúmeras outras forças e variáveis que a economia da natureza dispõe. Também por isso somos mais responsáveis por nossas intenções do que pelos resultados, já que estes são imprevisíveis. Dentre os empecilhos possíveis, como a oposição do *outro* e a da própria natureza, esta segunda é a mais fácil de contornar, pois para isto basta a ciência. Quanto maior ela for, mais a liberdade poderá “vazar” do micro para macrocosmo.

Mesmo assim, e não contraditoriamente, um Deus que “atua sobre os seres superiores para que atraiam os inferiores”, e cuja ação está mais propriamente no mundo espiritual, imediato a Ele, atingindo secundariamente o mundo material, é um Deus para o qual se pode orar e de quem se pode esperar cuidados sobre nossas vidas. É um Deus-Pai, tanto quanto um

⁵⁶⁴ Johan Peter ECKERMANN. *Gespräche mit Goethe*. 11/03/1832.

⁵⁶⁵ *Ibid.* 28/02/1831.

Deus-natureza. Uma concepção que não dá apenas lugar moral a Jesus, como lhe reconhece a posição de filósofo; e o maior dos filósofos, como dito há pouco.

A oração de Böhme é a evocação do Espírito Santo em si mesmo, e a oração contida em cada um dos poemas de Goethe é a reminiscência do ser que emerge do espírito quando ele é capaz de se elevar de seus assuntos imediatos, referentes aos interesses da conservação do corpo e da personalidade social. Esta forma de oração não é uma intercessão por ajuda para ter algo, e sim para ser alguém; não para realizar algo, mas para agir, intensificando-se como *sujeito*. Esta oração pode também ser de louvor, um poema de admiração por Deus, pela Natureza e de seus elementos e criaturas, que capta neles a glória da vida em seu dinamismo, no plano maior da pura beleza e do puro bem, ou no âmbito finito dos esforços e das dores, dos prazeres e dos anseios dos pequenos seres buscando realizarem o seu ser. A própria oração do Pai Nosso possui outro ensinamento, se encarada pelo filósofo; é um pedido de liberdade, um pedido para ser si mesmo.

Um autodescobrimento que se depara com o inefável de sua própria origem tem de adaptar-se no sentido de uma compreensão fenomênica e pragmática de si mesmo. Se o voltar-se sobre si mesmo, a despeito de todas as descobertas que daí advém, resulta ultimamente numa experiência de incondicionalidade diante do mistério que é a centelha divina em si mesma, a sua manifestação no mundo, por outro lado, goza da vantagem de objetivar clara e insofismavelmente suas forças e inclinações. O sujeito vai edificando-se pelos seus esforços morais e intelectuais, até o ponto em que, derribadas as barreiras do egoísmo e da estreiteza de pensamento, esparge-se em todas as direções como ação transformadora de seu meio. A mística da *práxis pietatis* se confunde com a metafísica da subjetividade. A verdade liberta, porque na ignorância de sua natureza os homens andam como escravos de seus pecados⁵⁶⁶

Retornamos à definição de liberdade lançada na introdução deste volume, e podemos agora justificar algumas das alegações que ali eram pressupostas. A liberdade que fomenta o livre-arbítrio não pode ser tão somente aquela liberdade negativa propagandeada pelo liberalismo sócio-político: a “liberdade de”. Não ser coagido ou coibido, não ser escravo ou estar livre de obstáculos é insuficiente para definir o livre-arbítrio. Não chega sequer a garantir a existência da liberdade metafísica, e por isso mesmo é uma ideia cara às necessidades de pragmatismo político.

A liberdade social positiva dos socialistas é ainda menos apropriada para definir o livre-arbítrio, pois intensifica a ênfase sócio-política da qual precisamos nos desvencilhar. É a

⁵⁶⁶ JOÃO 8:33-34.

“liberdade para”, ou poder concedido, não reconhecido pela sociedade. Entendido como direito do indivíduo ao exercício de funções e usufruto de distintos tipos de patrimônio, este poder precisa ser implementado de fora, garantido pelo Estado. Ora, a maior parte das atividades só se pode exercer através de sua propriedade espiritual, o que é inerente ao indivíduo e não passível de ser artificialmente produzido pelas instituições. Nenhum fomento pode dar ao homem aquilo que de seu caráter inato ou esforço depende, e a força da lei não implementa o gozo de uma faculdade que nasce independente das circunstâncias exteriores.

De Platão a Goethe se observa que a liberdade é uma propriedade duplamente racional e volitiva, elaborada pela ordem e executada pelo poder subjetivos. Esta ordem e poder podem ser simulados pela sociedade, mas não radicada no indivíduo, e é por isso que o planejamento estatal para o trabalho e o estudo, o lazer e a arte é a forma pervertida de fomentar a justiça e a harmonia.

Os conceitos sócio-políticos pouco nos auxiliam, mas é importante tê-los em mente, e não apenas porque esta contraposição nos aproxima da definição correta de livre-arbítrio, senão mesmo porque demonstra a integração entre as noções de liberdade da esfera metafísica à política. Nesta última, observa-se que a garantia da liberdade individual, em sentido plenamente negativo, é aquilo que o indivíduo pode esperar do mundo humano ao concorrer para a expansão de sua liberdade intrínseca. Esta, por sua vez, comprova a sua independência de qualquer externalidade pelo fato de se dotar de uma energia específica interior, que não pode ser transmitida de fora, mas, como Goethe observou em detalhe, se fortalece no conflito do homem com o ambiente. Isso equivale a dizer que a liberdade, desimpedida da coerção, exercita-se no mundo por tentativa e erro, aprendendo e desenvolvendo-se com a experiência, no que toma graves proporções o papel do fracasso e da dor, tanto quanto o da vitória por mérito próprio.

Os gregos identificaram com grande acuidade de expressão as virtudes como sendo naturais e adquiridas, sendo as primeiras a grandeza de espírito (*megalopsichía*) e a força (*romé*); as segundas a temperança (*sofrosíne*), a justiça (*dikaiosíne*) e a coragem (*andréia*). A grandeza de espírito, necessária para superar grandes reveses da vida e desdobrar-se pelo próximo, bem como manter-se acima das vulgaridades mundanas, ao lado da força ou capacidade, compõem as virtudes de nascimento. As três outras constituem conhecimentos ou técnicas, pois o saber e o exercício nos aperfeiçoam nelas ao longo da vida.

Tanto o piedoso cristão Böhme quanto o aristocrático pagão Goethe acreditaram estarem as virtudes no sujeito, ignorando as tentações de se as adquirir alhures, pois o seu voluntarismo lhes revelou serem os homens dotados de cotas mais ou menos vastas de energia

psíquica. A liberdade é executada por meio desta força mais ou menos abundante em cada indivíduo, acrescentando estar ela sujeita a reveses e oscilações, de modo que ao homem, mesmo o que pode e quer agir conforme a consciência melhor, nem sempre está acessível a ação livre. A sociedade pode retirar de seu caminho os obstáculos, a instrução pode auxiliá-lo a eleger as melhores opções, e ele pode até mesmo ter superado a tentação de seu lado irracional a lhe acenar com compensações e gozos aos quais seu lado biológico está habituado, e ainda assim ele pode falhar inúmeras vezes. Enxergando o bem e o desejando sinceramente, pode cair no erro ou ao menos no marasmo, vitimado pela falta de forças, inatas ou adquiridas. O realismo de nossos pensadores vai a este ponto, e é por isso que Fausto é resgatado de seus pecados, é por isso que Böhme, após identificar a natureza divina do homem, permanece melancólico. O homem é belo, bom e grande o bastante para lamentar sua finitude, enquanto Deus é sábio e justo o bastante para amá-lo como é.

A mônada humana é uma centelha divina desperta, vê o próprio poder e se alegra, mas tropeça tantas vezes que sucumbe ao desespero e ao desânimo. A liberdade é real, mas finita. De ascensão em ascensão, o espírito ganha força na medida em que supera os desafios próprios de seu ambiente e história pessoais. Sua energia não é jamais ilimitada, nem em potência nem em permanência, e o estado humano é caracterizado por um horizonte individual de expansões e contrações. Somente em Deus pode a liberdade ser plena, pois nele a energia que a sustenta é infinita em potência e por toda a eternidade, não variando e jamais encontrando-se insuficiente diante de empreendimento algum. E como o empreendimento de Deus é o ser e a vida em abundância, o cosmo é e vibra.

Este é o sistema ultimo em que a liberdade pode ser absorvida sem comprometer sua natureza indeterminável. Os sistemas humanos não a comportam e positivamente a agridem, enquanto o sistema da natureza, que não podemos compreender em sua totalidade exatamente por ela incluir o inefável e o infinito, a acomoda e abastece.

Que filósofo pôde representar a vida em seu sistema? Nenhum. Mas Felipe insistia em que Jesus revelasse o Pai a ele e aos demais, para que, vendo-O, cressem. Na simplicidade do apóstolo se exprimia o desejo de entender, no que continuaria indiferente se Jesus filosofasse ou mesmo se realizasse prodígios. Jesus, no entanto, respondeu: “Filipe, há tanto tempo estou convosco, e não me tens conhecido? Quem me vê a mim vê o Pai. Como dizes tu: Mostra-nos o Pai?”⁵⁶⁷ Com esta resposta revelou toda a vida para todo o sempre, pois ainda que haja outros mediadores, está claro que nenhum poderá dizer algo mais.

⁵⁶⁷ JOÃO 14: 6-14.

Amor e liberdade parecem ser indistinguíveis: ambos resumem o ser e o criar. Deus é livre, ou seja, ele ama e preserva o seu ser, ele cria e sustenta suas criaturas. E ele transmitiu a todas elas parte desta natureza, pela qual cada uma delas conserva o seu ser e busca seus legítimos fins.

CONCLUSÃO:

Mergulhando no ambiente eclético de Böhme e Goethe, fomos obrigados a emular parte de suas peculiaridades francamente antiacadêmicas, nas quais estão contidos alguns erros e problemas técnicos que em alguma medida nos comprometeram ao longo deste estudo. A síndrome sintética e erudita de Goethe o faz realizar colagens de, sem qualquer exagero, centenas de nomes de mais de uma dúzia de disciplinas distintas. Da botânica à teologia, da filosofia à osteologia, da meteorologia à crítica literária, e a braços com infindáveis páginas de poemas, novelas e cartas, não será pedir demais um pouco de indulgência para com a audácia com que tratamos igualmente um vasto leque de autores e teorias.

Mas porque a cosmovisão de nossos autores não quer senão falar do sistema da natureza e de Deus, das causas e condições do ser, do destino e da dor, seria fatalmente mais pobre um trabalho que, ao contrário do deles, quisesse honrar os seus próprios limites e se voltasse unilateralmente sobre suas pessoas e teorias, quando eles jamais admitiriam que alguém ou um mero sistema humano pautasse o tom de seus trabalhos. Seu objeto é Deus-natureza. Seu método é a síntese de todo o conhecimento humano até então, de todos os esforços de inúmeras mentes às quais não rendem de modo algum a palma da vitória, entendendo antes se tratarem todos os discursos de revelações individuais sobre o absoluto.

Com um pouco menos de pretensão, mas sem querer trair a sua opção por gravitar em torno da verdade, ao invés de pessoas ou ideias, é que ultrapassamos no tempo e no espaço as limitações conceituais que uma tese enxuta e objetiva deveria respeitar. Poderíamos dizer, contudo, em nossa defesa que a temática de uma filosofia da vida, de uma metafísica aberta e libertária, de uma religião ao mesmo tempo natural e privada, nos obrigariam a um alargamento inclusive muito maior, indefinido.

Foi preciso decidir entre privilegiar a compreensibilidade e respeitar as exigências da etiqueta, do protocolo e da índole apropriados a uma tese doutoral, apresentando com isto um trabalho analítico, ou tratar de um tema e empregando uma linguagem que escapam a estes padrões, trazendo para o ambiente acadêmico um elemento que não lhe é típico, ou é até mesmo hostil. Nossa decisão pela segunda alternativa se baseia no fato de que introspecção mística só pode ser resumida a termos claros e objetivos se falarmos daquilo que nela menos interessa. Entre um excelente trabalho que não fale sobre o que é o caso e um trabalho razoável que ao menos precariamente o apresente, imaginamos ser este segundo o mais

condizente com nossos propósitos. No entanto, não deixa de ser útil à investigação científica o fato de arrastar-se para mais próximo dela algo que de tão externo lhe seja quase imperceptível, ou, quando percebido, permaneça pela sua estranheza irrelevante.

Com isto não é improvável que nossos autores, bem mais que nosso tema, sejam os elementos mais passíveis de análise. Mesmo assim, por estarem imersos naquele elemento *tremendum*, para falar a linguagem muito apropriada de Otto, até mesmo estes homens concretos parecem eventualmente escapar de nossa capacidade de classificação.

Böhme talvez esteja mais circunscrito, pela própria época e pela sua natureza mais caseira, a uma corrente bastante específica e bem situada do luteranismo do século XVII. Ainda assim, seu ecletismo teórico e empírico produz inúmeros empecilhos a qualquer definição. A bem da verdade, suas experiências paranormais e visionárias mereceriam um tratamento à parte em confronto com toda a tradição mística e as teorias que sobre ela se debruçam; a sua fusão original entre neoplatonismo e luteranismo, sua incorporação de Paracelso e da mística luterana recente, ocasionaram volumosos e numerosos tomos, dos quais, para evitar repetições, selecionamos apenas os aqui apresentados.

Num curto retrospecto de suas vastas contribuições, tentamos expor uma linha cronológica que se inicia com a própria Modernidade, enfrenta a sua primeira crise com o fim do Iluminismo, e finalmente precisa se redefinir no presente. Uma vez que cada capítulo contou também com a abordagem multidisciplinar dos problemas típicos ao livre-arbítrio e ao sistema, abordagem que migrava sem pausas e separações claras entre a teologia, a filosofia, a história e a crítica literária, foi preciso focar e aclarar cada vez mais a nossa visão da unicidade destas disciplinas, o que caracteriza o comportamento da ciência da religião.

Este comportamento só é possível se o respeito pelas especificidades de cada disciplina não superar a necessidade agregadora da ciência da religião, sem o que sua tarefa de abordar o mais complexo dos fenômenos, o que lida diretamente com o inefável, o absoluto, o indescritível, etc., careceria de uma ou mais das perspectivas essenciais ao seu esforço hercúleo de tanger o *mysterium magnum*.

Este mistério se revela em nosso livre-arbítrio, e se vela em nossos sistemas filosóficos, mas como o primeiro não pode decidir sem uma visão compreensiva do todo, e o segundo já se mostra domesticado pela primazia daquele, que o põe, na linguagem fichteana, um perene equilíbrio entre ambos sempre foi possível.

Neste sentido é fácil a manutenção do enfoque temático em tão distintos autores e entre inúmeras teorias, porque a própria exclusividade e raridade desta condição de equilíbrio reduz a zero a diferença. Os problemas epistemológicos e metafísicos da pensabilidade do

real, ou da *adequatio rei intellectus*, imbricam nos seus equivalentes éticos e teológicos da salvação e do sentido. Ciência e pregação, poesia e psicologia mística se fundem em descrição do real, e cada vez mais o tom eclético e o foco sobre a identidade e a totalidade substituem o interesse pelas especificidades de cada disciplina ou teoria. Em dado momento não aceitamos menos do que o quadro total da experiência e do saber humano. Mas esta não é uma exigência megalomaniaca de tudo *dominar*, senão bem ao contrário uma enfática e crescente *admiração e reconhecimento* por tudo o que se produz de poesia e verdade na cultura humana.

Do ponto de vista de uma metafísica da liberdade, toda a opinião sincera é recebida como contribuição sagrada ao patrimônio do saber. E como todas revelam ao menos a parte de realidade correspondente a uma intuição ou visão íntima, é preciso coletar inúmeras antes de se arriscar a elaboração da própria. Só assim evita-se o extremo do personalismo numa tarefa necessariamente individual: apresentar a base para uma metafísica da subjetividade.

No que respeita às consequências futuras desta pesquisa, resta por fazer o confronto entre nossos autores e a teologia contemporânea, campo que no cenário mundial parece estar à míngua, e no Brasil inexistente. A discussão sobre o panenteísmo acende, mas não esgota esta questão. A relação que aqui fazemos entre Goethe, Böhme e a metafísica da subjetividade é assustadoramente inexplorada pela maioria dos principais representantes atuais desta última escola. As análises que se fazem em profusão inclusive no Brasil são predominantemente literárias, e mesmo as que partem da filosofia ou da teologia frequentemente ignoram ou condicionam parte dos elementos teológicos do pensamento de Goethe, como a questão da palingenesia, e às vezes o agridem com reduções e associações absurdas, especialmente quando são ensaiadas leituras marxistas. Por fim a escassez de traduções dos dois autores parece ser o impeditivo principal a uma melhor conscientização geral sobre sua relevância, condenando-os à minúscula esfera do germanismo literário e filosófico dos ambientes acadêmicos.

Do ponto de vista puramente teórico, estendemos a discussão ética e soteriológica ao problema da imortalidade, problema este em que não basta definir se sim ou não, em relação à sua existência, mas, sobretudo, como. Historicamente a degeneração do campo subjetivo principia com a proibição da especulação filosófica sobre o “como” da imortalidade. O milênio medieval certamente contribuiu para a execração desta especulação, na medida em que o deslocou da discussão filosófica para a exegética. À fundamentação lógica do Fédon contrapôs-se um debate sobre o que estaria revelado nos Evangelhos, e com a substituição dos critérios teológicos pelos científicos não mais se permitia tampouco um retorno da fundamentação metafísica platônica ou neoplatônica.

Extirpada a imortalidade, a navalha da crítica recai imediatamente sobre a moralidade, agora apenas hipoteticamente amparada por uma esperança na justiça absoluta. Esta proteção que pode ser suficiente para a filosofia formal de um Kant, certamente não o é para a grande maioria dos pensadores que esperam um lastro maior de objetividade para os princípios e regras da razão, e é com justiça que Nietzsche acusa Kant de ser o grande inaugurador do niilismo. Quando a moral apoiada na mera hipótese de sua justificação efetiva finalmente caiu, a lâmina cortou fundo a tessitura da razão. Afinal se a moralidade se constituía exclusivamente com base numa proposição da razão, não seria esta última relativa em seu alheamento às consequências objetivas da moralidade? E caindo a razão, caiu também o sujeito, pois se os critérios são arbitrários, o seu agente não pode possuir um ser definido, uma estrutura *a priori* identificável, estando condenado à impermanência de sua “condição humana”. Suas ideias e valores em transitoriedade e contingência (social, psicológica, etc.), atestam o seu ser amorfo e desprovido de conteúdo.

Há uma linha contínua entre o ser, os seus modos de ação, os objetivos de sua ação e a justificação metafísica das mesmas, e que a tradição filosófica fatalmente desrespeitou. Se a realidade exterior não responde e corresponde à constituição do sujeito, o que no caso moral se resume na imortalidade, esta mesma constituição está ameaçada enquanto objetiva, pertencente ao todo. Na Antiguidade este problema não existia, pois cada filosofia tirava de sua base metafísica um tratamento bastante completo para a moralidade. Estóicos e Epicuro, em suas distintas formas de materialismo, propunham respectivamente um ser que pode ou não subsistir enquanto imagem energética do corpo. Os neoplatônicos tinham um espírito que transmigrava, e mesmo as escolas que se negavam a falar de metafísica tinham a consciência de também não lidar com valores e leis racionais. Para a Antiguidade a metafísica do sujeito e a moralidade não se permitiam pensar sem a imortalidade, o que fazia desta um problema independente da teologia, ainda que a ela relacionado.

Após a Idade Média e com o estabelecimento da ciência é com pudor que os filósofos falam da imortalidade. Quando não confessam sua adesão à revelação, como Descartes, hesitam ou mesmo escondem suas convicções imortalistas, o que faz com que ainda hoje Espinosa, para citar um exemplo drástico, seja visto como filósofo que a negligencia. O seu sistema controverso e intrincado aos olhos alheios realmente se presta a uma pluralidade de interpretações, do materialismo ao monismo mais religioso. Foi somente através de nossa pesquisa sobre a imortalidade, iniciada com uma vaga intuição de que Goethe poderia professar a reencarnação, que nos deparamos com o dado perturbador de uma multiplicidade

de autores vinculados a esta convicção; autores aos quais classicamente se atribui o desprezo pela questão da imortalidade.

Esta informação não está, contudo, minimamente velada, senão facilmente acessíveis na leitura das obras básicas de autores como Kant, Herder, Lessing, Wolff e Staël, ou quando muito em sua correspondência, diários ou depoimentos de alunos, como em Espinosa. A crença geral na descrença dos filósofos em respeito à imortalidade não parece ter qualquer base concreta, além de certa dificuldade de se encontrar as referências corretas. Quanto a isto pode-se especular amplamente. Seria da responsabilidade do vulgo transferir para estes autores a sua própria visão cético-materialista ou fiel à ortodoxia religiosa? Teria havido um consenso consciente sobre ignorar estes elementos como peculiaridades inexpressivas aos sistemas dos filósofos; ou houve em algum momento um diagnóstico que condenasse esta inclinação como um modismo de época?

O que importa é que teoricamente esta informação tem peso absoluto para a pesquisa em ciência e filosofia da religião, como deveria ter para a teologia e para uma filosofia geral que mantivesse a integração entre cosmologia e ética, aos moldes antigos. Este é um dos elementos que pensamos ter desenvolvido satisfatoriamente no presente estudo.

Também a relação entre esta imortalidade aparentemente dualista e o modelo monista de Goethe é de grande valor. Expor o funcionamento dialético do panenteísmo foi um recurso imprescindível à boa compreensão deste que segue sendo um problema incontornável dos partidários da imortalidade. Com o vislumbre de um sistema de mundo constituído de partes semi-independentes que se relacionam entre si, mas que se permite traduzir como um Todo ou Uno, esvaziam-se as dificuldades quase intransponíveis de pensar um “além” distinto deste mundo, ou um espírito que nada tivesse de material, quanto uma matéria oposta ao espírito. O além para onde migra a alma é, assim, um *além transcendental*, dividido e apartado apenas pela nossa limitação sensível e cognitiva, mas ainda e sempre este mesmo mundo. A divisão entre corpo e alma também não traz qualquer dificuldade ontológica, o que não exige recursos complexos como o do paralelismo; corpo e alma são mais distintos entre si do que dois tipos de corpo ou dois tipos de alma, mas isso não significa que haja um abismo radical entre eles, pois como elementos naturais, eles podem sempre se associar e comunicar. Este não é senão o modelo dos monismos de fins do século XIX e do século XX, onde as substâncias se interpenetram e encadeiam.

Este modelo ajuda, mas não resolve o problema psicológico que abordamos ao longo da tese. Com toda a riqueza das psicologias de Böhme e Goethe, a ausência de uma crítica qualificada do ponto de vista da moderna disciplina psicológica se faz sentir. Seria preciso de

nossa parte um domínio mínimo sobre mais este elemento inolvidável do pensamento de nossos autores, e que só pudemos tratar de uma perspectiva muito restrita. Assim o fator psicológico aparece exclusivamente sob o enfoque dos mesmos, ainda que com pequenas contribuições de abordagens mais recentes, sem que uma visão crítica e histórica fosse apresentada. Para compensar este lapso tentamos uma aproximação com a tradição psicológica cristã, mas ainda que esta seja uma abordagem pertinente, o seu enfoque ético não cabe tão bem a Goethe, como no caso do demoníaco.

Como qualquer trabalho sobre metafísica este está também sujeito à crítica de Comte, que a condena de humanizar a natureza atribuindo-lhe forças genéricas e mais ou menos intencionais, anunciando a ciência como profilaxia para este que seria um engano antropocêntrico.

A ciência, como bem diagnosticou o sábio em Paris, expurgaria qualquer traço de “sentido”, aplicado à natureza por nossas necessidades psicológicas, deixando tão somente os eventos aos quais cabe a investigação de padrões, mas nunca de “porquês”. A filosofia entrega finalmente a tocha à ciência, e a metafísica reconhece sua obscuridade diante da matemática.

Esta popularíssima visão da filosofia ignora solenemente a natureza crítica da mesma, sua vocação fundamentadora e proponente de sentido. Mais do que isto, ignora a incapacidade da matemática e das ciências de fundamentarem a si próprias, que a lógica é um desdobramento de uma metafísica qualquer, por mais discreta que esta seja, e que a ideologia positivista, materialista ou cientificista, como se prefira chamar este senso comum da Modernidade, não escapa de postulações metafísicas e mesmo de uma tentativa de aferir sentido ao cosmo, naturalmente por uma via negativa, em contraposição a tudo o que se identifica com o humano. Nesta natureza “morta” e casual do positivismo, imagina-se ter encontrado o terreno livre de especulação, de personalismos e do detestado princípio antrópico, atingindo-se a objetividade absoluta da observação, quando na verdade não se faz mais do que olhar para um mundo de não-eus, no sentido de Fichte, de estruturas subjetivamente elaboradas para fins de entendimento, no sentido de Kant, ou de verdades convenientes, no sentido de James.

A ciência não pode escapar do tributo que paga, de bom ou mau grado, consciente ou inconscientemente, à metafísica, à epistemologia, à filosofia da natureza e à lógica, quando não à mística. E nestas circunstâncias mais vale uma filosofia que se assume em sua natureza vital, ética e axiológica do que uma que tente exercer seu papel crítico e fundamentador com pretensas imparcialidade e impessoalidade.

Como filósofo Goethe se divide entre o realista e o cético. O realismo aristotélico, que é o de todas as ciências, diz haver correspondência entre o ser e o saber, já que o ser é o meio em que se movimenta o intelecto, e o intelecto apreende um objeto tanto quanto mais concreto, mais real ele for. O ceticismo, instinto latino mais do que método grego, permeou toda a cultura europeia nas ondas do Iluminismo, e em Goethe manifestava exata e plenamente aquele incômodo particular com as doutrinas e sistemas, ideologias e escolas infladas por supostas certezas.

Esta ambiguidade não é aceita, mas solucionada de forma original tanto por Böhme, em quem o ceticismo é restrito ao reconhecimento de um espaço incomensurável, quanto por Goethe que une esta percepção de uma lacuna primordial a um ceticismo mais fino de princípio.

Esta lacuna que autores como Böhme, Goethe e mais recentemente James ou Henrich trabalham não é um traço original de suas obras, nem tampouco um elemento típico de suas complexas filosofias e cosmovisões. Tendo muito pouco de abstrato, ela perpassa toda a história humana, e todas as épocas e povos criaram seus templos ao seu redor, tentaram agarrá-la, resumi-la, nunca deixando de, ao fazê-lo, parecer proporcionalmente mais tolas aos olhos de todos os demais.

E enquanto esta lacuna que nos acostumamos a chamar de Deus é o ponto abismal de todo o conhecimento humano, velado em total impossibilidade de definição, o restante do livro da natureza dá o contexto que permite inferir ao menos o que não é, ou do que deve aproximar-se este mistério. Assim sabemos que, na medida em que seguimos nossa vocação metafísica de remontar às causas do ser, esta lacuna não pode identificar-se minimamente com o determinado, com o finito, com a carência, com o estéril e morto. Este estudo tão indireto quanto frutífero do ponto cego da consciência pode, conforme o enfoque que se lhe dá, chamar-se metafísica ou filosofia da religião. Embora tenham feito muito da primeira, nossos dois autores certamente prefeririam estar situados sob a segunda conceituação, ainda não em voga em suas respectivas épocas.

Ambos também tentaram investigar a origem vital do ser a partir da observação e interpretação dos fenômenos naturais, identificando o infinito no finito, e remontando do profano ao sagrado, não ignorando que esta ciência, a qual ambos percebiam estar de algum modo desvinculada da ciência comum, deveria também devassar a relação entre o próprio homem e o divino, só assim permitindo ao primeiro um retorno qualificado à experimentação. Com isto fizeram não apenas uma ciência religiosa, como a mais pura ciência da religião.

BIBLIOGRAFIA:

Obras de Böhme:

BÖHME, Jakob. *Concerning The Three Principles of The Divine Essence*. London: John Watkins, 1910.

_____. *Jakob Böhmes Sämmtliche Werke*. Leipzig: Ambrosius Barth, 1842.

_____. *Schriften Jakob Böhmes*. Organizador, Hans Kanser. Leipzig: Im Insel, 1923.

Sobre Böhme:

BAADER, Franz von. *Sämmtliche Werke: Vorlesungen und Erläuterungen über J. Böhme's Lehre*. Leipzig: Hermann Bethman, 1855.

BERDIAEFF, Nikolas. *Jakob Boehme Mysterium Magnum: Études sur Jakob Böhme*. Paris: Aubier, 1945.

BORNKAMM, Heinrich. *Luther und Böhme*. Bonn, 1925.

BOUTROUX. M. Émile. *Études D'Histoire de la Philosophie*. Paris: Félix Alcan, 1908.

ELERT, Werner. *Die voluntaristische Mystik Jacob Böhmes*. Aalen: Scientia Verlag, 1987.

FERSTL, Frank. *Jacob Boehme – der erste Deutsche Philosoph*. In Andreas Gauger. Ostdeutsche Beiträge zur Philosophischen Diskussion. Berlin: Weißensee Verlag, 2001.

KOYRÉ, Alexandre. *La Philosophie de Jacob Boehme*. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1929.

MARTENSEN, Hans Lassen. *Jacob Boehme: His Life and Teaching; or Studies in Theosophy*. London: Hodder and Stoughton, 1885.

MILLER, Arlene A. The Theologies of Luther and Boehme in the Light of Their Genesis Commentaries. *The Harvard Theological Review*. Vol. 63, No. 2, p. 261-303. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

POPP, Karl Robert. *Jakob Böhme und Isaac Newton*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1935.

WEHR, Gerhard. *Jakob Böhme*. Hamburg: Rowohlt, 1971.

WOLLGAST, S. *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550-1650*. Berlin: Akademie Verlag, 1988.

Obras de Goethe:

GOETHE, Johann Wolfgang. *Dichtung und Wahrheit*. Stuttgart: Reclam, 2002.

_____. *Faust: Gesamtausgabe*. Leipzig: Insel, 1887.

_____. *Goethe Werke*. 6 bd. Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1998

_____. *Maximen und Reflexionen*. Leipzig: Insel, 1976.

_____, Johann Wolfgang von. *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister*. São Paulo: Ensaio. 1996.

_____. *Schriften zur Naturwissenschaft*. Stuttgart: Reclam, 2003.

Sobre Goethe:

BIELCHOWSKI, Albert. *Life of Goethe*. London: G. P. Putnam's Sons, 1909.

BÖHME, Gernot. *Goethes Faust als philosophischer Text*. 9 CDs. Müllheim/Baden: Auditorium Netzwerk, 2007.

CAMERON, John. Place, Goethe and Phenomenology: A Theoretic Journey, *Janus Head, Goethe's Delicate Empiricism*. Summer 2005. Vol. 8.1. Disponível em <http://www.janushead.org/8-1/index.cfm>. Última visita em 20/01/2005.

CAMPOS, Haroldo de. *Deus e o diabo no Fausto de Goethe*. São Paulo: Perspectiva, 1981.

CARLYLE, Thomas. *On Heroes, Hero-worship and de Heroic in History. Also: Essays on Goethe*. London: Cassel and Company, 1908.

CARO, Edme-Marie. *La philosophie de Goethe*. Paris: Librairie de L. Hachette, 1866.

CASSIRER, Ernst. *Rousseau, Kant and Goethe*. New Jersey: Princeton University Press, 1970.

COELHO, Humberto Schubert. A negatividade religiosa no pensamento de Goethe; e alguns apontamentos de sua relação com a constituição histórica do niilismo. *Revista Fênix*. Vol. 6, ano 6. Uberlândia, 2009. Disponível em:
<http://www.revistafenix.pro.br/vol16humbertocoelho.php>

_____. *A Religião de Goethe*. Juiz de Fora: UFJF, 2007. Pag. 115. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2007.

CURTIS, Ludwig & WEIGAND, Hermann. *Goethe: Wisdom and experience*. London: Routledge e Kegan Paul, 1949.

ECKERMANN, Johann Peter. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Disponível em <http://gutenberg.spiegel.de/eckerman/gesprache/gesprache.htm>. Última visita em 06/01/2006.

FINERON, Andrew. Goethe's response to Jacobi's „von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ and the influence of Hamann, *Janus Head, Goethe's Delicate Empiricism*. *Janushead*, Vol. 8.1. Summer 2005. Disponível em <http://www.janushead.org/8-1/index.cfm>. Última visita em 10/01/2006.

HELMHOLZ, Hermann von. *Vorträge und Reden: Über Goethes naturwissenschaftliche Arbeiten*. Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn, 1903.

HEYNACHER, Max. *Goethes Philosophie aus seinen Werken: Ein Buch für jeden gebildeten Deutschen*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1922.

HOFMANN, Peter. *Goethes Theologie*. Paderborn: Schöningh, 2001.

KEMPER, Dirk. *Ineffabile: Goethe und die Individualitätsproblematik der Moderne*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2004.

KOCH, Franz. *Goethe und Plotin*. Leipzig: J.J. Weber, 1925.

MATUSSEK, Peter. *Goethe und die Verzeitlichung der Natur*. München: Verlag C. H. Beck, 1998.

RICKERT, Heinrich. *Goethes Faust*. Tübingen: Druck von Laupp, 1932.

ROBBINS, Brent. New Organs of Perception, *Janus Head, Goethe's Delicate Empiricism*. Vol. 8.1. Summer 2005. Disponível em <http://www.janushead.org/8-1/index.cfm>. Última visita em 02/01/2006.

SCHOLZ, Heinrich. *Goethes Stellung zur Unsterblichkeitsfrage*. Tübingen: Mohr. 1934.

SCHUBERT, Johannes. *Goethe und Hegel*. Leipzig: Felix und Meiner Verlag, 1933.

SEILING, Max. *Goethe und der Materialismus*. Leipzig: Oswald Mutze, 1904.

SIMMS, Eva-Maria. Goethe, Husserl and the Crisis of European Sciences, *Janus Head, Goethe's Delicate Empiricism*. Vol. 8.1. Summer 2005. Disponível em <http://www.janushead.org/8-1/index.cfm>. Última visita em 23/12/2005.

STEINER, Rudolf. *A Obra Científica de Goethe*. São Paulo: Editora Antroposófica, 1984.

TANTILLO, Astrida Orle. *The Will to Create: Goethe's Philosophy of Nature*. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2002.

THIELICKE, Helmut. *Goethe e o cristianismo*. São Paulo: Ars Poética, 1993.

ZIMMERMANN, Rolf Christian. *Das Weltbild des jungen Goethe Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2002.

Bibliografia geral:

ACTON, Lord J. E. E. D. *History of Freedom*. London: Macmillan, 1905.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

AMERIKS, Carl. *Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BARTH, Ulrich. *Gott als Projekt der Vernunft*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Co-edição EP e Maltese, 1980.

BLOCH, Ernst. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996.

BRUNO, Giordano. *Cause, Principle and Unity. And Essays on Magic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

CASSIRER, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Berlin: Verlag Bruno Cassirer, 1923.

COHEN, Hermann. *Ethik des reinen Willens*. Berlin: Bruno Cassirer, 1904,

COOPER, John. *Panentheism. The Other God of the Philosophers*. Michigan: Baker Academic, 2006.

DARWIN, Charles. *The Origin of Species*. Ed. Gillian BEER. Oxford University Press, 1998.

DENIS, Léon. *O problema do ser, do destino e da dor*. Rio de Janeiro: FEB, 1977.

DIERKEN, Jörg. *Hegel: Oberseminar*. Halle: Martin Luther Universität Halle-Wittemberg, 2011. (Comunicação oral)

_____. *Selbstbewusstsein individueller Freiheit*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

DIERKEN, Jörg & KORSCH, Dietrich. *Subjektivität im Kontext: Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

DIERKEN, Jörg & SCHELIHA, Arnulf. Hrg. *Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus (Religion in Philosophy and Theology, Bd 16)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

DILTHEY, Wilhelm. *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

DREHER, Luís H.; OLIVEIRA, Ednilson T. de. *Mística e filosofia no Ocidente: principais tipos e tendências*. *Revista Rhema*. Vol 10. No. 35. pg. 13-58. Juiz de Fora: Templo, 2004.

DREHER, Luís H. *O sentido da unidade em Leibniz*. *Revista Rhema*. Vol 12, pg. 59-82. Juiz de Fora: Templo, 2006.

_____. *A questão de Deus no itinerário do Fichte tardio: Saber, Liberdade, Ser*. In: Maria Leonor XAVIER. *A questão de Deus na História da Filosofia*. Vol 2. Sintra: Zérforo, 2008. Pg. 1192.

DURANT, Will. *A história da civilização: A Reforma*. Tomo IV. Rio de Janeiro: Record, 2002.

DÜSING, Klaus. *Modelos de autoconsciência: Críticas modernas e propostas sistemáticas referentes à subjetividade concreta*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

EBERT, Klaus (Hrsg). *Protestantische Mystik. Von Martin Luther bis Friedrich D. Schleiermacher*. Weinheim, 1996.

ELIADE, Mircea. *Encyclopedia of Religion*. New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995.

ESPINOSA, Baruch. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1964.

FICHTE, Johan G. *Werke*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1978.

FRENDLIEB, Dieter. *Dieter Henrich and Contemporary Philosophy: The return to subjectivity*. Burlington: Ashgate, 2003.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GLOCKNER, Hermann. *Die Europäische Philosophie: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, 1968.

HALMI, Nicholas. *The Genealogy of Romantic Symbol*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

HAZARD, Paul. *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*. Paris: Fayard, 1961.

HEGEL, G.W.F. *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Lisboa: Casa da Moeda, 2003.

_____. *Jenaer Kritische Schriften (III): Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Form, als Kantische, Jakobische und Fichtesche Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam, 1999.

_____. *Werke in 20 Bänden*. Ed. MOLDENHAUER, Eva; MICHEL, Karl M. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

HEINE, Heinrich. *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HENRICH, Dieter. *Bewusstes Leben*. Stuttgart: Reclam, 1999.

_____. *Flucht Linien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

_____. *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus, Tübingen – Jena 1790-1794*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

_____. *Selbstverhältnisse*. Stuttgart: Reclam, 1982.

HODGE, Jonathan; RADICK, Gregory. *The Cambridge Companion to Darwin*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

HUME, David. *Essays and Treatises on Several Subjects: Morals, Political and Literary*. Indianápolis: Liberty Fund, 2005.

HYSLOP, James Hervey. *Problems of Philosophy, or, Principles of Epistemology and Metaphysics*. New York: Macmillan Company, 1905.

INGE, W. R. The Permanent Influence of Neoplatonism upon Christianity. *The American Journal of Theology*. Vol. 4, No. 2, p. 328-344. Chicago: University of Chicago Press, 1900.

JAMES, William. *As Variedades da Experiência Religiosa: Um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1995.

_____. *Pragmatism and The Meaning of Truth*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

_____. *The Will to Believe, and other essays in popular philosophy & Human Immortality*. New York: Dover, 1956.

KANE, Robert. *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.

_____. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.

KORFF, Hermann. A. *Geist der Goethezeit*. In 4 Bänden. Leipzig: Koehler & Amelang, 1954.

KUBO, Yoichi. *Der Weg zur Metaphysik: Entstehung und Entwicklung der Vereinigungsphilosophie beim frühem Hegel*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2000.

KUHN, Bernard. *Autobiography and Natural Science in the Age of Romanticism: Rousseau, Goethe, Thoreau*. Surrey: Ashgate, 2009.

LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan. *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

LANGTHALER, Rudolf & HOFER, Michael (Hg.) *Selbstbewusstsein und Gottesgedanke: Ein Wiener Symposium mit Dieter Henrich über Philosophische Theologie. Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Band XL. Wien: Braumüller 2008.

LEIBNIZ, G. W. *Die Theodicee*. Ed. BERTRAM, Mathias. *Digitale Bibliothek Sonderband: Meisterwerke deutscher Dichter und Denker*. Berlin: Directmedia, 2000.

_____. *Discurso de Metafísica; e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LESSING, Gotthold Ephraim. *Die Erziehung des Menschengeschlechtes und andere Schriften*. Stuttgart: Reclam, 1987.

MISCH, GEORG. *Geschichte der Autobiographie*. Frankfurt am Main: Verlag G. Schulte.Bulmke, 1969.

MISES, Ludwig von. *Theory and History*. Indianápolis: Liberty Fund, 2005.

NADLER, Steven. *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992.

PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e Teologia: Tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008.

PASSMORE, John. *The perfectibility of Man*. Indianápolis: Liberty Fund, 2000.

PECINA, Björn. *Fichtes Gott*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. Braga: Apostolado da imprensa, Sem data.

PLATÃO. *A República de Platão*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. São Paulo: Polar, 2007.

POPPER, Karl R. *The open universe: An Argument for Indeterminism*. London: Routledge, 1988.

POPPER, Karl R. & ECCLES, John. *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism*. London: Routledge, 1977.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 1990.

RICHARDS, Robert. *The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe*. Chicago and London: Chicago University Press, 2002.

ROBERTS, Frank Carl. *Gottfried Arnold as a historian of Christianity: A reappraisal of the Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie*. Vanderbilt University, Ph.D., 1973.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Emílio, ou da Educação*. São Paulo: Difel, 1979.

RUTHERFORD, Donald. *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SALLIS, John. Hegel concept of presentation. In: John Stewart. *The Phenomenology of Spirit Reader: Critical and Interpretative Essays*. Albany: Suny Press, 1998.

SANDKAULEN, Birgit. Problematische Transformationen in der klassischen deutschen Philosophie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Vol. 50, No. 3, p. 363-375. Berlin: Akademie Verlag, 2002.

_____. System und Systemkritik. *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*. Jena: Königshausen & Neumann, 2006.

SANDKHÜLER, Hans Jörg. *Enzyklopädie Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner, 1999-2002.

SARKAR, Sahotra; PLUTYNSKI, Anya. *A Companion to the Philosophy of Biology*. Blackwell Companions to Philosophy. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

SCHELLING, F. W. J. *Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

_____. *Escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. Ideen zu einer Philosophie der Natur. Ed. BERTRAM, Mathias. *Digitale Bibliothek Sonderband: Meisterwerke deutscher Dichter und Denker*. Berlin: Directmedia, 2000.

_____. *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana*. Lisboa: Edições 70, 1998.

SCHILLER, F. C. S. *Humanism*. London: Macmillian and Co., 1912.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Philosophie in Deutschland: 1831-1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

SCHWARZ, Carl G. E. *Lessing als Theologe*. Halle: Pfeffer, 1954.

SCHWARZ, Hermann. *Synthesis*, 4Bd.: Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. Heidelberg, 1913.

SEARLE, John R. *Mind: A brief introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

SHARP, Lynn L. *Secular Spirituality: Reincarnation and Spiritism in Nineteenth-century France*. Plymouth: Lexington Books, 1965.

STACHOWIAK, Herbert. *Pragmatik: Handbuch pragmatischen Denkens*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978.

STAËL, Madame de. *De l'Allemagne*. 2 Volumes. Paris: Garnier-Flammarion, 1968.

STEWART, John. *The Phenomenology of Spirit Reader*. Albany: Suny Press, 1998.

THIELICKE, Helmut. *Glauben und Denken in der Neuzeit*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1988.

TIMM, Hermann. *Gott und die Freiheit : Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit, Bd. 1, Die Spinozarenaissance*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1974.

VV.AA. *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Co-edição EP e Maltese, 1980.

WILBER, Ken. *O Olho do Espírito*. São Paulo: Cultrix, 2001.

WINTER, Ernst. *Erasmus and Luther: Discourse on Free Will*. London: Continuum, 2007

ZELLER, Eduard. *Die Philosophie der Griechen: in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Hrsg. Eduard Wellman. Leipzig: Reisland, 1923.