

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

A RELIGIÃO DE GOETHE

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Ciência da Religião como
requisito parcial à obtenção de
título de mestre em Ciência da
Religião por Humberto Schubert
Coelho. Orientador: Prof.Dr.
Luís Henrique Dreher

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao CNPQ pelo apoio financeiro,

Aos meus pais pelo apoio incondicional às minhas escolhas,

Ao meu irmão pelo companheirismo de todas as horas,

A Camila pela presença e compreensão,

Aos amigos e mestres pela inspiração e pelo exemplo,

E a todos aqueles que se sacrificam pelos seus sonhos.

Resumo: Esta dissertação apresenta as linhas centrais do pensamento de Goethe, apresentando-o fundamentalmente como uma filosofia da religião da qual partem suas concepções naturalistas, antropológicas e estéticas. Tentamos sistematizar o pensamento do autor, que ao longo de sua obra parece esparso e até mesmo contraditório. Como conceito central de todas as suas preocupações, identificamos o de “Deus-natureza”. Na mesma medida em que por este conceito tentamos situar o pensamento de Goethe de maneira mais justa na história das idéias, buscamos trazer à luz uma noção panenteísta pioneira e complexa, que concilia o monismo espinosano à noção monádica e pré-romântica de liberdade individual, também no âmbito da ética.

Palavras-chave: Goethe; Deus-natureza; panenteísmo; multiplicidade; individualidade; Universo; ética.

Abstract: This thesis presents the central tenets of Johann W. Goethe’s thought. The latter is basically understood as a kind of philosophy of religion which serves as the starting point for Goethe’s view of nature, as well as for his anthropological and aesthetical conceptions. An effort was made to systematize a way of thinking that over the decades appeared to be sparse and even marked by contradictions. We were able to identify, as the central concept guiding Goethe’s concerns, that of the “God-Nature”. We thereby attempted to situate Goethe’s thought in a more favorable way in terms of intellectual history, as well as to highlight his pioneering and complex panentheist notion, one which seeks to reconcile Spinoza’s monism with the monadic and pre-romantic notion of individual freedom, also in the realm of ethics.

Keywords: Goethe; God-Nature; panentheism; multiplicity; individuality; the All; ethics.

SUMÁRIO

Introdução.	2
 Capítulo 1: Fundamentos e pressupostos da “visão de mundo” goetheana.	
1. <i>Contexto e formação do pensamento de Goethe.</i>	8
2. <i>Epistemologia do naturalismo goetheano.</i>	17
3. <i>Piedade e referenciais religiosos.</i>	31
 Capítulo 2: A Teologia do Deus-natureza.	
1. <i>A vida vista de dentro.</i>	47
2. <i>A vida vista das alturas.</i>	58
3. <i>A vida em sua totalidade.</i>	74
 Capítulo 3: Ética.	
1. <i>Da vontade compreensível.</i>	84
2. <i>Da vontade incompreensível.</i>	95
3. <i>Liberdade pelo amor desinteressado.</i>	102
 Conclusão.	 109

INTRODUÇÃO

A atividade filosófica tem a altiva peculiaridade de se propor, ao mesmo tempo, como meio de acréscimo ao conhecimento e elemento formador de valores e juízos. Como a ciência ela investiga racionalmente a realidade, mas uma mais próxima de nós, a realidade mental da qual as concepções científicas são um substrato extremo. Como a religião ela nos apresenta normas de conduta e apreciação dos valores da beleza, do bem e da justiça, mas busca estabelecer estes valores e normas de maneira argumentativa, sem recorrer a elementos externos como a revelação ou a autoridade.

Em vista da natural nobreza que direciona os esforços filosóficos, orientados em geral pelo ideal mais sincero de cada um de seus expoentes, é forçoso votar àqueles que lhes dedicam a existência a mais profunda reverência por seu amor a verdade, por seu interesse no progresso geral, invariavelmente dificultado pela perseguição, pela ignorância e pelo desprezo do mundo, não poucas vezes exigindo destes personagens o sacrifício do conforto, das amizades, da saúde e da própria vida.

Não vai longe o tempo em que esta era a realidade dos sábios, e conquanto tenhamos nos habituado a uma sociedade aberta e livre, em certos sentidos essenciais, o peso das obras que rasgaram a trilha para a nossa sociedade não pode ser esquecido, tanto quanto dos indivíduos que se dedicaram a quaisquer idéias e propostas, independentemente de as considerarmos hoje dogmáticas, ou pretensiosas, ou singelas.

Comparado ao deles o nosso esforço de hoje é reduzido e indigno, mas não é com menor amor à verdade que o empreendemos. Todos os prós e contras ligados aos delicados temas de que hora tratamos, são-nos caros e veneráveis, imbuídos do peso de cada vida que se dedicou a pensá-los e vivê-los. As idéias que aqui se discutem não devem de modo algum ser vistas como argumentos filosóficos, históricos ou teológicos apenas, como desfile de opiniões e argumentos colhidos e dispostos indiferentemente, senão com o cuidado que merecem os temas mais cruciais da existência humana, aqueles ligados a sua fé mais sincera e vibrante, a sua moral mais espontânea e aos vãos mais altos de seu intelecto.

Temos a preocupação de ressaltar, portanto, que o nosso trabalho nos obriga a escavar os elementos mais preciosos de uma filosofia e uma religião em particular, e é inevitável que ela se destaque e seja realçada diante das outras ideologias e perspectivas. Esta tarefa já é por si só um móvel suficiente para ampla pesquisa, visto que em geral não se reconhece em Goethe uma filosofia distinta e, ainda menos, uma religião. Conforme expomos nossas

hipóteses, no entanto, perceber-se-á a presença inegável de um pensamento filosófico bastante estruturado e uma religião subjetiva. Dizemos religião subjetiva porque, de fato, se pensamos em uma comunidade, um culto e uma profissão de fé, então Goethe deve estar radicalmente fora da definição de homem religioso. Mas se nossa aceção de religião engloba o pensador que possui uma concepção religiosa da vida e que assume uma postura ética piedosa, então Goethe tem a sua religião.

Nosso objetivo será o de compreender a posição religiosa de Goethe e os conceitos que norteiam a sua filosofia e teologia particulares. Tenha-se em conta doravante que uma possível depreciação de argumentos e crenças outras tem a sua razão de ser numa necessidade didática de expor simplificadamente as causas do desgosto de Goethe por estes temas. Fazer justiça a cada uma destas linhas ou autores e acrescentar em que sentido eles estavam de acordo com nosso autor, teria sido impossível diante das limitações de tempo e do espaço aqui disponíveis.

Afora isso, o tratamento atômico e local de filosofias alheias às de Goethe, é um comportamento que também lhe é próprio, e o leitor perceberá que uma estranha relação entre perfeccionismo e imprudência transparecem nos recortes em que o próprio julgamento de Goethe fica evidente.

Nos remetemos a esta “estranha relação” entre o cuidado e a celeridade no julgamento, porque não é pela superficialidade que o poeta peca, mas justamente por partir de uma base teórica razoavelmente ampla, a partir da qual ele avalia cada questão. Ao contrário de possuir um sistema próprio, Goethe possui parâmetros com os quais julga os sistemas alheios, ou parte deles. Estes parâmetros, no entanto, já dizem muito e são suficientes para formar a sua “visão de mundo”.

Existe em Goethe uma valorização forte da individualidade, em uma noção um tanto quanto subjetivista da filosofia, que o faz considerar as filosofias com base nos homens que as expõem. Desta forma ele seleciona doutrinas e autores através de uma metodologia que pode soar excessivamente pessoal e acrítica, mas que condizem, na verdade, com sua noção relativamente perspectivista do conhecimento.

É preciso estar atento às especificidades do método e da perspectiva de Goethe, sob risco de abusarmos igualmente de nossas concepções prévias do próprio autor e de seu papel no desenvolvimento da cultura ocidental. Este projeto nos obriga a rever nossos juízos sobre a pertinência de sua ciência, a aparente obviedade de sua posição religiosa e a não menos falsa impressão de inseqüência filosófica.

Tanto quanto nós fomos obrigados a extrair partículas ínfimas de setores inteiros de sua produção, e montá-las de modo a produzir uma visão geral, distante da real vastidão de sua obra, mas próxima do que poderia ter sido a exposição de seu sistema, também o leitor será obrigado a extrair deste curto roteiro uma chave de compreensão para os muitos romances, artigos, cartas e aforismos goetheanos que não encontraram espaço neste volume. Isso porque a nossa tarefa é a de dar à luz a um esquema sistemático das idéias de Goethe, da forma como ele não o fez diretamente, demonstrando assim a interdependência e coerência dos temas que muitas vezes se tomou por contraditórios.

Para isso seria interessante manter em mente alguns detalhes:

- a. Até certo ponto Goethe não está preocupado em argumentar filosoficamente sobre suas concepções, mas ele herda uma enorme bagagem metafísica da tradição filosófica, da mística cristã, de teosofias de várias espécies, concatenando-as desde muito cedo numa visão de mundo.
- b. Tão logo tomou conhecimento das implicações filosóficas e teológicas de sua visão de mundo, ele assumiu posições diante de ambas as tradições, acolhendo a filosofia transcendental no que se refere aos limites do conhecimento, mas desenvolvendo diretrizes próprias conforme sua compreensão estendida das faculdades humanas. No âmbito teológico passou da contestação direta dos dogmas e do clericalismo para uma visão cada vez mais positiva e independente, com que a forma da contestação converteu-se em posturas afirmativas.
- c. Goethe tinha bem definidas as distinções entre filosofia, ciência e religião. Longe de exprimir o seu ecletismo como indiferença a estas distinções, ele confessava francamente em que sentido estava ou não comprometido com estas disciplinas em relação a cada tema. Acima de tudo ele é um artista, e é preciso enxergar suas preocupações epistemológicas, morais e piedosas dentro da poesia, com a qual ele se exprime com mais profundidade.
- d. A própria natureza de suas obras e o esforço por se expressar propositalmente de forma assistemática nos obrigam a buscar múltiplas referências, ocasionalmente tangenciais, a cada tema. Os capítulos foram dispostos de forma a criar uma linearidade conceitual, mas não correspondem a uma linearidade histórica. O leitor precisa enxergar a trilha mais ou menos sutil que traçamos, sem descuidar de que o poeta *não quer* ser compreendido nestes termos. Ele queria, ao contrário, que seus escritos,

sobretudo os artísticos, fossem vistos de maneira independente uns dos outros.

- e. Esta ausência de encadeamento lógico reflete uma orientação organicista, em que os elementos de sua visão remetem-se mutuamente sem uma tábua clara de prioridades, a não ser quanto à causalidade primeira, conforme tentamos defender no segundo capítulo.

Com vista a estes diversos referenciais qualquer projeto que tenha por objetivo tratar da filosofia de Goethe, ou da religião de Goethe em termos gerais, concentra-se obrigatoriamente em trazer à tona as constantes de seu pensamento, extraindo-as da simbologia variável dos poemas, romances e artigos. Estes elementos recorrentes, no entanto, quase nunca são apresentados de maneira completa e conceitual num mesmo texto, poema, artigo ou carta. São sempre expostos de maneira nova, pois o poeta evita falar duas vezes sobre o mesmo tema, a não ser que o possa fazer de modo criativo. Este hábito produziu a dificuldade adicional de que os conceitos-chave parecem estar sempre sendo enriquecidos, complementados, reformulados, conforme o desenvolvimento do próprio autor. Ou seja: ao mesmo tempo em que existem conceitos permanentes ao longo de toda a obra de várias décadas, eles são “aperfeiçoados” tantas vezes que se torna quase impossível formular um juízo completo sobre qualquer um deles. Isso nos obriga a interpretá-los em sua dinamicidade, considerando sempre a condição de incompletude em que Goethe insiste em deixá-los.

Como os conceitos, conforme veremos em sua epistemologia, dependem mais de uma “visão” da realidade do que de uma lógica, é mais do que natural que eles não possam de modo algum se apresentar de forma total e fechada. A noção de temporalidade é forte demais no autor para que ele se permita uma lógica, ou um modelo científico, ou uma concepção moral ou religiosa, como coisas estanques, definidas. Ele considerava bom senso manter a consciência de sua eterna ignorância relativa. Era um realista a ponto de considerar-se bom conhecedor do Real, e filosoficamente consciente para se lembrar de que este conhecimento nunca o esgotaria.

Não obstante selecionamos alguns textos que estão acima de qualquer dúvida quanto a sua ordem de prioridade no conjunto da obra de Goethe. Poemas como “Prometeu”, “O Divino”, “Fronteiras da humanidade”, “Um e Todo” e “Ganimedes” aparecem em todos os trabalhos relacionados a religião e/ou filosofia de Goethe. Destacamos ainda outros, bem poucos, que guardam forte ligação com o tema, dando preferência aqueles que estejam referidos em pelo menos uma obra de referência. O “Fausto”, obra maior do poeta, e o romance “Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister”, também são reconhecidos como seus

escritos de maior importância e maior valor conceitual. As Máximas e a autobiografia de Goethe são os escritos mais concisos e esclarecedores quanto aos detalhes de sua “visão de mundo”, enquanto os escritos de ciência natural despontam pelo rigor e pela variação da linguagem, que apresenta em forma técnica elementos recorrentes na poesia e pensamento de Goethe.

Acreditamos poder provar, ao final desta análise, que a religião de Goethe desempenha função axial no conjunto de sua visão de mundo, enquanto seu naturalismo, sua crítica da cultura e seu otimismo histórico aparecem, não mais como traços dominantes (o que se sugere em muitas análises literárias ou de seu modelo científico), senão como resultados ou pressupostos para o plano maior e mais central do autor: a compreensão da realidade em sua essência dinâmica e espiritual.

Esta nossa hipótese central exige como corolário uma análise razoável e suficiente dos elementos que formam a teologia ou filosofia da religião de Goethe. Originalmente cogitamos de tratar exclusivamente destes elementos, sendo eles: o conceito de Deus-natureza, a noção de revelação universal através da educação (*Bildung*), a dialética que concilia o monismo espinosano à individualidade monádica e, como conclusão, apresentaríamos a tese de que esta concepção do Deus-natureza corresponde a um panenteísmo.

O trabalho a que nos propusemos inicialmente, em consideração a nossa pretensão de atingir o núcleo da visão de mundo goetheana, era o de apresentar tão somente estes conceitos, avaliar sua importância em face da história do pensamento e da vivência religiosa, considerar seus fundamentos e conseqüências filosóficas.

Ainda muito no começo do trabalho percebemos que uma introdução detalhada da epistemologia, dos pressupostos e da opção existencial do autor, no tocante à religião, nos forçavam a uma exposição consideravelmente longa das origens e do desenvolvimento da visão de mundo do autor, e a partir daí formulamos um primeiro capítulo.

Paralelamente sentimos a mesma necessidade em relação às importantes implicações éticas e existenciais que o conceito de Deus-natureza, e sua vivência, acarretavam na vida e obra de Goethe. Consideramos que estes temas deveriam compor o terceiro capítulo, pois exige a compreensão dos conceitos centrais da religião de Goethe, conforme os expusemos no segundo capítulo.

Teria sido incontestavelmente deficiente e incompleto um projeto que pretendesse tratar da religião e visão de mundo goethianos sem designar o peso e os méritos, tanto de suas bases, quanto de sua orientação ética. De modo que, pela amplitude e diversidade de ambas as variáveis, elas ganharam peso e importância, tomando a forma dos capítulos I e III. A idéia

central, correspondente ao capítulo II, está evidentemente presente em todo o percurso deste trabalho, mas ele não é mais uma exposição do conceito de Deus-natureza, senão uma análise do pensamento de Goethe.

Pela natureza organicista e dialética do pensamento do poeta, seria também impossível dividir muito especificamente as temáticas, de modo que os elementos antropológicos e cosmológicos mais importantes se misturam ora à ética, ora à teologia, ora ao modelo de ciência do autor, e assim por diante. Isolar excessivamente qualquer destes elementos em partes estanques acarretaria numa forte descaracterização de todos e cada um deles. Ao mesmo tempo, buscamos evitar a solução de muitos comentadores de Goethe, que consiste em preservar de tal modo a interpenetração e a indivisibilidade dos temas, que não raro produz-se uma apresentação impessoal e inconclusiva de seu pensamento, mantendo as mesmas dificuldades de compreensão encontradas na diversidade dos textos originais do autor. Quanto as citações é preciso dizer que optamos por reproduzir no original somente os poemas e os trechos mais complicados do ponto de vista conceitual, priorizando portanto a reprodução de trechos que pudessem despertar ambigüidades e dificuldades de interpretação.

Considerando todas as dificuldades, nosso trabalho não é senão um esboço do pensamento deste grande homem, mas ao contrário de muitas outras exposições similares, tentamos traduzir-lhe a linha geral de pensamento e emprestar-lhe, tanto quanto possível, um corpo apropriado a sua logicidade interna, para com isso materializar, numa estrutura mais sistemática e precisa, o que o próprio autor produziu de forma esparsa e aparentemente conflituosa. Desta forma esperamos contribuir para que a filosofia de Goethe e, sobretudo, seu espírito religioso, seja melhor apreciada no Brasil, com todo o seu valor particular e todas as importantes implicações que o seu pensamento possui no desenvolvimento de outras filosofias mais destacadas e popularizadas.

Se na forma este projeto lança mão de diversas teorias e autores, compondo um quadro histórico geral no qual o autor se encaixa com naturalidade, no conteúdo o leitor encontrará a presença instigante do poeta, a reorientar-nos para pontos de vista criativos sobre problemas desde muito conhecidos. Em suas abordagens destes problemas subjazem algumas das reflexões mais relevantes para o espírito humano, reflexões estas às quais nos dedicamos com o respeito e o amor de que se fazem dignas, e das quais o leitor saberá extrair algum proveito pessoal para suas próprias meditações.

CAPÍTULO 1: FUNDAMENTOS E PRESSUPOSTOS DA VISÃO DE MUNDO” GOETHEANA

1) Contexto e formação do pensamento de Goethe.

Nesta obra nos propomos a tratar do caráter teórico da inovadora concepção de mundo desenvolvida por Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) e sua importância nos primeiros momentos da formação da contemporaneidade filosófica. Como é sabido, o famoso representante do *Sturm und Drang*, por sua indiscutível influência na cultura alemã e ocidental, contribuiu em diversas frentes do pensamento humano, inovou e reformulou concepções e, a partir de sua particular visão de mundo (*Weltanschauung*), desenvolveu conceitos acerca da religião, da ciência, da arte e da ética que o levaram naturalmente ao centro das especulações filosóficas e teológicas do final do século XIX, e daí em diante o marcariam como um pensador de relevância inclusive em campos que não constituíam sua preocupação central, tal como a filosofia.

A particularidade de seu pensamento desde sempre teve forte ligação com a mística neoplatônica medieval, a era clássica grega e o paganismo germânico modernizado sob a forma do naturalismo de Paracelso e Agrippa. Ao mesmo tempo, com os movimentos políticos e científicos de sua época. Não bastasse isso, seu método científico, que nunca pretendeu estabelecer conceitos mas sim parâmetros, é mais um fator a tornar uma análise das idéias de Goethe uma tarefa de levantamento de fontes muito extensa.

Não obstante tudo isso, o estudo de Goethe é bastante desenvolvido, ao menos na Alemanha, e o pensamento do autor é no mínimo bem conhecido na Europa. Seus conceitos fundamentais, sendo simples e desprovidos das “obscuridades” dos arroubos intelectuais eruditos, são de livre acesso ao indivíduo sem formação filosófica. Nosso presente esforço objetiva trazer à tona com igual clareza e objetividade este modelo particular de compreensão do mundo, no qual analisaremos suficientemente os seus aspectos epistemológico, ético e religioso.

Dentre estes conceitos goetheanos, adiantamo-nos em destacar o de “Deus-natureza”, nosso foco e meta neste trabalho, justamente por sua relação indissociável ao todo de sua obra e pensamento. O Conceito de Deus-natureza tem ligação direta com as leituras da obra de

Espinosa no círculo de Weimar, mas não se limita a isso. O Deus-natureza sintetiza a revolução no conceito de Deus. Da *idéia* do Deus transcendente, que os filósofos já não podiam sustentar senão por meio de certos artifícios, à *experiência* do Deus imanente, no qual se pressupõe Deus como fundamento (causa) imanente de todas as coisas e como mantenedor da realidade.

Mas a Natureza em que este Deus se revela é múltipla e polar, vivificada pelo conflito dos contrários; o real em Goethe expande-se e aprofunda-se ininterruptamente num ciclo de evolução que leva o inanimado à vida e o animal ao espírito. A separação e a divisão de Deus estão intimamente ligadas à sua criação e *enriquecimento*. Este movimento do organismo universal leva o homem a participar de um crescimento, um desenvolvimento do ser de Deus rumo à multiplicidade de revelações. O movimento de Deus para a multiplicidade não é um decaimento qualitativo do infinito nos finitos, é a realização verdadeira da infinitude. Os particulares não remontam à substância infinita, eles colaboram com a sua realização e evolução¹.

Mas voltemos um passo atrás. Nossa tarefa mais imediata será a de analisar os fundamentos da educação e da formação intelectual e espiritual de Goethe. Ainda mais especificamente, neste tópico pretendemos contextualizar biograficamente os elementos iniciais de seu pensamento com base em alguns poucos acontecimentos que contribuíram para esta formação, ou relacionando, também historicamente, a presença e a repercussão das idéias de Goethe na história do pensamento.

Nesta visão histórica a religiosidade e a poesia se destacam desde os mais tenros anos, de um lado na educação artística clássica que recebera pelo contato com os avós maternos, que lhe inspiraram pequenos poemas na infância e lhe acenaram com a idéia do Deus sereno e imutável, e de outro na educação religiosa tradicional, fornecida por preceptores contratados pelo pai. Estes últimos representaram tudo de que Goethe tentaria se livrar nos anos seguintes de estudos em Leipzig, mas ele mesmo reconhece que o domínio do hebraico, do latim e do francês lhe foram de grande utilidade para apressá-lo no caminho que ele escolheria poucos anos depois. Além disso, mesmo durante e depois de sua insurreição contra a religião tradicional, Goethe sempre manteve a opinião de que a Bíblia continha alguns dos mais excelentes contos que o imaginário produzira para descrever a realidade humana e a relação do homem com o mistério da natureza².

¹ Hermann TIMM, *Gott und die Freiheit*. Pg. 325.

² GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, Pg. 53.: “Im Zusammenhang damit breitet Goethe im Rückblick auf den Hebräischunterricht bei Rektor Albrecht in kräftig-farbiger Art und sehr detailliert einzelne Gestalten und

No estudo de Goethe, principalmente se carecemos de uma contextualização histórica e de uma apresentação em primeira mão de sua trajetória, é indispensável recorrer à sua autobiografia. Dentre os muitos detalhes e particularidades narrados nesta autobiografia romanceada, *Poesia e Verdade (Dichtung und Wahrheit)*, há dois que nos são imediatamente interessantes neste tópico. O primeiro é a doença que o obrigou a largar os estudos em Leipzig e o segundo o contato com Herder em Estrasburgo.

O primeiro evento se refere a um momento dramático e conclusivo na vida de Goethe. Ainda muito jovem, o pai o havia enviado à Universidade de Leipzig, com a finalidade de estudar Direito. À época, Leipzig era conhecida como a “Paris alemã” por sua diversidade cultural e atividade artística. Naturalmente o gênio de Goethe se inclinou muito mais para os grupos literários, que lhe apresentaram os escritores franceses, os ideais libertários e a filosofia iluminista, do que para o estudo dogmático do direito. No entanto, após esta expansão de sua personalidade e conhecimento em contato com o mundo, Goethe viu-se novamente obrigado a uma interiorização e reavaliação que lhe foram definitivas no seu desenvolvimento intelectual.

Ele mesmo entende o acontecido como um choque ou desarmonia que sua personalidade até então contida e aprisionada sofrera através de um espraiamento muito rápido no mundo. Sua definição do problema em *Poesia e Verdade* é muito clara: ele fora acometido de dúvidas e desesperanças muito intensas após a desintegração de sua visão religiosa tradicional, sua vontade e humor jaziam desorientados e desagregados, e o corpo doente meramente reproduziu o estado da alma³. A opinião dos médicos não seria exatamente esta, e o jovem Goethe, forçado a retornar à casa paterna, foi submetido a toda a sorte de exames e tratamentos, sem qualquer resultado positivo. Decepcionado com a inutilidade da ciência dos médicos, Goethe inicia um processo de autodescobrimento. Mas é quando conhece Susanne von Klettenberg, amiga de sua mãe, que ocorre uma virada na vida de Goethe⁴.

Susanne von Klettenberg é a mulher que ele reconheceria mais tarde como a encarnação do conceito de “Bela Alma”, de Schiller, e que inspiraria uma das personagens (a bela alma) de seu romance “Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister”. Foi no contato

Begebenheiten aus dem Alten Testament vor dem Leser aus, tief erfüllt von der Bedeutung dieser “Urerzählungen” für seinen Kunst – und Lebensinn.”

³ GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, Pg. 89.: “Doch all dieser Aufgeschlossenheit für Neues steht nach wie vor innere Disharmonie entgegen. Da ist von “widerlichen Launen”, von “krankhaftem Widersinn” und “Dünkel” die Rede. Diese seelische Unausgeglichenheit fällt zusammen mit einem schweren körperlichen Zusammenbruch, der die Bedingungen des Studiums erzwingt.”

⁴ GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, Pg. 90-92.

com esta piedosa *Herrnhüterin* que Goethe aprofundou sua religiosidade pessoal e mais íntima, reaproximou-se da natureza e chegou ao momento da “virada”. Nunca um intelectual viria a ter sobre a alma de Goethe influência mais forte do que a desta resignada e caridosa mulher. Foi ela que apresentou-lhe a religião da ação, e se Espinosa atrairia Goethe por sua teoria, Susanne o arrastou com seu exemplo. Ela convenceu-o de que todo o estado corpóreo é consequência do estado de espírito; introduziu-o no neoplatonismo e na leitura de Paracelso, e o conhecimento prévio de Goethe da língua hebraica o levou rapidamente à Cabala.

Munido destas novas concepções, Goethe dispensou os médicos e decidiu curar-se a si mesmo. Passou a conceber o homem como microcosmo à semelhança do macrocosmo, e na teoria das emanções dos neoplatônicos aprendeu a reorganizar seu microcosmo, do qual tornou-se um “pequeno deus”⁵. O resultado final do período de convalescença foi uma convicção forte no poder do homem sobre si mesmo, da mente sobre o corpo e da relação entre pensamento e matéria. O Goethe que sobreviveu e emergiu da convalescença é o Goethe que escreveu “Prometheus” e “Fausto”. O que ele antes havia aprendido a chamar de heresia, agora era parte de sua visão religiosa eclética. Ele mesmo já poderia contar então como um herético, e acreditava que “no final cada homem tem sua própria religião”⁶.

O segundo momento mais significativo na formação básica de Goethe deu-se quando este novo pensador, “pagão” e artista encontra-se com Herder em Estrasburgo, onde havia retomado o estudo do Direito. A amizade com Herder não só o colocou em contato com a poesia nacional alemã (notadamente Hamann), mas também com a idéia de evolução histórica da consciência, uma idéia pela qual Herder pretendia ir além da filosofia kantiana atestando a marcha do Espírito humano rumo à idéia plenamente desmaterializada de Deus⁷.

Neste primeiro momento a influência sobre Goethe foi muito forte, seja porque o poeta sentiu-se pela primeira vez entre seus iguais, e compreendido em sua religiosidade particular por estes que eram também poetas e teólogos libertários, seja pela admiração que Goethe lhes devotava pelo estado de desenvolvimento dos trabalhos destes colegas, que o incentivaram também a produzir. Deste contato com Herder desenvolveu-se a sensibilidade e a segurança para escrever “Werther” e “*Götz von Berlichingen*”, reconhecidamente as obras mais românticas e impetuosas de Goethe.

Também a exemplo de Herder, Hamann e Lessing, entre outros, Goethe iniciou um processo de confronto crítico com a literatura francesa, do qual surgiria a grande reforma da

⁵ GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, Pg. 96-97.

⁶ GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, Pg. 99.

⁷ GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, Pg. 120.

literatura alemã, a nacionalização dos temas e do estilo, o lirismo, o desenvolvimento da identidade e do pensamento germânicos no verso e na prosa.

É principalmente Goethe quem transpõe a barreira da literatura alemã, ora circunscrita à teologia ou à cópia de tendências da França, para a forma que enfim poderia ser chamada de tipicamente alemã. Este foi o momento histórico em que a elite alemã conscientizava-se da necessidade de criarem eles mesmos uma cultura nacional, e não sem motivo muitos destes intelectuais se dedicavam a formação de uma literatura e filosofia nacionais. Este processo foi de vital importância para que o pensamento alemão como um todo pudesse se integrar numa identidade nacional independente da influência francesa.

Já num segundo momento de profundo intercâmbio entre Goethe e Herder, e depois de Goethe ter sido introduzido por Jacobi na filosofia de Espinosa, os dois encabeçaram um movimento de estudos e produção literária de cunho panteísta que ensejou, em confronto com a teologia clássica, teísta, disputa sobre Espinosa (*Spinozastreit*).

Nos dedicaremos detalhadamente a este movimento intelectual ao final deste capítulo. Por ora basta ter em mente que ele é consequência de toda a trajetória do pensamento destas figuras, tendo tido influência tão profunda sobre a cultura alemã que modificou irreversivelmente a filosofia deste país. A partir daí, em considerando o peso da filosofia alemã no século seguinte, os temas e respectivas abordagens que preocuparam os gênios alemães se tornaram comuns em âmbito mundial, de modo que tornou-se impossível falar em história da filosofia sem tratar de Goethe.

Lidar com filosofia em Goethe é ao mesmo tempo óbvio e complicado. Sua manifesta desconfiança frente aos métodos da filosofia materializa-se em sua afirmação mais conhecida sobre o assunto: “Eu não possuo o órgão para a filosofia em sentido tradicional”.⁸

Provavelmente o autor referia-se à matemática e ao pensamento geométrico que sustentavam a filosofia da época, mas apesar desta exagerada modéstia no que se refere à filosofia racionalista (da qual conhecia profundamente Espinosa, Leibniz e, um tanto tardiamente, Kant), sua influência sobre a posterior filosofia da vida foi das mais importantes da história do pensamento.

Ao lado de Herder, Goethe foi o primeiro intelectual de peso a defender uma ciência e uma filosofia orgânicas e históricas. Sua influência na ciência, malgrado tenha entrado em conflito direto com os maiores gigantes da época (Newton e Lineu), levou a descobertas significativas para o avanço do conhecimento. Sua teoria do conhecimento e sua teologia ou

⁸ GLOKNER, Hermann. *Die Europäische Philosophie*, Pg. 707.

filosofia da religião tiveram impacto poderoso sobre os idealistas e românticos, e a partir destes sobre toda a história da filosofia posterior.

Podemos ter uma boa idéia da importância de Goethe para a história do pensamento se analisamos alguns comentários de historiadores da filosofia, sobretudo da época.

Hermann Glockner em seu “A Filosofia Européia”, dedica mais páginas a Goethe do que a Fichte, Schelling ou Kierkegaard. Ao falar de Schopenhauer, Glockner cita, assim como Will Durant, mais vezes o nome de Goethe do que o de Kant. Diz Glockner: “O ponto chave de todo o pensamento alemão nas duas primeiras décadas do século XIX é notadamente Goethe.”, e mais adiante: “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”⁹.

Num encontro casual com Fichte, este filósofo teria comentado que Goethe esboçou suas teorias (a saber, de Fichte) de um modo original e alternativo, um modo que ele mesmo não teria imaginado.¹⁰

No espírito clássico da Alemanha de fins do século XVIII Goethe é um dos pensadores que entende arte, filosofia, ciência e religião como uma mesma “cultura” do espírito em seu desvelamento do real. Os classicistas vão trazer a filosofia para o povo, para a alma popular. Queriam arrancar o conteúdo da filosofia da forma hermética da geometria e distribuí-lo na linguagem do senso comum, e ao mesmo tempo, iriam marcar a própria filosofia contemporânea com os caracteres de uma preocupação mais humana, mais vital, mais natural, por assim dizer.

Ernst Bloch argumenta que a “Fenomenologia do Espírito”, de Hegel, apresenta em uma roupagem técnica o argumento presente no “Fausto” de Goethe¹¹. Para Bloch, a idéia central do Fausto possui duas faces, a universal, o drama compartilhado por todo o pensador legítimo, e a sistemática, no caso, a dialética. Bloch acredita que Goethe exprime em linguagem popular não só o pensamento alemão, mas o pensamento em geral. Para Bloch, Goethe é o grande inovador do pensamento contemporâneo, é ele quem inaugura a dialética de “sístole-diástole”, “emsimesmação-exterioração”, influenciando o “movimento da consciência” de Hegel. Dentre toda a obra de Goethe, Bloch insiste no “Fausto” como a expressão máxima da dialética orgânica:

⁹ GLOCKNER, Hermann. *Die Europäische Philosophie*, Pg. 708-709.

¹⁰ LESLEY SHARPE. *Cambridge Companion to Goethe*, H. B. NISBET. Religion and Philosophy, Pg. 225.

¹¹ ERNST BLOCH, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Pg. 63-74.

Sempre está o fáustico na Fenomenologia, o fenomenológico no Fausto, reciprocamente presentes, a força das disposições gerais do Mundo, tão misteriosa quanto reveladora, que caminha de dentro para fora. Assim que se pode dizer, ora com a expressão goetheana, ora com a hegeliana: O monólogo de Fausto é o arquifenômeno da Fenomenologia, e a substância que se conhece como sujeito é o Absoluto do Fausto¹².

Bloch desenvolve a idéia de dialética do trabalho humano em Goethe, e, considerando-se que ele é um marxista, percebe-se facilmente as ligações que ele tenta estabelecer entre Goethe e os conceitos de alienação e determinismo histórico. Não nos cabe julgar a pertinência destas afirmações, apenas apontar como a visão de mundo goetheana é larga e rica o suficiente para ter suscitado reflexões tão diversas entre os filósofos.

O ponto em que podemos situar seguramente a influência de Goethe na filosofia, o qual é destacado por Bloch, é a dialética. Já havia trabalhos significativos de Lessing e Herder que apontavam para um historicismo, mas foi em Goethe, devido ao seu naturalismo, que a noção de temporalidade daquele historicismo se tornou dialética, a história de um conflito perpétuo de opostos que gera crescimento.

Os resultados deste desenvolvimento da linha “evolucionista teológica”, de Herder, para a evolução de toda a natureza, em Goethe, é a consolidação de uma nova “visão de mundo” que iria marcar os contornos da própria contemporaneidade, caminhando da filosofia transcendental para uma compreensão evolucionista, histórica e progressiva do mundo.

Lessing e depois Herder tinham desenvolvido um evolucionismo teológico que interpretava a Bíblia como o atestado do progresso histórico da revelação divina, do mais antropomórfico, na Gênese, para o mais espiritual, no Evangelho. Se em Lessing e Herder a evolução era histórica ou espiritual, em Goethe o espiritual está na Natureza e a evolução é o amadurecimento orgânico do Todo universal. Esta “descoberta” retira dos ombros dos homens o peso da igualdade absoluta, gerada pela razão universal kantiana. A própria concepção de homem em Goethe passa então a ser radicalmente diferente, mesmo quanto ao uso e potencialidade da razão, já que ela é tão desvelada e tão bem definida quanto seja a bagagem pessoal de experiência de cada um. A própria razão já carrega em si uma certa dialeticidade, na medida em que depende da experiência para se desenvolver, ao passo que, simultaneamente, é apenas ela que pode ensejar toda e qualquer experiência intelectual.

¹² Ernst BLOCH, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Pg. 79.

Modelos organicistas como o de Goethe partem de uma idéia peculiar da essência humana. O homem é vida antes mesmo de ser homem, e, sobretudo, antes de ser razão. Melhor dito:

Ele procura na natureza, não a razão, como Hegel, não o número, como Newton, nem leis, como Espinosa, mas a vida, que para ele é mais que a lei, a razão, o número. Ele não quer com isso apenas entender a natureza, como Espinosa, mas apreciá-la. Mas não o queria em sentido externo, senão na e com o seu viver, operar, sofrer e morrer¹³.

Também a questão da liberdade tem tratamento especial em Goethe, não apenas porque ele tenta conciliar filosoficamente determinismo e espontaneidade (como veremos nos capítulos 2 e 3), mas pela sua preocupação pedagógica em educar através da arte o povo alemão a uma madura conciliação entre aceitação do destino e bom uso da liberdade. Neste segundo propósito é evidente a influência de Shakespeare.

De fato, o desenvolvimento da noção de poesia e literatura popular a partir de Shakespeare dominou boa parte da literatura goetheana depois do *Sturm und Drang*. Em “Os Anos de aprendizado de Wilhelm Meister” as referências à Shakespeare são bastante óbvias, mas é sobretudo em “Máximas e Reflexões” e Poesia e Verdade que se pode avaliar criticamente o juízo de Goethe sobre o poeta inglês, denotando duas preocupações que Goethe adquire a partir dele, a de conciliar liberdade e necessidade e a preocupação pedagógica de moralizar e instruir o povo no conhecimento dos clássicos¹⁴.

Também uma influência muito forte da literatura francesa, de pouco antes da revolução, marcou uma preocupação humanista e politizada em toda a produção do final do século XVIII, e Goethe não está fora do círculo de acontecimentos da sua época. Leituras de Rousseau, Voltaire, Diderot e do teatro francês em geral foram as mais importantes nas décadas de 70 e 80, tanto pelos rendimentos que o culto à natureza de Rousseau e o humanismo, também de Voltaire, lhe renderam, quanto ao desprezo pelo materialismo francês que, por comparação, levou Goethe e Herder, como já dissemos, a descobrirem a alma alemã, levando toda esta cultura a cantar sua própria visão sobre o homem.

Por trás da atividade política de Goethe estava uma visão de mundo em que homem e natureza poderiam ser harmônicos, uma concepção em que a psicologia, sobretudo a religiosa, era clarificada e suavizada por uma tranquilidade espinosana, ao mesmo tempo em que era

¹³ Wilhelm LUTGERT, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, Pg. 82.

¹⁴ GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, Pg.129.

fortalecida e estimulada pela energia dos antigos. E se é verdade que Shakespeare e os franceses tiveram uma influência decisiva sobre Goethe, eles só a tiveram na medida em que, para ele, encarnavam o ideal clássico¹⁵.

Deste casamento entre os ideais de uma arte clássica e universal com a genialidade criativa e o talento de Goethe surgiram as obras que mudaram os rumos da literatura alemã. Seja pelo estilo, seja pela idéia Goethe tornou-se adorado na Alemanha, ascendendo ainda em vida ao posto de “bardo nacional”.

A crítica literária certamente o menciona de forma mais elogiosa do que a tradição científica, e mesmo a filosófica, o fez, e, em muitos aspectos, isso contribuiu para que Goethe fosse visto, ainda hoje, como um poeta que se interessou por filosofia e ciência. Embora essa visão depreciativa da atividade teórica de Goethe certamente não seja a nossa, somos obrigados a concordar com Heinrich Heine ou Dilthey que, como muitos outros, reconheceram que a vasta e genial obra de Goethe é coroada por sua poesia. Nas palavras de Heine: “Nas canções o panteísmo de Goethe se torna amável. A poesia dele é etérea, vaporosa e alada, os versos harmônicos te envolvem o coração, como uma amante carinhosa, a palavra te enlaça, e o pensamento te beija”¹⁶.

O próprio Goethe definia-se como poeta acima de tudo. Sua visão da poesia tinha uma carga implícita de autoconhecimento, conhecimento da natureza e refinada intuição para o Belo/Real.

Estes atributos, desenvolvidos a partir da ciência e da filosofia, além de um amadurecimento paciente de si mesmo, deixavam despontar na poesia os seus melhores frutos. A filosofia naturalista de Goethe culmina na idéia de que “a matéria nunca existe sem espírito e o espírito nunca sem a matéria”¹⁷. Isso faz do “Belo” e do “Bom”, muito mais do que juízos subjetivos, uma verdadeira revelação das leis naturais, uma medida tão objetiva do real quanto os números e proporções.¹⁸ Para Goethe isso é algo que só o gênio altamente educado (no espírito clássico dos gregos) é capaz de conceber. Assim, os poemas de Goethe se nos tornam especialmente caros na tarefa de investigar e desvelar a religião do Deus-Natureza.

¹⁵ O livro “Máximas e Reflexões” (*Maximen und Reflexionen*) possui sete capítulos de ensaios sobre estética e sua relação com a Antiguidade (*Aus Kunst und Alterthum*).

¹⁶ Heinrich HEINE, *Contribuições à História da Religião e Filosofia na Alemanha*, Pg. 109.

¹⁷ GOETHE, *Schriften zur Naturwissenschaft*, Erläuterung zu dem aphoristischem Aufsatz “Die Natur”, Pg. 32.

¹⁸ GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, n.183, Pg. 47.: “Das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns ohne dessen Erscheinung ewig wären verborgen geblieben.”

2) A epistemologia do naturalismo goetheano.

Historicamente o naturalismo de Goethe se apresenta como contraproposta de um modelo filosófico e científico constituído sobre uma “visão de mundo” mecanicista. Para os iluministas alemães, fortemente convencidos de uma distância insuperável entre intelecto e matéria, a questão da transcendência era ponto definido na teoria da religião. Goethe, em sua “ingenuidade” filosófica (*Naivität*), percebeu a ligação entre este transcendentalismo e as diversas propostas epistemológicas que, da mesma forma, provocavam uma cisão radical entre intelecto e matéria.

Efetivamente a pré-compreensão de mundo dos iluministas e, antes disto, de toda a visão cartesiana que constituiu a ciência moderna e veio a formar boa parte da tendência filosófica deste período, pressupõe um abismo entre pensamento e matéria que não é senão a herança de toda a tradição medieval, em particular da escolástica.

Esta pressuposição inicial nos conduz forçosamente a sistemas em que pensamento e matéria, completamente desvinculados em termos substanciais, devem necessariamente se opor, gerando um eterno conflito no âmbito existencial (luta da animalidade com a humanidade) e uma dicotomia radical na cosmologia (espírito e matéria entendidos como “bem e mal” ou “real e aparente”). Daí se percebe o quanto uma visão imanentista do Absoluto exige e subsiste numa cosmovisão unificadora ou monista, de modo que a dicotomia gerada pela visão transcendentalista de Deus é superada em conjunto com a eliminação de uma outra dicotomia, antes intransponível, entre sujeito e objeto.

Nossa tarefa neste tópico será a de expor razoavelmente a proposta metodológica do naturalismo goetheano, em primeiro lugar, e deixar claro como esta visão inovadora de ciência, diretamente oposta ao cartesianismo, deprecia a visão transcendentalista de Deus em função de uma compreensão orgânica e imanentista da “Alma do Mundo” (*Anima Mundi* ou *Weltseele*).

O naturalismo de Goethe parte de uma compreensão profunda do fenômeno através de uma intuição sensorial trabalhada, estando, portanto, em oposição à perspectiva kantiana quanto à função da intuição sensível. Mas Goethe apreciava o trabalho de Kant e, longe de desconsiderar a posição analítica da ciência, propunha um “acrécimo”, que consistiria em uma *outra abordagem* do fenômeno, não quanto ao que ele tinha de superficial, mensurável e comparável aos demais (categorias), mas quanto ao que ele tinha de dinâmico, ou seja, seu vir-a-ser.

Para entender melhor a relação de Goethe com Kant, as cartas de Eckermann mostram-se muito reveladoras. Em 11 de Abril de 1827 ele pergunta ao poeta qual seria o

filósofo mais excelente dos tempos atuais, ao que Goethe responde “Kant é sem dúvida o mais excelente... Sua obra influenciou a cultura alemã sem que ela a tivesse lido. Agora não precisamos mais dele, uma vez que já possuímos o que ele podia oferecer...”¹⁹. Esta colocação deixa bem clara a posição de Goethe quanto à contribuição de Kant, inclusive valorizando a sua plena absorção pela cultura alemã. Mas dois anos depois ele acrescenta, também em conversação com Eckermann: “Na filosofia alemã ter-se-ia de fazer ainda duas coisas. 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...”²⁰

De fato Goethe entendia a filosofia transcendental como uma filosofia pela metade, típica da era moderna. Como pré-romântico, leitor de Rousseau e alinhado com a tradição mística, Goethe assume os elementos gnosiológicos que Kant havia desprezado em sua epistemologia e procura desenvolvê-los.

Hermann Glockner esclarece muito bem a questão afirmando que Goethe e Kant representam pólos de um movimento intelectual, muito mais do que correntes conflitantes, e que o trabalho de Goethe não deve ser entendido como um progresso para além do kantismo, senão como um alargamento para campos e problemas inexplorados por este.²¹

Há muitas referências de Goethe quanto à superação ou acréscimo à filosofia kantiana, tanto nas cartas quanto nos escritos teóricos, e em certo sentido ele entendia seu naturalismo como esboço de um modelo complementar a esta visão. Mas embora este trabalho seja filosoficamente justificável, a sua aceitação, num ambiente cultural orientado pelo cartesianismo, foi bastante dificultada. O advento histórico da decadência do modelo goetheano abriu precedente para que o vulgo o considerasse como uma atitude anticientífica. Uma visão histórica da sua repercussão nos mostrará o quão pouco verdadeira é esta conclusão.

É fora de dúvida que a parte essencial do naturalismo goetheano, enquanto proposta metodológica, é seu conceito de intuição, ou visão, participativa da natureza (*Anschauung*). Esta intuição participativa já está explícita na própria teoria transcendental através da intuição do fenômeno, que subjaz a toda a construção categorial de sua percepção. Mas, para Goethe, o fato de o interesse do filósofo voltar-se especificamente para o resultado desta intuição

¹⁹ ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe*. 11/04/1827.

²⁰ ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe*. 17/02/1829.

²¹ GLOCKNER, Hermann. *Die Europäische Philosophie*, Pg. 708.

essencial deixa-a inexplorada, reduzindo-a à posição de um elemento não reflexivo automaticamente presente no ato de percepção.

Kant assume o fato de que o fenômeno é formatado de maneira fixa por estruturas *a priori* de sensibilidade, e que o único alargamento possível para o conhecimento, além do acúmulo de experiência, é o desenvolvimento de juízos sintéticos *a priori*, exclusivamente na faculdade do entendimento. Goethe entende que a conceituação categorial do fenômeno dada pelo entendimento refere-se exclusivamente ao que há de aparente, formal, no fenômeno, exatamente como o modelo matemático de ciência propunha.

Com o advento das ciências biológicas, das quais Goethe é grande expoente na época, a consciência da insuficiência da visão matemática conduziu à “descoberta” da revelação da essência do fenômeno em sua dinamicidade. Para a matemática um comprimento x de uma pedra não dista do mesmo comprimento para uma planta. Como dizia Goethe, “a matemática não se importa se conta Guinés ou Pfenniges, assim como a retórica não se importa se defende a mentira ou a verdade”.²²

Uma vez que mede superficialidades do fenômeno, aquilo que nele é mutável, o modelo matemático permanece indiferente à essência do fenômeno, e os sistemas epistemológicos, notadamente o kantiano, baseados neste modelo, estabeleceram forçosamente uma divisão entre entendimento e intuição em que só o entendimento poderia ser corrigido racionalmente, cabendo à intuição a mera coleta automática e invariável de matéria bruta fenomênica. Nosso sentido externo, no entanto, acusa sempre uma insuficiência desta análise evocando-nos uma sensação de que o essencial da coisa permanece intocado por ela, e Goethe decide investigar profundamente este sentido no intuito de justificar sua percepção de elementos fenomenais *independentes* da capacidade apriorística do entendimento. Ele descobre que este sentido é tão complexo quanto o entendimento investigado por Kant, e igualmente corrigível pelo esforço metódico.

A intuição participativa (que Goethe define ora como *Anschauung*, ora como *Aperçu*) é uma correção da visão, de modo algum é uma intuição intelectual direta, não trabalhada, mas um exercício de purificar a visão, de reduzir ao máximo as pré-concepções e as expectativas quanto ao que ele deveria ser, para observar o que ele é. É evidente que não se pode eliminar a intenção do pesquisador na observação do fenômeno, mas Goethe propõe

²² GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, n.605, Pg.120.: “Die Mathematik ist wie die Dialektik ein Organ des inneren höheren Sinnes; in der Ausübung ist sie eine Kunst wie die Beredsamkeit. Für beide hat nichts Werth als die Form; der Gehalt ist ihnen gleichgültig. Ob die Mathematik Pfennige oder Guineen berechne, die Rethorik Wahres oder Falsches vertheidige, ist beiden vollkommen gleich.”

uma “delicada empiria”(Zarte Empirie)²³ como modo de controlar os sentidos e diminuir a distorção que as expectativas do pesquisador causam sobre a observação, uma atitude que muitos entendem como genuinamente fenomenológica²⁴. Falando grosseiramente, seu acréscimo à epistemologia kantiana não consiste em captar nuances da coisa-em-si, mas em enxergar sensorialmente mais detalhes do fenômeno do que a mente de um mecânico podia enxergar.

Com o resgate da obra científica de Goethe nos últimos anos têm-se falado muito em uma espécie de fenomenologia goetheana, em vista de se poder estabelecer diversos paralelos entre o seu naturalismo e a fenomenologia. De fato Goethe é a personagem mais preocupada com o fenômeno enquanto fenômeno dentro de um contexto em que o idealismo tornava-se onipresente. Ele é um dos primeiros a criticar Kant quanto ao fato de sua cognição, nos padrões modernos, ser um mecanismo morto, sem o exercício progressivo de refinamento dos sentidos. Como vimos, os sentidos são corrigidos por atitudes mentais (intencionais). A base desta epistemologia consiste em alterar a atenção e a receptividade mental a novas experiências, de modo que os órgãos sensoriais se tornem abertos a novos “sentidos”. Os sentidos são dependentes de um ato de consciência ativo (intencional) que define o seu uso. Conforme se lhes dá, pela vontade, um arranjo mais abrangente e francamente inquiridor, os fenômenos “respondem” com mais informações, ou seja, elementos sensoriais *desprezados* pela desatenção e pela falta de educação sensorial passam a vigor, alterando efetivamente o conteúdo da percepção.

A “intencionalidade” fundamental de Goethe é a vontade de que o fenômeno “venha até mim”, momento para o qual me preparo com todo o aparato psíquico receptivo. A ciência cartesiana e kantiana, ao contrário, vai ao fenômeno com a intenção de devassá-lo, separá-lo e enquadrá-lo em esquemas que já se definiram “*a priori*”. Nesta conscientização metódica do ato de percepção consiste a “delicada empiria”.

Uma vez que esta epistemologia não tende para uma primazia, nem de um inatismo racionalista, nem de um empirismo em que o sujeito é mero receptor de informação, cabe ao pesquisador uma postura de “diálogo” com o fenômeno, para que nem ele permaneça

²³ 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.”

²⁴ Eva-Maria SIMMS, *Goethe, Husserl and the Crisis of the European Sciences*, Pg. 1.: “Goethe belongs to the phenomenological tradition for a number of reasons: He shared Husserl’s deep mistrust of the mathematization of the natural world and the ensuing loss of the qualitative dimension of human existence; he understood that the phenomenological observer must free him/herself from sedimented cultural prejudices, a process which Husserl called the epoché; he experienced and articulated the new and surprising fullness of the world as it reveals itself to the patient and participatory phenomenological observer...”.

exclusivamente na análise de sua superfície, nem o fenômeno seja visto acriticamente como fonte de conhecimento, justamente porque o naturalista está atento para o fato de que só conhece o externo a partir de sua semelhança com aquilo que já carrega no íntimo. Os experimentos não provam nada, eles intermediam uma relação entre sujeito e objeto, tendo um papel semelhante ao de uma língua em que sujeito e fenômeno dialogam. O resultado do diálogo depende do que os interlocutores querem ou têm a oferecer, não da língua.

Para que não se entenda o naturalismo de Goethe como um empirismo é preciso que se atente para o fato de que ele jamais incorre à indução, o que seria não apenas outra forma de derivar dados meramente superficiais, analíticos dos fenômenos, mas também um retorno ao que Hume já havia provado ser acrítico, o derivar leis gerais de um número necessariamente finito de exemplos²⁵.

Ademais, a ciência de Goethe é profundamente escorada em concepções filosóficas, sobretudo nas de Bacon e Leibniz. Nisbet esclarece de maneira muito sucinta no “*Cambridge Companion to Goethe*” os elementos filosóficos herdados de Leibniz que permitiram a Goethe justificar teoricamente seu modelo de ciência. Ele escreve:

Aqui, a metafísica de Leibniz, com sua doutrina de que todas as formas estão encadeadas numa contínua corrente de existência, partindo desde os mais simples elementos da matéria através de todas as formas viventes até a espécie humana, e talvez até os habitantes de mundo mais elevados, foi muito mais útil (*que a concepção de Espinosa*). Em primeiro lugar isso podia ser facilmente reconciliado com o monismo espinosano, por não haver transições abruptas entre matéria e mente na hierarquia leibniziana. Além disso, a monadologia de Leibniz... apresenta um princípio dinâmico universal que condizia com o vitalismo do final do século XIX. Em terceiro, a série gradual de formas relacionadas, cada uma divergindo apenas sutilmente de sua predecessora, proporcionou uma base já formada para o “sistema natural” de classificação de plantas e animais que Goethe, com outros taxonomistas pós-Lineanos, esperava estabelecer²⁶. (Comentário entre parênteses é nosso.)

De uma certa maneira Goethe está bem inserido no contexto da filosofia transcendental de Kant. Ele não quer nem um racionalismo, nem um empirismo, como foram

²⁵ GOETHE, *Maximen und Reflexionen*. n.1141, Pg. 197.: “Comparar objetos na amplidão chama-se aprender; conceber o objeto em sua profundidade chama-se descobrir”

²⁶ Lesley SHARPE. *Cambridge...* H. B. NISBET. *Religion and Philosophy*, Pg. 225 comentário entre parênteses é nosso.

feitos anteriormente, mas um casamento que revele a imprescindibilidade da experiência e da reflexão sempre unidas, devendo apenas atentar-se para a conscientização do dinamismo da intuição sensível a fim de contrabalancear novamente a tendência de Kant ao racionalismo. Ele detectou que o criticismo de Kant permanecera acrítico quanto ao papel da estrutura de sensibilidade no ato de percepção, que, assim como os elementos formais do entendimento, podem também sofrer ampliações, uma vez que a “faculdade da intuição” (ou numa linguagem mais goetheana, o órgão da intuição) é tão passível de exercício sistemático quanto a faculdade do entendimento.

Esta idéia de ciência da dinamicidade do fenômeno como fundamento levou alguns, como Brent Robbins e John Cameron, a falarem de uma ciência fenomenológica ou ontológica, a qual lhes parece análoga a filosofia de Heidegger.²⁷ Eles estão na nova corrente de biólogos e filósofos que defendem o modelo de Goethe como uma proto-fenomenologia. Segundo 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 natureza²⁸.

A atenção ao fenômeno nos permite observá-lo em relação consigo mesmo e com os demais. Primeiramente em relação consigo mesmo para que não se caia no erro da mentalidade analítica, o de pensar que o todo é a soma das partes, quando antes o todo do fenômeno é algo distinto das partes. A planta é uma planta antes de produzir frutos, sementes, folhas ou galhos. Nenhuma de suas partes é irrelevante, mas ela não se reduz a elas; ao contrário, elas são ramificações de sua essência.

A análise deve andar junto da síntese, de modo que a mente possa separar e reunir as partes do fenômeno, perceber as particularidades como independentes (conceituando-as), mas também perceber as características a partir do todo, umas dependendo das outras, compreendendo-as, e a partir daí abranger o fenômeno por inteiro em sua variedade. A síntese nos representa o fenômeno de tal modo, por inteiro, que nos faz ver se as análises estão no caminho certo.

²⁷ Brent ROBBINS, *New Organs of Perception*, Pg. 9, e John CAMERON, *Place, Goethe and Phenomenology: A Theoretic Journey*, Pg. 9-10.

²⁸ Brent ROBBINS, *New Organs of Perception*, Pg. 8.

Em segundo lugar deve-se observar os fenômenos em relação com outros, pois que na Natureza não existem fatos ou dados isolados, mas todos os fenômenos dependem uns dos outros, e todos dependem do todo da Natureza, de modo que a atitude analítica é aqui também prejudicial, pois toma um fenômeno como isolado de qualquer influência ou relação externa. “A multiplicação de cada experimento individual é o verdadeiro dever do pesquisador natural.”²⁹

Desta forma a pesquisa naturalista mostra os elementos gerais que orientam o fenômeno observado, mas estes elementos devem estar presentes em todos os demais fenômenos, ou ao menos em todos os fenômenos de um tipo. Se isso ocorre, o pesquisador não formulará uma hipótese que justifique o elemento destacado, mas, pacientemente, observará diversos outros experimentos e verá se o mesmo elemento surge deles, novamente sem esperar por eles, mas retomando o método de percepção ativa (*Anschauung* ou *Aperçu*) e a partir daí concluindo se os demais fenômenos fornecem ao pesquisador esta mesma experiência.³⁰ Perceber estes elementos fundamentais constitui uma experiência de tipo superior.³¹ Ao contrário desta experiência que se *observa* em diversos testes, a hipótese é um *argumento* formulado para provar uma idéia que se fez da experiência.³²

A princípio pode parecer absurda esta afirmação de que o pesquisador observe em diversos fenômenos um elemento fundamental, sem que se classifique imediatamente a concepção causada por esta experiência como sendo uma idéia. De fato, os comentadores concordam em que a insistência de Goethe em não usar a palavra idéia, sobretudo em sua discussão com Schiller em 1790, está mais ligada à sua preocupação de não vê-la confundida com a noção transcendental de idéia. Posteriormente o kantiano Schiller convenceu-o de que, embora sua descoberta fosse genuinamente uma experiência a partir da realidade, esta experiência logo tomava na mente a forma de uma representação inteligível³³.

A partir desta compreensão Goethe aperfeiçoou a concepção de que toda experiência é já uma teorização ou uma racionalização, na medida em que a profundidade da experiência está em proporção direta com a clareza da mente que a percebe, e vice-versa: quanto mais

²⁹ GOETHE, *Schriften zur Naturwissenschaft*. Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt, Pg.13.

³⁰ GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, n.1165 Pg.200.

³¹ GOETHE, *Schriften zur Naturwissenschaft*. Der Versuch... Pg. 13.

³² GOETHE, *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.”

³³ Hermann GLOCKNER, *Die Europäische Philosophie*, Pg. 709.: “Goethe missverstand das Wort Idee und wurde verdrisslich; als er aber begriffen hatte, dass Schiller seinen genialen “Entwurf” eines Modells, nach welchem eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit von Pflanzen geschaffen werden konnte und das er “mit Augen sah”, also keineswegs erdichtet, sondern der Natur abgeschaut hatte – weder als einen “blossen Einfall” herabwürdigenden noch in ein “hinter den Phänomenen” liegendes “metaphysisches Ideenreich” versetzen wollte, fühlte er sich befreit und gefördert.”

profundas experiências tem a mente, mais clara se torna sua percepção. Quando Schiller levou Goethe a estudar a “Crítica da Razão Pura”, Goethe compreendeu que a idéia e a experiência são indissociáveis, e desenvolveu sobre este pano de fundo uma nova compreensão de idéia, da qual o conceito (*begreifen*) hegeliano parece ser uma conseqüência.

Mas Goethe pensa que os órgãos de percepção sensível podem ser igualmente ampliados através de uma técnica de atenção sensorial. Como vimos nos comentários do Goethe maduro, em conversações com Eckermann, ele está longe de desprezar o trabalho de Kant, mas não olvida de sua insuficiência quanto à evolução histórica da percepção através da experiência. Criticando o universalismo do entendimento kantiano ele afirma bem humorado: “Mesmo que nosso entendimento seja idêntico no ato da experiência, ele ao menos não continua idêntico ao sair da experiência”.³⁴

A preocupação de Goethe com a “correção da visão” teve grande importância na cultura ocidental, desenvolvendo-se, ao que tudo indica, num dos conceitos-chave da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel, a saber, o de percepção (*Wahrnehmung*).

O modelo de ciência goetheano é sem dúvida a primeira epistemologia dialética dentro dos moldes contemporâneos. Ela considera o crescimento do intelecto através da experiência consciente e a ambigüidade e complexidade dos fenômenos em sua manifestação real, ou seja, no tempo, e não nas condições ideais em que os matemáticos tentaram inseri-los. Esta evolução da percepção é decisivamente otimizada através da consciência sensorial profunda, que começa por uma atenção sensorialmente consciente do fenômeno.

A expectativa de Goethe 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, Goethe esperava “captar” os elementos essenciais do fenômeno e as inter-relações entre eles, o que vem a ser uma visão/intuição *compreensiva*³⁵.

O primeiro passo do processo desta “delicada empiria” (*Zarte Empirie*), que consistia nesta atenção despreconceituosa e passiva do fenômeno, era logo seguida de um segundo procedimento. Uma vez que se capta algo de essencial do fenômeno, observa-se esta característica ao longo do tempo, no intuito de verificar, primeiro se é uma constante, e portanto de fato algo de essencial; segundo, se a ação desta característica sobre o fenômeno nos refere à uma lei universal do Todo.

³⁴ GOETHE, *Einwirkung der neuern Philosophie*, In: Glockner, *Die Europäische Philosophie*, Pg.710.

³⁵ 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”

Acompanhar o desenvolvimento de um determinado processo em um fenômeno é algo que só se pode fazer pela “imaginação” (*Einbildungskraft*)³⁶, uma vez que as etapas e formas do processo jamais se apresentam simultaneamente, e, portanto, a imaginação deve uni-las na mente. Esta imaginação não deve em nenhum sentido ser associada a uma produção independente de representações, mas deve trabalhar sobre um conjunto de memórias precisas, recolhidas através das observações profundas e atentas na primeira fase.

O perigo da imaginação é justamente ser irreal, e é o que acontece quando ela não foi precedida de rigorosíssima observação. Mas uma vez que o pesquisador tenha, ao longo do tempo, obtido experiências legítimas da objetividade do fenômeno, poderá reunir na mente, através da imaginação, uma imagem dinâmica de todo o processo³⁷. O objetivo desta imagem dinâmica é o de captar o modo particular de movimento e desenvolvimento do fenômeno, identificando as características da experiência de tipo superior em sua realidade máxima, ao mesmo tempo em que se revela a finalidade (*Endzweck*) do fenômeno.

Quando a mente treinada puder reunir na imaginação somente os dados observados, e exclusivamente aqueles dados que foram extraídos da experiência superior, ela será capaz de representar a si mesma a essência viva do fenômeno, algo que pela experiência mesma faz-se impossível pela ruptura temporal inevitável entre as observações. Ao observar uma planta ao longo de um ano, em múltiplos estágios, a mente organiza por meio da “imaginação” os elementos que permanecem e orientam as mudanças da forma. É preciso rememorar os processos observados até que eles componham um “todo ideal”. Só após esta compreensão global do fenômeno dada na imaginação é que se pode “enxergá-lo” em sua unidade.

Enquanto o modelo baseado somente na análise atenta para a forma (*Gestalt*), e portanto para aquilo que não é essencial na metamorfose, o modelo naturalista proposto por Goethe atenta para a formação (*Bildung*) do fenômeno.³⁸ Em ciência natural alguém que atentasse para várias formas de uma planta ou animal sem atentar para a orientação e a finalidade de sua transformação não estaria vendo a essência do fenômeno (a força que o movimenta), mas sim imagens mortas e dissociadas da aparência do fenômeno, o que, mais

³⁶ GOETHE, *Schriften zur Naturwissenschaft*. Nachwort, Pg. 295.: “Er spricht es freilich aus, dass ohne Einbildungskraft kein wahrhaft grosser Naturforscher gedacht werden kann; aber es war eine “Phantasie für die Wirklichkeit des Realen, die er dabei im Auge hatte und die er für sich selbst in Anspruch nahm.”

³⁷ GOETHE, *Schriften zur Naturwissenschaft*, Zur Morphologie, Pg. 114.: “Wenn solche [metamorfose das plantas] demohngeachtet noch nicht völlig zur Evidenz gebracht ist; wenn sie noch manchen Widersprüchen ausgesetzt sein und die vorgetragene Erklärungsart nicht überall anwendbar scheinen möchte: so wird es mir desto mehr Pflicht werden, auf alle Erinnerungen zu merken und diese Materie in der Folge genauer und umständlicher abzuhandeln, um diese Vorstellungsart anschaulicher zu machen und ihr einen allgemeinem Beifall zu erwerben, als sie vielleicht gegenwärtig nicht erwarten kann.”

³⁸ *Ibid.* Pg. 48-49.

uma vez, vem a ser análise sem síntese: “Nossa ciência sabe separar elementos mas não reuni-los, sabe dissecar objetos mas não montá-los, nem mesmo entendê-los montados”.³⁹

Um exemplo de um elemento completamente observável que nos revela sobre a essência do fenômeno e não sobre nossas categorias previamente dadas é o crescimento da planta. Goethe observa que a “vontade” ou determinação da planta em espriar-se e crescer em busca da luz é uma característica inexplicável pela lógica das categorias kantianas⁴⁰. É uma característica da planta, algo que ela “nos diz” sobre sua essência, sobre a realidade fora de nós.

Goethe percebeu que fenômenos psicológicos, botânicos ou zoológicos continham muito explicitamente estes elementos, dos quais a ciência matemática, habituada a lidar com objetos inanimados ou a tratar os demais como se o fossem, não havia se dado conta. No entanto isso não significa que só a biologia ofereça elementos cognitivos externos, mas que mostra explicitamente o que na física é discreto.

Uma vez que se atente para a capacidade de ver ou intuir aquilo que há no fenômeno em si, aprendendo-se a educar esta capacidade, potencializando-a, tornamo-nos mais atentos ao que o fenômeno tem a dizer, ao invés de lhe impormos uma visão pré-determinada e forçá-lo a se encaixar nela.

Para Goethe as “forças” envolvidas na física são tão claramente não calculáveis quanto as características da planta. Independentemente de se mensurar seus efeitos externos, de se numerar o peso ou a distância sobre os quais elas podem agir, o sentido externo acusa que uma força não é essencialmente isso.⁴¹

Observe-se todas as formas da natureza, e nenhuma se encontrará que se reduza somente à aparência, que seja imóvel, que não possua um movimento e que, portanto, não possua características que permanecem a par de toda a mudança, e que constituem justamente a sua dinamicidade, o modo como o fenômeno se modifica e as formas que assume, que estão radicadas em sua natureza.⁴²

Em seus experimentos o naturalista Goethe observa forças e elementos característicos dos fenômenos, físicos ou biológicos, que lhe permitiram dizer algo mais sobre os fenômenos.

³⁹ GOETHE, *Schriften zur Naturwissenschaft*, Analyse und Sunthese, Pg. 22.

⁴⁰ Nota-se que a percepção destes elementos dinâmicos inerentes ao mundo, e não à subjetividade, tiveram poderosa influência sobre Schopenhauer, de um lado, e, de outro, sobre os idealistas, em particular Schelling e Hegel, em cujo idealismo está pressuposto um realismo ingênuo por influência de Goethe. Sobre isso ver: Hermann GLOCKNER, *Europäische Philosophie*, Pg. 716.

⁴¹ GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, n.573, Pg.115.

⁴² GOETHE, *Schriften zur Naturwissenschaft: Zur Morhologie*, Pg.48.: “Betrachten wir aber alle Gestalten, besonders die organischen, so finden wir, dass nirgend ein Bestehendes, nirgend ein Ruhendes, ein Abgeschlossenes vorkommt, sondern dass vielmehr alles in einer steten Bewegung schwanke.”

Neste ponto ele se separa definitivamente de Espinosa, Leibniz, Kant e dos demais racionalistas. Ele não admite o postulado de que só se corrige o intelecto *a priori*. E assim como o magneto revela as leis da polaridade (*Polarität*), o crescimento da planta revela a ascensão (*Steigerung*), e nós os conhecemos por *reconhecimento*, ou compreensão, daquilo que identificamos igualmente em nós e no fenômeno através da intuição.

O leitor deve ter em mente estes dois conceitos: “polaridade” e “ascensão”. 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. Qualquer objeto possui centro/periferia, esquerda/direita, negativo/positivo e por mais que o partamos em pedaços estas partes respeitarão 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.”⁴³

Sem polaridade não existiria progresso, 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*), 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 e diversifica a vida, tirando vários elementos de onde só havia um ou alguns.

A ascensão será melhor vista nos próximos capítulos, pois é o elemento almejado por Goethe em sua “educação de si mesmo”, constituindo a obrigação dos homens o esforço de se aperfeiçoarem. Por ora deve estar claro que polaridade e ascensão são co-dependentes e co-producentes. O contraste gera o movimento, o movimento rompe 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 desenvolvimento. 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

⁴³ GOETHE, *Schriften zur Naturwissenschaft*: Polarität, Pg. 25.

matéria; a matéria capacita-se à ascensão, assim como o espírito se contrai e expande⁴⁴.

Os elementos gerais que captamos através deste modelo são leis naturais muito básicas presentes em todos os fenômenos. Os exemplos mais relevantes destes elementos gerais são, como já dissemos, polaridade e ascensão, e ambos contribuem para a formação da religião de Goethe. Quanto aos *typus* fundamentais, eles são também chamados arqui-fenômenos (*Urphänomen*), e seu valor é muito mais científico do que filosófico. Assim não nos interessa aqui desenvolver esta temática.

Uma vez que sejamos capazes de observar os fenômenos e apreender sua complexidade na imaginação, bem como enxergar neles os arqui-fenômenos dos quais procedem, devemos, finalmente, tornar-nos um com o objeto. Como de costume, Goethe gosta de resumir seus pensamentos em poema:

E assim eu digo uma última vez:
Natureza não tem caroço
Nem casca;
Prove a ti mesmo completamente
Se você vê caroço ou casca!...

...Vós seguis falsos rastros,
Não pensais que vos zombamos!
Não está o caroço da natureza
No coração dos homens?⁴⁵

Em contraste com a ciência causal e mecânica da era industrial emergente, o naturalismo de Goethe é um modelo genético-orgânico. E assim como as partes de um fenômeno jamais são vistas como peças destacáveis, um fenômeno nunca é visto isolado dos demais, mas sempre como originado, relacionado ou produtor de outros fenômenos, assim

⁴⁴ GOETHE, *Schriften zur Naturwissenschaft*: Erläuterung zu dem aphoristischen Aufsatz, Die Natur, Pg. 32.: „... Die Erfüllung aber, die ihm fehlt, ist die Anschauung der zwei grossen Triebkräfte aller Natur: Der Begriff von Polarität und von Steigerung, jene der Materie, insofern wir sie materiell, diese ihr dagegen, insofern wir sie geistig denken; jene ist in immerwährendem Anziehen und Abstossen, diese in immerstrebenden Aufsteigen. Weil aber die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiert und wirksam sein kann, so vermag auch die Materie sich zu steigern, so wie sich's der Geist nicht nehmen lässt, anzuziehen und abzustossen...“

⁴⁵ GOETHE, *Schriften zur Naturwissenschaft*, Pg. 248.: „Und so sag ich zum letzten Male:/ Natur hat weder Kern/ Noch Schale;/ Du prüfe dich nur allermeist;/ Ob du Kern oder Schale seist!... Ihr folget falscher Spur,/ Denkt nicht, wir scherzen!/ Ist nicht der Kern der Natur/ Menschen im Herzen?“

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 idéia 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 idéias e conceitos que seguem análogos a este princípio primordial⁴⁶.

Neste contexto é preciso compreender que a polaridade representa a dinamicidade do fenômeno, e não sua divisão em partes fixas e destacáveis.

A ciência goetheana é um duplo caminho de conhecimento interno e externo, aprofundamento em si mesmo e prolongamento para fora de si. E mesmo sendo evidente que toda a ciência pressupõe a cognoscibilidade de seu objeto, a ciência goetheana o faz de forma profunda, pressupondo que esta cognoscibilidade deriva de uma intimidade originária entre sujeito e objeto. O homem é um microcosmo, e é seu parentesco com o mundo que permite sua percepção, entendimento e imaginação “acompanharem” (não atribuir, mas ver) a lógica dos fenômenos.

A ciência, a arte e a religião são manifestações somente diferentes na abordagem, mas que remontam ao desenvolvimento de uma visão/intuição (*Anschauung*) da realidade. A vontade inerente à toda a humanidade de fazer progredir este patrimônio do espírito é um amor à verdade (*Wahrheitsliebe*). Há diversas referências, sobretudo em “Máximas e Reflexões”, sobre a conexão entre o “amor pela verdade”, a identidade genética entre sujeito e objeto, e a intuição (*Anschauung*). Gostaríamos de chamar atenção para pelo menos uma delas:

Tudo o que chamamos no sentido mais elevado de uma invenção, descoberta, é o exercício significativo de um sentimento da verdade original, o qual, desenvolvido demoradamente no silêncio, desapercibido, conduz num átimo a um conhecimento prolífico. É uma revelação desenvolvida a partir da interioridade para a

⁴⁶ GOETHE, *Schriften zur Naturwissenschaft*, Bedenken und Ergebung, Pg.19.: „Wir können bei Betrachtung des Weltgebäudes, in seiner weitesten Ausdehnung, letzten Teilbarkeit, uns der Vorstellung nicht erwehren, dass dem Ganzen eine Idee zum Grunde liege, wornach Gott in der Natur, die Natur in Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit schaffen und wirken möge. Anschauung, Betrachten, Nachdenken führen uns und wagen auch Ideen... die analog jenen Uranfängen sein möchten.“

exterioridade, que permite ao homem pressentir-se semelhante a Deus. É uma síntese entre mundo e espírito, que dá a segurança mais bem-aventurada de todas, a da eterna harmonia da existência⁴⁷.

A educação dos sentidos permite-nos aquelas experiências de tipo superior que constituem a essência dos fenômenos, mas também nos permitem uma “visão pura”⁴⁸ do parentesco genético e orgânico entre sujeito e mundo. Como cientista Goethe tem preocupações de filósofo: “Primeiro se instrui a si mesmo, depois começa a instrução de fora.”⁴⁹ E as nuances e conseqüências desta visão orgânica da Natureza que inclui o próprio sujeito no jogo dinâmico da vida são de vital importância para que se compreenda a religião de Goethe.

Sua *visão de mundo*, sua ciência, é a base de suas idéias acerca da existência humana. Alguns defendem que sua ciência, mais do que a poesia, era o seu verdadeiro culto. De fato, ele acreditava que através da ciência podia enxergar melhor o Deus-Natureza. De qualquer modo a religião de Goethe parte de um ponto que deixara de ser comum na modernidade. Ela parte de uma relação contínua entre o sujeito e o mundo, mas ela tem ainda uma similitude mais crucial em relação aos modelos renascentistas, que é partir também de uma relação contínua entre mundo e Deus.

Em diversos aspectos é difícil definir se a “visão de mundo” de Goethe não é mais responsável pela “descoberta” dos elementos gerais do que conseqüência delas. Em que sentido, por exemplo, a par da mudança de intencionalidade positivamente benéfica em relação ao mecanicismo, o modelo de Goethe não herda uma quantidade excessiva de elementos obscuros da alquimia ou da Cabala, e em que sentido estes não conduziram inevitavelmente o método naturalista para as concepções de polaridade, desenvolvimento/ascensão, etc?

Mas de uma certa forma o solipsismo cartesiano e a filosofia transcendental, baseados em uma visão transcendentalista e dualista, ou o materialismo por outros caminhos, também nos conduzem a modelos científicos viciados e condicionados a uma visão de mundo mecanicista. Na medida em que os naturalistas do final do século XVIII tentavam elaborar

⁴⁷ GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, n.562 Pg.114.: “ Alles was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen, ist die bedeutende Ausübung, Bethätigung eines originalen Wahrheitsgeföhles, das, im Stillen längst ausgebildet, unversehens, mit Blitzschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntniss führt. Es ist eine aus dem Innern am Äussern sich entwickende Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen lässt. Es ist eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt.”

⁴⁸ GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, n.533 Pg.108.: “... reines Anschauen des Äussern und Innern ist sehr selten.

⁴⁹ Ibid. n.527 Pg.89.

uma visão de mundo que não entrasse em conflito com suas convicções monistas de um Universo vivo e transbordante de ação divina, sua visão se justifica e se aclara.

Tais naturalistas identificaram uma crise cultural de falência da religião transcendentalista, do Deus “extra-mundano”, e apontaram para a incongruência de manter um modelo de filosofia da natureza e de ciência baseado nesta visão que se corroía. As décadas seguintes do século XIX herdaram esta tendência forçando progressivamente os âmbitos da ciência e da religião a se separarem definitivamente ou se fundirem em cosmovisões monistas, afastando e prescindindo dos remendos da era moderna.

Ao final de “Tratados de ciência natural” (*Schriften zur Naturwissenschaften*), uma coletânea de todos os escritos científicos de Goethe, os organizadores apresentam uma apreciação bastante elogiosa do gênio de Goethe nos seguintes termos:

Goethe é poeta e cientista ao mesmo tempo... Nele o pensamento abstrato era sempre reconduzido ao todo da vida... Elas [as hipóteses] são nas ciências naturais aquilo que na moral representa a crença em um Deus... O confronto de Goethe contra as ciências exatas procede de sua recusa em separar o *conhecimento* da *vida*, que ele, baseado em seu sentimento de unidade, combatia firmemente e acreditou ter superado⁵⁰.

3) A piedade e os referenciais religiosos.

Como extensão do tópico precedente tentaremos aprofundar a nossa compreensão histórica dos fundamentos da “visão de mundo” goetheana. Este tópico tratará especificamente de sua inclinação precoce para a religião e de como este sentimento religioso forte e permanente evoluiu, após diversas crises e conflitos, para a concepção religiosa madura de Goethe, através da qual e em nome da qual o autor prestou suas maiores contribuições à cultura humana.

Quem quer que abra a autobiografia de Goethe *Poesia e Verdade* se deparará logo no primeiro capítulo com uma angústia religiosa profunda, ao ver narradas as impressões chocantes de um menino de seis anos a respeito do terremoto de Lisboa em 1755: “Como

⁵⁰ GOETHE, *Schriften zur Naturwissenschaft*. Nachwort, Pg. 295-296.: “Goethe ist Naturwissenschaftler als Dichter zugleich... weil bei ihm abstraktes Denken immer wieder auf das Ganze des Lebens rückbezogen wurde... Sie sind in der Naturlehre, was in der Moral der Glaube an einen Gott ist... Der Widerstreit Goethes gegen die exakten Wissenschaften, beruhte auf seiner Weigerung einer Trennung von *Erkennen* und *Leben*, die er aus dem Grunde seines Einheitsgefühls beständig bekämpft hatte und die er überwunden zu haben glaubte .,

poderia aquele Deus-Pai em que acreditava ter aniquilado arbitrariamente milhares de vidas, tanto de boas, quanto de más pessoas?”⁵¹

Ainda no primeiro capítulo, vemos a criança erguer um altar de flores no quintal, inspirado pelas imagens do Antigo Testamento e dos mitos gregos que entrevia em sua educação, e sobre este altar acender uma “chama sagrada” a invocar a presença divina. O altar fatalmente se incendiou causando grande comoção na casa, e ensinando ao jovem Goethe o quão perigoso pode ser a ambição de penetrar nos arcanos divinos.⁵²

Não obstante os fracassos e decepções que marcaram a mente infantil, o elemento religioso permaneceu obscuramente inalterado no espírito do jovem Goethe. Mais do que em qualquer romance, são seus escritos autobiográficos (*Poesia e Verdade, Máximas e Reflexões*) que deixam explícita a sua piedade pagã.

Como vimos no capítulo anterior, o naturalismo de Goethe é o fundo científico de uma “visão de mundo” panteísta, onde a alma do mundo se revela na própria pesquisa natural. Também na poesia o olhar do artista capta, no mundo natural, moralidade e beleza espirituais. “O bucólico enquanto natural, é irmanado ao real. O real sem ligação com a moralidade identificamos como cruel.”⁵³

Como veremos a seguir, a religião de Goethe depende visceralmente de uma vivência do real enquanto sagrado. Esta vivência da religiosidade imanente Goethe identifica como “mística”, e para ele ela está na base da existência humana, completamente inolvidável, embora o materialista enxergue-a como materialidade do seu ser e o transcendentalista projete-lhe elementos personalistas. Seja como for, a alta cultura pode resgatar o sentido universal da “visão mística” natural e fundamental da religião. “A mística é a escolástica do coração, a dialética do sentimento”⁵⁴.

Mas embora seja um sentido ou faculdade universal, o sentimento místico é, na visão de Goethe, a base e não o todo de sua piedade. Em seu sistema a piedade só atinge o seu apogeu na atividade, ou seja, na identificação do homem com o propósito e a função divina por natureza, o que só ocorre na arte e na ciência. O sentimento místico, portanto, é um pano de fundo, um fundamento pré-reflexivo que impulsiona o homem para a religião, mais por inspiração e suspeita do que por adoração. Neste sentido Goethe diz: “Mística: uma poesia imatura, uma filosofia imatura; Poesia: uma natureza madura; Filosofia: uma razão madura”⁵⁵.

⁵¹ GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, Pg. 16-17.

⁵² GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, Pg. 28-29.

⁵³ GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, n. 60, Pg. 30.

⁵⁴ GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, n.369, Pg. 75.

⁵⁵ GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, n.1001, Pg. 177.

É importante notar que este fragmento evoca um elemento importante no modelo goetheano, a atividade. Entendida a mística como sentimento ou consciência passiva da disposição humana para a religião, ou nos termos de Goethe, da ligação genética com o todo orgânico, ela converte-se de ápice em solo da religiosidade.

A experiência religiosa em seu grau máximo só é atingida pela alta cultura. A piedade torna-se veículo para a moralização, a apreciação artística do belo e do bom na Natureza, a captação científica da liberdade nos seres viventes: “Piedade não é um objetivo, mas um meio de, através da tranquilidade da alma, atingir a elevada cultura”.⁵⁶

Além do que já se disse, o próximo momento relevante na formação espiritual e intelectual de Goethe foi, durante sua estadia em Frankfurt, o ciclo de conversações com Lavater, Basedow e Jacobi a partir do qual ele renuncia à alcunha de cristão e provocativamente começa a se autodefinir como pagão ou mesmo “a-teísta”. A partir de então ele só reconheceria uma religião para si, a sua religião privada. Entendia ele por religião: “Só existem duas religiões verdadeiras, uma em que o sagrado vive em nós e em torno de nós, totalmente sem forma, a outra, em que se O reconhece e evoca na forma mais bela. Tudo o que está entre isso é culto”.⁵⁷

Foi sob as impressões causadas pelos diálogos com Lavater e Basedow, portanto, que Goethe se desvencilhou dos últimos receios quanto ao seu rompimento com o cristianismo. O momento crítico foi a afirmação de Lavater de que Goethe deveria definir-se como cristão ou ateu, embora Goethe resistisse em se definir como cristão Lavater responde que ele não se poderia definir assim sem cumprir certos requisitos. Revoltado, Goethe profere sua sentença: “Eu lhe disse que se ele não quisesse me deixar com o meu cristianismo, como eu o mantivera até aqui, eu bem me poderia decidir pelo ateísmo, já que eu enxergava que ninguém parecia saber ao certo o que ambos realmente deveriam significar”⁵⁸. A ortodoxia não lhe perdoou esta e outras declarações agressivas à religião institucional, mas o tom usado por Goethe em sua autobiografia dá sinais claros de que sua compreensão alargada do cristianismo poderia perfeitamente abarcar um “pagão” como ele. E embora o poeta fizesse questão de se declarar pagão em público ele define sua religião particular como um “cristianismo privado”, desenvolvido a partir de um estudo profundo da história.⁵⁹

Após esta fase percebe-se uma seletividade maior e mais pessoal do que Goethe considera essencialmente cristão. Os nomes de João, o Evangelista, Francisco de Assis, Jan

⁵⁶ GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, n.519, Pg. 107.

⁵⁷ GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, n.667, Pg. 132.

⁵⁸ GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, Pg. 169.

⁵⁹ GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, Pg. 176.

Huss e Lutero crescem aos seus olhos, enquanto o modelo de conduta incentivado pela tradição e pela sociedade tornam-se-lhe desprezíveis e indignos.

Também nesta fase um interesse muito forte pelo islamismo (através do poeta persa Hafis) e pelo judaísmo (através da Cabala) reafirmam a sua concepção religiosa universalista, o que se reflete em poemas mais maduros como “Canção de Maomé”.

Embora Goethe considerasse que sua interpretação não descaracterizava o Cristianismo, e que a essência deste permanecia preservada em seu apreço pela ontologia e filosofia moral de Jesus, é bastante compreensível a indignação de seus críticos mais ortodoxos como Lavater, Jacobi e Basedow. A posição de Goethe é mais a de um sincero admirador do sábio nazareno do que a de um devoto ou cultuador do Cristo.

Ele queria se afirmar cristão enquanto um semelhante de Jesus que o tomasse por mestre, não enquanto objeto inalcançável de culto. Rudolf Meyer compara corretamente esta posição de Goethe como a do Pelagianismo.

Estas idéias são bastante explícitas em poemas como *Prometheus*, que veremos no segundo capítulo, e em diversos escritos de Goethe ainda na fase mais inicial de seu trabalho. Somente a forma e a profundidade do argumento se modificaram ao longo dos anos.

Em considerando a fase da juventude, que ora analisamos, percebe-se que o contato com Lavater e Basedow eliminou seus últimos pudores em afirmar sua posição quanto ao Cristianismo. Mas é fora de dúvida que o evento mais marcante na formação desta nova religiosidade foi o primeiro encontro com Friedrich Heinrich Jacobi.

Este pensador teve um papel muito destacado durante os anos de 70 e 80 do século XVIII, com grande influência até o final do século sobre filósofos jovens com inclinação para o kantismo e a teologia. Hegel foi destacadamente um de seus seguidores até a virada do século, e Lavater, Herder, Winzenmann, Hamann e Goethe também receberam forte influência de Jacobi.

Basicamente sua filosofia se resumia nos seguintes postulados: a religião não pode ser racionalizada, baseando-se numa intuição completamente independente da razão. A fé é, portanto, de uma natureza inconciliável com a razão, e nem a filosofia deve tratar dela, nem ela deve interferir na filosofia. Assim, a filosofia é o reino do ateísmo, e por mais que tente chegar ao infinito, não fala senão da matéria e do finito.

O auge do racionalismo é o sistema de Espinosa, em que os princípios do mundo são plenamente conhecidos com precisão matemática. O Espinosismo, e, portanto, todo racionalismo, conduz inevitavelmente ao determinismo fatalista. Espinosismo = Monismo = Ateísmo = Nihilismo. A alternativa piedosa para esta tragédia seria a filosofia de Kant, em que o numinoso fica dignamente resguardado em sua completa incognoscibilidade⁶⁰. As conclusões de Jacobi conduziam a uma anti-filosofia em que a essência da religião era inacessível ao saber.

Embora se inspirasse em Kant suas conclusões diferiam muito das deste filósofo. Menos sutil, Jacobi definiu o teísmo como a única forma de religião verdadeira, a partir de seu princípio da separação total entre razão e crença. Desta forma ele polarizava o espírito humano em duas inclinações distintas, e visto que a compreensão se separa tão radicalmente do numinoso, este só pode ser de uma natureza completamente distinta, algo de totalmente outro, num sentido mais extremo e mais dogmaticamente definido do que Kant aceitaria.

Quando eclodiu a disputa panteísta entre Jacobi e os poetas do *Sturm und Drang*, ele recorreu à Kant, mas este negou as inferências que Jacobi fizera de sua filosofia e afirmou diplomaticamente que não conhecia Espinosa bem o bastante para se envolver num ataque a ele.⁶¹

Tragicamente, a atenção que Jacobi dera a Espinosa foi um dos maiores impulsos para sua filosofia e reviveu o panteísmo na Alemanha. Ele apresentou aos poetas do *Sturm und Drang* a serenidade da “Ética”, defendeu entre eles a idéia, que era também a de Kant, de que um herege honesto e bondoso como Espinosa era preferível aos cristãos vulgares. Mais tarde, tanto Jacobi quanto Kant tiveram de combater o espinosismo, este último ainda se viu obrigado a se retratar de acusações de ateísmo e de que sua “Crítica da Razão Pura” seria um espinosismo.⁶² A influência de Espinosa sobre Goethe é incontestável. Em sua autobiografia, ele mesmo ironiza seu fascínio por Espinosa como um evento dos mais inesperados. Um literato rebelde de índole intempestiva não pareceria tão propenso a apreciar a calma e o árido método matemático do autor da “Ética”, mas a incondicionalidade, o desapego e a gratuidade do amor espinosano calaram fundo na alma do poeta. Assim ele se expressa em *Poesia e Verdade*: “Ser desinteressado em tudo, e plenamente desinteressado no amor e na amizade tornou-se minha suprema vontade, minha máxima, meu exercício. De modo que a frase “Se eu te amo, que tens a ver com isso?” falou-me direto ao coração”⁶³.

⁶⁰ Hermann TIMM, *Gott und die Freiheit*, Pg. 137-143.

⁶¹ Wilhelm LÜTGERT. *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, Pg. 61-62.

⁶² *Ibid.* Pg. 68.

⁶³ GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, Pg. 173.

Isolado, Jacobi travou sozinho uma guerra contra o entusiasmo espinosista. Kant criticara este movimento de neopaganismo, que em meados dos anos 70 foi apelidado de “movimento dos Gênios” (*Geniebewegung*), como sendo uma “epidemia de gênios”⁶⁴. Já Mendelsohn, o grande patrono do Iluminismo judeu, atacou duramente o espinosismo de Weimar, mais pelo seu ressentimento para com a questão do espinosismo de Lessing.

Mendelsohn, que era o amigo mais íntimo de Lessing, ficou profundamente chocado ao descobrir que o amigo fora o primeiro grande espinosista da Alemanha, e mais ainda ao saber que quase todos, exceto ele, conheciam o segredo de Lessing. Com a eclosão da crise na segunda metade da década de 70, Mendelsohn rompeu com os integrantes do “movimento dos gênios”, fato que pesou profundamente para Goethe e Herder, que lhe devotavam alta estima. Mas apesar das críticas de Kant e Mendelsohn nenhum dos dois se confrontou de fato com os espinosistas do “movimento dos gênios”.

Sendo amigo de Herder e Goethe, Jacobi esteve desde cedo envolvido com o “movimento dos gênios”, e opôs-se a ele como pôde. Ainda no final da década de 70, a oposição de Jacobi ao movimento levantou acusações de ateísmo que se generalizaram. Devido a esta polêmica o movimento ficou mais conhecido pela repercussão negativa, disputa sobre o panteísmo (*Pantheismusstreit*) ou, segundo Timm, mais especificamente como disputa sobre Espinosa (*Spinozastreit*).

O conflito se estendeu pelos anos 80, pois os integrantes do “movimento dos gênios” não queriam ser identificados como anticristãos, e de fato não se viam como tais. Em vista disto consideraram uma parte da crítica de Jacobi e se esforçaram para defender seu ponto de vista.

O resultado foi que os espinosistas de Weimar saíram muito fortalecidos e amadurecidos do confronto. Se num primeiro momento sua produção fora de fato apaixonada e febril, com um caráter de rebeldia acentuada, expressa em obras como “Werther” e em poemas como “Prometheus”, o segundo momento do “movimento dos gênios” refinou-se muitíssimo a partir da crítica de Jacobi, tornando-se menos agressivo e estabelecendo argumentos que sustentassem sua tese de que o espinosismo e o panteísmo refletem a essência verdadeira do cristianismo.

Goethe, embora fosse o alvo principal da crítica de Jacobi, foi um dos menos prejudicados pelas acusações da “disputa sobre Espinosa”. Sua posição como ministro da cultura de Weimar já havia consolidado seu prestígio, e ele havia caído nas graças do Duque

⁶⁴ Hermann TIMM, *Gott und die Freiheit*, Pg. 160.

de Weimar e da Duquesa-mãe Anna Amalia, também patrocinadora de Schiller pouco depois. Assim, em 1784 ele e Herder marcaram uma conferência com Jacobi para tratar da “disputa sobre Espinosa”. Neste meio tempo ele havia se dedicado exaustivamente ao que chama de “educação de si mesmo”, um exercício de domínio e equilíbrio de sua índole aliado a um rigoroso processo de correção do intelecto e da percepção. Os estudos de Espinosa haviam sido abandonados desde 1779 em vista das prioridades no campo do naturalismo e da pintura, além dos afazeres políticos do ministério.

Incomodado com um artigo que depreciava a filosofia de Espinosa e na presença madura de Frau vom Stein, mais uma mulher brilhante de influência decisiva sobre Goethe, o poeta reinicia os estudos com força total. Ao retomar o interesse pelo assunto Goethe toma conhecimento do “panteísmo cristão” que Wizenmann e Hamann haviam desenvolvido até então, e, novamente em conjunto com Herder, além de Knebel e Claudius, elabora uma defesa do espinosismo como verdadeira religião. Juntamente de Frau vom Stein, Goethe apresenta uma ontoteologia coincidindo com uma filosofia moral com fundamento em alguns princípios espinosanos à luz do naturalismo e da filosofia da história⁶⁵.

Do atormentado pietismo cristão da infância, que produziu poemas dignos do barroco, e expressões como: “Tudo é crepúsculo neste mundo!”⁶⁶, passou por uma fase de rebeldia tão intensa que o deixou marcado como o autor romântico de Werther, cuja vida não cabia neste mundo, e cuja religião consistia em atacar o Cristianismo e os costumes. Na terceira fase de seu amadurecimento, que arriscamos identificar como definitiva, a ênfase de Goethe no contra-cristianismo, que o levou a atacar a figura de Jesus nos primeiros anos do “movimento dos gênios”, convertera-se em uma teologia “espinosana” positiva, que se confundia com um cristianismo já não tão “privado” de Goethe. Will Durant exprime muito bem a renovação do jovem poeta pré-romântico para o estado maduro do autor classicista de Fausto e Wilhelm Meister:

Nesse ínterim, Jacobi havia levado Spinoza à atenção de Goethe; o grande poeta converteu-se, segundo nos diz, pela primeira leitura da *Ética*; era precisamente a filosofia pela qual sua alma deprimida ansiava; dali para frente, ela se infiltrou em sua poesia e sua prosa... e foi, em parte, ao respirar o ar tranqüilo de Spinoza que ele saiu do romantismo feroz de Götze e Werther para o equilíbrio clássico da fase posterior de sua vida⁶⁷.

⁶⁵ Hermann TIMM, *Gott und die Freiheit*, Pg. 308.

⁶⁶ Emanuel HIRSCH. *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Pg. 248.

⁶⁷ Will DURANT, A história da filosofia, in: *Os Pensadores*, Pg. 195.

A postura defensiva e negativa das conversações com Lavater, que frisava sempre a humanização da figura do Cristo e produziu comentários como “teu Deus arranca todas as penas de todas as aves do mundo para enfeitar seu pássaro favorito?”⁶⁸, converteu-se num louvor positivo que une Espinosa à tradição mística e espiritualista cristã.

O conceito paulino de adoração racional (*logiké latréia*) e joanino de Jesus como conceito verdadeiramente compreendido de Deus somam-se ao Deus sempre atuante pelos opostos, manifestando ao máximo a visão da filosofia espinosana. É neste sentido que um homem, sem ser Deus (o que Goethe não admite), pode autoproclamar-se como o “Caminho”. Este é também o princípio dos primeiros reformadores, talvez mais em Huss que nos demais, de que Jesus é o exemplo moral (*Vorbild*), mais do que o salvador.

É evidente que Goethe se apropria sem pudores da tradição conforme convém ao seu sistema, e sua interpretação do cristianismo não tem a preocupação de seguir a letra, mas o que ele sente ser o espírito da religião em geral. Como vimos, sua piedade é objetiva e baseada num realismo científico que lhe dão uma certa segurança para afirmar que a visão de seu intelecto altamente educado aproxima-se daquilo que há de essencial na intuição dos santos e sábios da antiguidade.

Sua leitura de Espinosa deve também ser entendida neste sentido. Embora ele tivesse plena consciência das diferenças entre seu pensamento e o de Espinosa, ele tentou defendê-lo naquilo que ele contribuía para a formação da cultura elevada (afirmação de um princípio único e imanente, da necessidade a qual o homem está sujeito por sua herança imanente, etc). Lembremos, portanto, que Goethe não se considerava rigorosamente um espinosista, afirmando, inclusive, que: não subscreveria todos os seus escritos⁶⁹.

É preciso ter em conta que um naturalista como Goethe entende o conceito de substância de Espinosa da forma mais científica com que este pode ser interpretado. Ele não era um metafísico como Espinosa, e não remontava à substância pelo pensamento, mas “observava-a” na experiência. A identidade entre o pensamento e o objeto não se dão numa instância metafísica anterior à experiência. Ao contrário, é na experiência que Goethe descobre a identidade já dada entre essência e manifestação de um objeto.

Antes mesmo de conhecer a obra de Espinosa, Goethe era um apreciador de Paracelso, estando habituado à idéia de um “Universo vivo” em que até a matéria seria provida de um grau de “sensação” e “vontade” correspondentes às afinidades químicas e demais leis elementares. Para o alquimista as coisas emanadas deveriam ser todas vivas, pois vivo era o

⁶⁸ Emanuel HIRSCH. *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Pg. 265.

⁶⁹ GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, Pg. 186.

seu fundamento, seu criador. As formas superiores coordenam as inferiores, como na monadologia de Leibniz, e cada organismo é um microcosmo com leis e proporções próprias, só podendo ser alterado de dentro, nunca de fora.

Bem entendido, portanto, que as teorias de Goethe não eram exatamente compatíveis com as de Espinosa, embora derivassem principalmente delas. Mesmo assim Goethe e Herder se permitiam chamar de “espinosanos”, e defenderam o autor da “Ética” dos ataques mais dogmáticos e injustos que ele vinha sofrendo. Até certo ponto esta defesa foi fácil, porque as inferências de Jacobi e dos demais que se apresentavam como a ortodoxia cristã não respeitavam os elementos fundamentais da filosofia de Espinosa. Em vista disso ela podia “defender-se sozinha”, coisa que os seus entusiastas de Weimar tentaram provar.

Lembremos, pois, os pontos críticos dos ataques de Jacobi à Espinosa:

- 1- O Espinosismo é fatalista, pois a liberdade humana é condicionada à necessidade dada desde a eternidade pela Substância.
- 2- O Espinosismo é também um ateísmo, e o Deus de Espinosa equivale à matéria, ou seja, a nenhum Deus.

Refutar o primeiro ponto não é tão difícil, os próprios místicos da tradição não viram problemas em afirmar que “já não sou eu quem vive, mas o Deus/Cristo que vive em mim”. Isso não lhes pareceu de modo algum uma perda de liberdade, mas a libertação final das amarras do personalismo.

Os que acusam sua liberdade de ilusória, subjugada ao determinismo, geralmente se apegam à idéia materialista de determinismo, na qual a lei de causalidade opera sempre do exterior. A determinação em Espinosa é uma autodeterminação, porque a liberdade é a adequação da ação à natureza, ou vontade puramente interior e incondicionada. Evidente que, sendo a essência humana constante e racional, a liberdade consiste em seguir uma determinação permanente, mas o oposto disso é deixar-se governar por causas externas, o que só ilusoriamente pode ser entendido como liberdade.

A fórmula de Espinosa tem a vantagem de se escorar em conceitos claros e distintos, conduzindo-nos do conflito da liberdade com as paixões para o exercício livre da essência do indivíduo. Na compreensão goetheana de Espinosa também operam os conceitos de macro e microcosmo, expressos pela relação entre o indivíduo e o Todo.

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 essência⁷⁰. 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 a 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 evita as paixões, e portanto os desejos exteriores que não dependem dele, o homem sofre a perda de sua liberdade. Somente orientando-se desde dentro pode lograr a realização plena de sua vontade⁷¹. 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 individual no indivíduo, o seu *modo* de ser. Agindo conforme *si mesmo*, o homem já age, inevitavelmente, segundo a determinação da substância⁷².

Isso é um pressuposto metafísico básico que pode ser facilmente compreendido num exemplo material: A essência dos corpos sólidos são as propriedades íntimas da matéria. Uma pedra não se comporta como um átomo, mas seu ser é definido pelas possibilidades contidas naquelas partículas fundamentais. Sendo pedra, a pedra respeita as determinações dos átomos. Isso não a descaracteriza como pedra, e ninguém dirá que pedras e outros corpos não existem, mas sim que são entidades concretas, embora sua existência seja determinada pelas propriedades íntimas da matéria.

Com Espinosa ocorre o mesmo. Os indivíduos não se descaracterizam e não perdem sua individualidade ao exercerem sua essência, pois a exercem enquanto modo e não enquanto a substância pura, que é o Todo.

Além disso, o homem tem livre-arbítrio para não seguir sua inclinação mais profunda, mesmo quando consciente dela, cedendo às paixões e se orientando por objetos externos. O homem sempre escolhe entre seguir sua natureza interior ou tomar decisões

⁷⁰ ESPINOSA, Ética in: *Os Pensadores*, 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.”

⁷¹ ESPINOSA, Ética in: *Os Pensadores*, proposição XXXVI, Pg. 198.: “Os seres humanos têm a opinião de que são livres por estarem cômicos de suas volições e de suas apetências, e nem por sonhos lhes passa pela cabeça a idéia das causas que os dispõem a apeterer e a querer, visto que as ignoram.”

⁷² ESPINOSA, Pensamentos metafísicos, in: *Os Pensadores*, Pg. 36.

baseadas em estímulos externos e, portanto, ser coagido pelos valores que deixou de buscar em si e aceitou de fora. Seu livre-arbítrio consiste em escolher a liberdade ou a servidão humana. O homem é uma individualização da Substância e a realização de sua natureza é a realização de algo único, individual. A Substância se realiza no indivíduo porque a realização de suas partes é *sua* realização, e só o indivíduo pode realizar sua natureza individual. Eis o porquê de, em se realizando, tornar-se livre.

No mais existe entre os “espinosanos” alemães uma influência forte de uma filosofia que lhe era contrária (a Espinosa), a de Leibniz. Para este, tanto Deus quanto o homem virtuoso deveriam agir sempre conforme à virtude, mas deveria fazê-lo livremente, ou seja, ter a opção de agir mal, sem o que não haveria mérito moral na ação. Leibniz soluciona a aparente contradição entre “agir livre e necessariamente bem”, ressaltando que a necessidade da ação provém de que todo o ser prefere agir conforme o melhor que pode.

Assim o homem sensato está livre para agir como estúpido, mas não o faz, preferindo agir sempre segundo a sua virtude, a qual ama. A ação do homem virtuoso tende a ser sempre a ação conforme com a sua virtude sem que isso seja um determinismo mecanicista, mas uma tendência justificada logicamente. Desta forma Deus atua de modo sempre perfeito por amor a sua perfeição.

Quanto ao ateísmo somos forçados a explicações mais profundas, que nos conduzirão ao próximo capítulo, onde encontrarão solução final. É preciso convir que o panteísmo, no qual Espinosa está inserido, resulta inevitavelmente em alguma espécie de decréscimo, ou de Deus, ou da criação. Se entendemos o todo como soma das partes, ou as partes como aparências fugazes do todo (o que parece mais próximo da visão de Espinosa), caímos no problema da desvalorização de uma das partes.

Conforme se lê Espinosa, pode-se concluir, e de fato assim se fez, quase qualquer coisa entre um materialismo ateu e um misticismo exaltado. Jacobi o entende como materialista. O Deus de Espinosa, para ele, equivale a nenhum Deus ou às leis físicas, chegando a afirmar que Espinosa é um ateu e um anticristo⁷³. Goethe entende-o como “cristianíssimo e teíssimo”, e afirma: “Ele não prova a existência de Deus, a existência é Deus”⁷⁴.

É verdade que Goethe e os demais espinosanos alemães interpretaram-no segundo seu ponto de vista, mas acreditamos que o autor da *Ética* deva ser, de fato, lido como um místico-matemático antes do que como um ateu materialista. Os espinosanos alemães o entenderam

⁷³ Hermann TIMM, *Gott und die Freiheit*, Pg. 316.

⁷⁴ *Ibid.* Pg. 317.

como grande paladino da religião natural, desantropomorfizada, moralizada e livre de preconceitos. Entusiastas de Espinosa no século XX, como Will Durant, também chegaram a elevá-lo à altura dos santos: “Nietzsche diz, em certo trecho, que o último cristão morreu na cruz. Ele se esqueceu de Espinosa.”⁷⁵

Desde Lessing estes espinosistas alemães apontaram para a revelação de uma verdade básica a todas as religiões, para a idéia de que o Deus dos judeus, cristãos e islâmicos não é senão o mesmo Deus, e, portanto, menos nacional e menos material do que as culturas o pintaram. Com Herder a própria história torna-se desenvolvimento da idéia do Deus “Um e Todo” (*Ein und Alles = En kai pán*), a Bíblia torna-se atestado da progressiva moralização e universalização da idéia de Deus enquanto fundamento último do Real, o incondicionado sempre operante por amor incondicional. Com Goethe esta idéia do divino transfere-se ainda mais para dentro da “Natureza”, forma-se a teologia dos processos orgânicos, pelos quais este Deus-Natureza se “realiza” e, por fim, louva-se este Deus na poesia, que o enxerga e presente em tudo.

Todas estas concepções físico-teológicas admitem e se sustentam numa idéia de que a grande revelação religiosa está já nas mentes de todos os homens, mas é preciso atentar para que seu conceito de intuição desta verdade explícita não é o de uma intuição dos entusiastas (*Schwärmer*) ou místicos, e sim uma intuição intelectual⁷⁶. Mais importante que isso, sobretudo no que tange a Goethe, é que esta intuição já não era uma regressão do intelecto a um inefável deslocalizado, mas uma visão deste Absoluto no particular. Como vimos no tópico anterior, Goethe acreditava que a intuição podia “penetrar” os entes colhendo informações sobre o Absoluto diversas das que estavam na mente.

Uma leitura como esta da obra de Espinosa já deixou de ser válida, visto que estava embebida de historicismo, de inovações que Espinosa não cogitara e talvez não aceitasse na forma como foram desenvolvidas. As obras em que este historicismo era apresentado de maneira mais teológica eram as de Lessing e Herder, embora o segundo tentasse estabelecer uma antropologia historicista que incluía diversas teorias sobre a formação das raças e das civilizações.

Os escritos de Herder causaram profundo incômodo em Kant, e acabaram levando os pensadores ao rompimento da amizade que tinham até então. Kant escreveu contra o “Idéias para uma filosofia da história humana”, de Herder, e atacou implacavelmente os seus

⁷⁵ Will DURANT, A história da filosofia, in: *Os Pensadores*, Pg. 166.

⁷⁶ Hermann TIMM, *Gott und die Freiheit*, Pg. 183.: “Impressões imediatas ao coração inexistem neste mundo sub-lunar: elas devem sempre passar por uma parte do entendimento”.

argumentos. Algumas de suas críticas são válidas à luz da antropologia moderna, outras não tanto, mas o argumento fatal contra Herder é: “Uma ciência deve basear-se em fatos e experiências, o que a obra de Herder não faz. Parte, ao contrário, de idéias e suposições, muito lógicas, mas que constituem antes uma metafísica. E a verdadeira metafísica conhece os limites da razão”⁷⁷.

De fato, as teorias que Herder apresenta naquele livro não são propriamente científicas. O mesmo não se pode dizer de Goethe, se aceitarmos a validade de seu modelo naturalista, tal como o apresentamos no tópico anterior.

O evolucionismo histórico goetheano é herdeiro de Lessing e Herder, mas é essencialmente um evolucionismo naturalista, que versa sobre a dinâmica da evolução da Natureza vista cientificamente.

Como consequência, sua teologia não é a de uma evolução do destino da humanidade, em que os povos e as civilizações são dispostos segundo um plano prévio exclusivo para a humanidade, mas uma teologia da evolução do mundo natural, em que o homem e sua história entram como evolução de mais uma das partes da Natureza. Sua evolução não é a de um plano que se desenvolve, mas a de uma força natural em gérmen em todos os objetos e entes, que quer crescer e chegar ao termo de sua essência.

Talvez mais importante que os próprios postulados do evolucionismo seja a forma como ele levava os seus adeptos a um ecletismo abrangente entre sistemas e modelos opostos e contraditórios. Um dos exemplos marcantes é o cruzamento que todos os historicistas e evolucionistas alemães fizeram entre elementos francamente ambíguos das filosofias de Espinosa e Leibniz. Esta leitura conciliava a idéia da substância una de Espinosa com a monadologia de Leibniz, cimentando estes extremos com muito neoplatonismo, principalmente o de Cusa, com sua “coincidência dos opostos” (*coincidentia oppositorum*)⁷⁸.

Neste ponto, os “espinosanos” alemães deixam de ser intérpretes de Espinosa para serem continuadores da história do pensamento humano. Já não é mais questão de provar se Espinosa era rigorosamente um *a-teísta*, panteísta ou o que quer que seja. O que importa é que seus discípulos alemães, partindo dos fundamentos de sua filosofia, criaram algo novo, e isto que criaram, não pode haver dúvidas, é algo de sumamente religioso. Consideramos aqui a interpretação mais “imanentista” de Espinosa, que prevaleceu dentro deste grupo, que é nosso objeto de estudo. E a partir destes fundamentos, desta sua interpretação, válida, mas peculiar, os espinosanos de Weimar constituíram o seu próprio monismo naturalista.

⁷⁷ Imanuel KANT, *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Pg. 112-113.

⁷⁸ GLOCKNER, *Die Europäische...* Pg. 370.

No tópico anterior vimos as bases deste peculiar monismo naturalista. Agora entenderemos como a visão de Goethe admitia este “monismo” sem reduzir a parte a um *momentum* do Todo, afastando-se de Espinosa na direção de Leibniz. Hermann Glockner nos fala da íntima relação que Goethe e, principalmente, Herder mantinham com a filosofia de Leibniz, especificamente no que tange à monadologia⁷⁹, e o uso freqüente dos termos “mônada” e “enteléquia” revelam um aspecto de seu pensamento que dista bastante das concepções espinosanas. Em “Máximas e Reflexões” ele aproxima os conceitos de Deus-Natureza e mônada, produzindo uma expressão simplificada de sua “visão de mundo”: “O mais elevado que pudemos captar de Deus e da Natureza, é a vida, o movimento regular das mônadas sobre si mesmas, que desconhece descanso ou calma; o impulso de sustentar e elevar a vida é indissociável de cada inanimado criado, suas particularidades, no entanto, permanecem-nos um mistério”⁸⁰.

E também neste outro:

Cada existente é análogo a todos os existentes; a partir do que a existência se nos revela sempre separada e unificada ao mesmo tempo. Tomadas somente as analogias, tudo decai na identidade; se são negadas, aniquila-se tudo no indeterminado. Em ambos os casos se estagna a observação, um como supravivente, o outro como morto⁸¹.

A visão goetheana parece aceitar um grau de realidade das individualidades muito maior do que o permitido pela filosofia de Espinosa. Esta apologia à individualidade monádica não é, no entanto, um indício de que o monismo goetheano caia por terra, mas de que ele assume, dentro de si, um grau superior de individualidade semelhante ao de Leibniz. Sustentar estes graus extremos de autonomia para o Todo e as partes simultaneamente resulta num sistema que dista dos metafísicos do século XVII e se aproxima dos renascentistas como Bruno e Cusa.

⁷⁹ GLOCKNER, Ibid. Pg. 711-712.

⁸⁰ GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, n.391, Pg. 80.: “Das Höchste, was wir von Gott und der Natur erhalten haben, ist das Leben, die rotirende Bewegung der Monas um sich selbst, welche weder Rast noch Ruhe kennt; der Trieb, das Leben zu hegen und pflegen, ist einem jeden unverwüstlich eingeboren, die Eigentümlichkeit desselben jedoch bleibt uns und andern ein Geheimniss.,,

⁸¹ GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, n.554, Pg. 112.: “Jedes Existirende ist ein Analogon alles Existirenden; daher erscheint uns das Dasein immer zu gleicher Zeit gesondert und verknüpft. Folgt man der Analogie zu sehr, so fällt alles identisch zusammen; meidet man sie, so zerstreut sich alles in’s Unendliche. In beiden Fällen stagnirt die Betrachtung, einmal als überlebendig, das andere Mal als getötet.,,

Neste contexto a questão sempre gira em torno da “dinâmica dos opostos” (Bloch prefere falar diretamente de *dialética* goetheana) que Goethe identifica em todo o Real através de um elemento fundamental, a polaridade.

Nesta espécie de dialética goetheana, devedora de Cusa e inspiradora indireta do idealismo, todos os particulares oscilam entre o isolamento da individualidade e a diluição na substancialidade plenas. Neste jogo eterno dos opostos nenhum dos elementos existe sem o outro e a oscilação entre os extremos gera o movimento vital da existência.

É preciso ter sempre em conta que Goethe é um artista, e que o peso da individualidade e da liberdade individual para ele é muito intenso, não cabendo aqui uma redução do pensamento goethiano acerca da liberdade aos padrões matemáticos de Espinosa.

No segundo capítulo veremos com profundidade o esquema “teológico” montado a partir desta visão em que o Todo (Deus-Natureza) é imanente (no sentido espinosano), ao mesmo tempo em que suas partes subsistem como plenamente originais (num sentido ainda mais individual que o leibniziano).

Para compreender a dialeticidade deste esquema ontoteológico é preciso dar um passo para além dos princípios claros e distintos dos metafísicos racionalistas, e admitir uma lógica dinâmica que represente as ambigüidades da própria vida. Para esta lógica parecia não haver contradição entre o princípio da substância única de Espinosa e o princípio da individualidade de Leibniz, desde que Deus não fosse o arquiteto que cria para fora de si, mas o organismo que cresce e se diversifica dentro de si mesmo.

Não são poucos os que, como Goethe, insistem em ser religiosos sem vínculos com a religiões históricas. Sua concepção, como pretendemos demonstrar, estava para muito além do que os filósofos, mais comprometidos com a tradição religiosa do que queriam demonstrar, poderiam aceitar. Seu culto de um só homem encheu a Alemanha, o mundo quiçá, de poesia e verdade. Como diria Heine, Goethe era um gigante do porte do Júpiter de Fídias, que só podia ser contido no templo de Olímpia enquanto permanecesse sentado. Uma vez de pé, rasgaria o teto de seu Ministério em Weimar, aturdindo e desnordeando os circundantes. Por compaixão permaneceu sentado, velando em verso e prosa a sua religião⁸².

⁸² Heinrich HEINE. *Contribuições...* Pg. 121-122.

CAPÍTULO 2: A TEOLOGIA DO DEUS-NATUREZA

1) A vida vista de dentro

Uma vez compreendido o esquema geral do pensamento goetheano e sua evidente dependência do conceito imanentista do Deus-natureza, cabe-nos agora delineá-lo em todas as suas particularidades. Como vimos, o todo do pensamento de Goethe opera sem cortes a passagem da cosmologia à teologia, de modo que o termo “Deus-natureza” evoca com efeito uma compreensão ontoteológica do real.

Tal movimento nada tem de atípico se considerarmos que na passagem da modernidade para o século XIX, tanto os grandes sistemas quanto os escritos filosóficos isolados adotaram em algum sentido a idéia de continuidade entre homem/mundo/Absoluto. Em Goethe esta relação é marcada por uma dialética do organismo universal, que tentamos sistematizar separando seus poemas de modo didático.⁸³

Neste tópico ressaltamos como marco teórico o aspecto “pessimista” da religiosidade de Goethe, expresso em poemas como *Prometeu* e *O divino*. A princípio pode parecer contraditório falar em pessimismo na obra de um autor reconhecidamente “ingênuo” (*naiv*) e otimista. Mas no esquema conceitual que elaboramos para enquadrar as nuances da religiosidade goetheana é evidente que se põe a questão negativa da desconstrução do imaginário religioso transcendentalista e de um certo niilismo sugerido pela faceta mais fria de seu naturalismo.

Entendemos que este movimento negativo, de fortíssima afirmação da individualidade e do abandono do homem de qualquer instância transcendente é contrabalanceado pelo movimento de afirmação da Natureza em sua totalidade. Quanto à questão do pessimismo, é preciso deixar claro a sua referência à religiosidade pessoal. Os poemas destacados e outros trechos nas cartas e máximas deixam antever em Goethe um sentido trágico, muito evidente. Isso serve para alertar o leitor desavisado de Goethe de que o seu senso realista do mal e do sofrimento não permitem, de modo algum, uma interpretação simplista da poética e do pensamento do autor em geral. Quanto a isso atenta William James em seu *As variedades da*

⁸³ Leve-se em conta que as traduções dos poemas refletem um interesse exclusivamente teórico, e se a versão poética de uma língua para outra já é arriscada, em nosso caso ela é fatal em termos artísticos. Observada esta particularidade gostaríamos de atentar para a questão específica dos poemas aqui analisados.

experiência religiosa, que surpreende inserindo Goethe no capítulo “Alma enferma” com esta citação:

Nada direi contra o curso de minha existência. No fundo, entretanto, nada mais foi do que uma sucessão de sofrimentos e trabalhos, e posso afirmar que em todo o transcorrer dos meus 75 anos, não tive sequer quatro semanas de autêntico bem-estar. É sempre o perpétuo rolar de uma rocha que precisa ser erguida de novo, para todo o sempre⁸⁴.

Neste trecho que James recorta daquele que considera um “otimista vitorioso”, está expresso um realismo condizente com o do cientista natural. Isso porque a religião de Goethe não subsiste num otimismo idealista, mas num otimismo realista. A Natureza é bela, harmoniosa e sagrada, responsável pelo sustento de todo o bem do desenvolvimento da vida, apesar de todo o sofrimento, atrito e aspecto trágico de sua mesma ordem natural, sem a qual a sua dinâmica não se processaria. Ao final do capítulo veremos como estes elementos se unificam dialeticamente num grande movimento do organismo universal.

Quanto ao pessimismo relativo à visão plenamente despersonalizada do Deus-natureza, é preciso se diga ainda que ele é um pessimismo belo, pois no que desloca o divino do transcendente para o imanente, engrandece de tal forma o indivíduo que conserva nele a beleza da religião. Para isso vale destacar um fragmento do 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,
E agonizou em sofrimento
Ao longo de três longas, longas noites;
Enfim curou-a
Onipresente bálsamo
A Natureza que a tudo cura.⁸⁵

⁸⁴ William JAMES. *As variedades da experiência religiosa*, Pg. 94.

⁸⁵ 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

Esta dureza expressa em diversos poemas e romances de nosso autor “otimista” se justifica, como dissemos, pelo combate que se impunha contra a concepção pessoal de Deus. Desde o terremoto de Lisboa e por toda a sua existência Goethe jamais aceitou um Deus arbitrário, que, escolhendo entre o sofrimento e a felicidade das criaturas, fazia-se forçosamente mau e imperfeito, pelo que não seria Deus. Em oposição não apenas ao personalismo, mas ao próprio teísmo, a fria visão de uma Natureza que age indistintamente, por leis imutáveis e impessoais, decerto produz um mundo menos encantado, romântico, mas que deposita nas criaturas uma força e um vigor oriundos da responsabilidade de sobreviverem e crescerem por si próprias. Neste ínterim o comentário de Herder a Jacobi traduz todo o espírito do classicismo de Weimar: “Tu queres Deus em forma humana, como um amigo que pensa em ti. Pondera, que ele igualmente teria de pensar em ti de modo humano, isto é, limitado, e se ele é partidário por ti, deve ser contra os demais”⁸⁶.

Timm comenta oportunamente que um Deus pessoal é forçosamente um Deus invejoso, e é exatamente o que Goethe representa nos poemas libertários como “Prometeu” e “O divino”, um ataque do indivíduo, livre, contra os deuses opressores.

O argumento psicológico da religião já estava presente em toda a sua força no círculo de Weimar. Muito antes de Feuerbach, Goethe, Herder, Hamann e outros interpretavam a “religião dos ídolos” de maneira histórico-crítica, como projeção antropomórfica, à maneira de Espinosa/Xenófanos, compreendendo a religião do Deus pessoal como um caminho reverso da verdadeira piedade.

Enquanto o sentimento aponta para o divino, a mente não cultivada quer representá-lo e concretizá-lo, de forma que jamais lhe corresponde dignamente. Surgem os deuses como esboço do poder criativo que o homem, desenvolvimento do Deus-natureza, pressente em si mesmo.

No Prometeu fica claro que o Zeus dos trágicos e o Pai do evangelho são imagens míticas, belas, mas que devem ficar no seu lugar, abaixo do homem, como seu produto poético e mítico.⁸⁷

Assim como a ciência e a matemática, a religião é um dueto de descoberta e invenção humana. Ela é percebida na natureza ou no fundo da alma, ao mesmo tempo em que uma linguagem simbólica surge para representar de modo compreensível sua dinâmica (realismo). A linguagem torna-a objetiva ao custo de um preço, normalmente pago com a redução da

drei Tage lang./ Und zuckt Qual/ Drei lange, lange Nächte lang;/ Zuletzt heilt' ihn/ Allgegenwärtger Balsan/Allheilender Natur.“

⁸⁶ Hermann TIMM. *Gott und die Freiheit*, Pg. 319.

⁸⁷ Emanuel HIRSCH. *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Pg. 260.

experiência religiosa ao nível de esclarecimento do seu sistematizador. Como os iluministas, Goethe, Herder, os Humboldt, Hamann e muitos outros pré-românticos do período se insurgiram contra a “cristalização” de algumas destas traduções sistemáticas da experiência religiosa, mas ao contrário daqueles os pré-românticos não queriam *apenas* uma racionalização da experiência religiosa, e sim a exploração de seu significado e peculiaridade.

Ao contrário do que fizeram os irreligiosos, sobretudo no que toca ao materialismo francês no período, como vimos no primeiro capítulo, os poetas e naturalistas alemães não queriam a eliminação da religião, mas sim a substituição de sua forma engessada expressa na teologia ortodoxa para reconstruir, em linguagem moderna, segundo a leitura histórico-crítica da religião, uma outra cosmovisão que, longe de ser materialista, expressaria a tendência geral do *Zeitgeist* daquele período. Mas mais do que uma contextualização da religião naquele período, eles a pretendiam livrar dos erros do antropomorfismo que jazia arraigado desde o fundamento na tradição cristã, salvo raras exceções.

Neste ambiente o *Prometeu* ganhou espaço e projetou-se como o mais famoso e impactante dos poemas de Goethe. Ele é o ícone da religião goetheana, mas não é o único grande poema de tendência negativa, de igual modo ele não pode ser bem compreendido sem os elementos positivos de sua obra.

Houve quem fizesse uma leitura marxista, feuerbachiana ou nietzscheana do *Prometeu*; Bloch notadamente, embora se deva ressaltar que foi um dos poucos que o fez com consciência, mas pelo que se lê nos demais poemas fica claro que ele não é senão uma destruição inicial do velho que abre espaço para a construção do novo. Ele afirma a primazia do homem por si mesmo (em que Feuerbach e Nietzsche o aclamariam) para em seguida subjugar-lo ao “Um e Todo”.

Prometeu.

Protege o teu céu, Zeus

Com um véu de nuvens

E esforça-te, como o moço,

Para ceifar os abrolhos

E estar no cume das montanhas.

Mas deixa-me intacta a minha Terra

E minha choupana, que tu não construístes,

E minha lareira

de cujo calor
Tu me negaste.

Nada conheço de mais pobre
Sob o Sol, do que vós Deuses!
Vós nutris preocupados
De sacrifícios e rezas
A Vossa majestade
E não os teríeis se não fossem
Crianças e Mendigos,
Tolos cheios de esperança.

Quando era um menino
e tudo ignorava
volvia meus pasmos olhos
para o Sol, como se no alto houvesse
um ouvido, para minhas queixas escutar,
Um coração como o meu
Que se apiedasse do sofredor.

Quem me sustentou
Contra o assédio dos titãs?
Quem me salvou da morte,
Da escravidão?
Não hás realizado tudo por ti mesmo,
Santo, ardente coração meu?
E ardes jovem e bom
Enganado de gratidão
Ao que dormia lá acima!

Eu honrar-te? Pelo quê?

Aliviaste as dores
Daqueles que te suplicam?
Enxugaste as lágrimas
Dos aflitos?
Não me forjaram como homem
o tempo onipotente
e o eterno destino,
Meus senhores e os teus

Acaso deliras;
Devia eu odiar a vida,
fugir para o deserto,
porque nem sempre alcancei
A todos os meus sonhos?

Aqui sentado, modelo homens
À minha imagem,
Um gênero, que a mim se iguale,
Para sofrer, chorar,
Fruir e se alegrar
E não mais te adorar
Como eu!⁸⁸

⁸⁸ GOETHE. *Gedichte*, Pg. 161.: “Bedecke deinen Himmel Zeus/ Mit Wolkendunst/ Und übe, dem Knaben gleich,/ Der Disteln köpft,/ An Eichen dich und Bergeshöhn!/ Musst mir meine Erde/ Doch lassen stehn/ Und meine Hütte, die du nicht gebaut,/ Und meinen Herd,/ Um dessen Glut/ Du mich beneidest./ Ich kenne nichts Ärmeres/ Unter der Sonn als euch, Götter!/ Ihr nähret kümmerlich/ Von Opfersteuern/ Und Gebetshauch/ Eure Majestät/ Und darbtet, wären/ Nicht Kinder und Bettler/ Hoffnungsvolle Toren./ Da ich ein Kind war,/ Nicht wusste, wo aus noch ein,/ Kehrt ich mein verirrtes Auge/ Zur Sonne, las wenn drüber wär/ Ein Ohr, zu hören meine Klage,/ Ein Herz wie meins,/ Sich des Bedrängten zu erbarmen./ Wer half mir/ Wider der Titanen Übermut?/ Wer rettete vom Tode mich,/ Von Sklaverei?/ Hast du nicht alles selbst vollendet,/ Heilig glühend Herz?/ Und glühstest jung und gut,/ Betrogen, Rettungsdank/ Dem Schlafenden da droben?/ Ich dich ehren? Wofür?/ Hast du die Schmerzen gelindert/ Je des Beladenen?/ Hast du die Tränen gestillet/ Je des Geängsteten?/ Hat nicht mich zum Manne geschmiedet/ Die allmächtige Zeit/ Und das ewige Schicksal,/ Meine Herrn und deine?/ Wähntest du etwa,/ Ich sollte das Leben hassen,/ In Wüsten fliehen/ Weil nicht alle/ Blütenräume reiften?/ Hier sitz ich, forme Menschen/ Nach meinem Bilde,/ Ein Geschlecht, das mir gleich sei,/ Zu leiden, zu weinen,/ Zu genießen und zu freuen sich,/ Und dein nicht zu achten,/ Wie ich! ”

Para que se compreenda adequadamente o fundo teórico do poema, é preciso destacar que o próprio Goethe não o entende em termos teóricos, mas poéticos, isto é, metaforicamente, e que o Prometeu não é, de modo algum, substituto dos deuses, mas seu subordinado. Vejamos por partes o que exatamente isso significa.

Em primeiro lugar encontramos em *Poesia e Verdade* uma explicação sucinta do caráter poético do Prometeu.

Embora se possa tirar daí observações filosóficas e até religiosas ele pertence inteiramente ao campo da poesia. O titã é a película do politeísmo como o diabo é a película do monoteísmo. No entanto este último e seu Deus único não são figuras poéticas... É belo na poesia que os homens não sejam criados pelos seres superiores, mas sim por figuras intermediárias ou até secundárias, que, no entanto, não são desimportantes⁸⁹.

Está claro que Goethe, ao menos na poesia, é adepto de um pluralismo teológico. Ele quer representar a multiplicidade das forças em jogo, num universo dinâmico e vivo, rico de possibilidades poéticas. Mas não é irrelevante para a sua religião que ele se expresse assim.

Embora o próprio fragmento revele uma despreocupação religiosa ou filosófica, os termos do imaginário religioso são centrais na sua poética. E a escolha do titânico num ambiente pré-romântico faz-se evidente.

Na metáfora os deuses são o princípio ordenador que tenta enquadrar o universo em um esquema. Os titãs são o seu oposto, o elemento de conflito e pura arbitrariedade; seu simbolismo é menos religioso do que cosmológico, mas nos interessa aqui porque, como dissemos, a religião de Goethe é sua ontoteologia. O Prometeu faz apologia a um aspecto primitivo e fundamental da humanidade, sua pura espontaneidade, sua imprevisibilidade que a torna naturalmente inimiga dos deuses.

O que há de especial no Prometeu em relação aos outros titãs é que ele se arrisca, não por poder ou audácia contra os deuses, mas por um desejo de experimentar o mundo e “criar uma raça a sua semelhança, para sofrer e chorar, fruir e se alegrar”, e tão dedicado é o seu patrocínio que ele não apenas dá a inteligência e a linguagem às suas criaturas, mas rouba o próprio fogo dos deuses (ciência) para eles. Tal independência é defendida em *Poesia e*

⁸⁹ GOETHE. *Dichtung und Wahrheit*, Pg. 180.

Verdade como a libertação psicológica do domínio exterior: “Deus, se estamos nas alturas, é tudo; se estamos abaixo, é um suplemento de nossas misérias”⁹⁰.

Os deuses, ordenadores do mundo, ditadores do invisível, fazem, para Goethe, o que os médicos fazem na vida pessoal. Tiram a coragem de viver e experimentar as coisas por si mesmo. Segundo Goethe o seu talento poético só se desenvolveu quando ele pôde dizer “médicos, cuidem de si mesmos... Eu ando meus passos sozinho”⁹¹, entendendo aqui que os médicos são todos os elementos externos de coerção do comportamento. Tivesse Goethe uma religiosidade mais ortodoxa, como a da formação de Nietzsche, o seu brado seria também contra os sacerdotes.

Está fora de dúvida que “Prometeu” foi escrito como um posicionamento libertário frente a um contexto histórico, mas ele tem um fundo mais complexo do que a afirmação da liberdade criativa, e isso se torna mais fácil de ver no seguinte trecho: “E os mais atrevidos de sua espécie, Tântalus, Íxion, Sísifo, eram os meus santos. Assumidos na sociedade dos deuses, não queriam se submeter completamente, como temerários convidados, se fizeram merecedores da ira vaidosa de seus anfitriões, sendo banidos terrivelmente”⁹².

Assim o contraponto desta ousada independência é uma impotência diante das forças maiores. Rebele-se para viver espontaneamente, corte os laços com toda a determinação externa de deuses ou médicos, o homem sempre se verá limitado pelas forças que não controla e que o superam a todo o momento. Pudesse ele negociar com estas forças, teria ainda esperanças teístas, mas diante do conceito plenamente desmaterializado de Deus a única alternativa é sustentar um conflito digno da individualidade independente contra as forças desconhecidas do destino.

Segundo Timm estas características fazem do Prometeu a tradução poética do espinosismo: “Chamou-se o Prometeu de poema mais revolucionário da literatura mundial. Revolução do deus-homem contra a idéia de uma divindade déspota universal...”⁹³

Outro ponto relevante é do esquema ontoteológico da “visão de mundo” goetheana, onde se inserem todos os poemas e romances. No esquema da divindade imanente que é o Deus-natureza, o elemento mais desenvolvido e, portanto, que melhor representa a essência divina é o homem. A ele cabe a veneração ao mais elevado, e também por isso a sua liberdade e suas virtudes são defendidos de modo entusiástico.

⁹⁰ GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, n.813, Pg. 155.

⁹¹ GOETHE. *Dichtung und Wahrheit*, Pg. 179.

⁹² GOETHE. *Dichtung und Wahrheit*, Pg. 181.

⁹³ Hermann Timm. *Gott und die Freiheit*, Pg. 189.

Embora esta situação possa ser altamente positiva do ponto de vista de um humanismo (“Não hás realizado tudo por ti mesmo, santo, ardente coração meu?”), ela não deixa de ser trágica e negativa do ponto de vista religioso. Este abandono tão niilista, se visto separadamente, projetou o *Prometeu* entre círculos inusitados para o próprio Goethe. No século seguinte a esquerda hegeliana, diversos materialistas e fisicalistas o citariam divorciado das demais obras de Goethe, produzindo uma leitura atéia que não lhe correspondia⁹⁴. Muitos outros poemas podem ser desvirtuados se lidos fora do contexto da obra e do pensamento do autor, e parte deste problema deriva do fato de que Goethe, como os demais gênios alemães, possuía uma confiança muito grande na clareza de sua mensagem e propósito gerais para cogitar de que alguns de seus fragmentos fossem tomados de maneira tão segmentada do todo de sua obra.

Mas antes de contrapor este aspecto negativo da religiosidade goetheana, vejamos um outro trabalho destacado neste sentido, *O divino*:

O Divino.

Honrado seja o homem

Generoso e bom,

Pois somente isso

O diferencia

De todos os seres

Que conhecemos.

Glória aos desconhecidos,

Elevados seres

Que pressentimos!

A eles se iguala o homem

Seu exemplo nos ensina

A crê-los.

Pois insensível

É a Natureza:

⁹⁴ Referimo-nos, sobretudo, ao que já foi dito na página 48.

O Sol brilha
Sobre maus e bons,
E aos bandidos
Resplandecem como para os melhores
A Lua e as estrelas...

Ante eternas,nobres,
Elevadas leis,
Temos todos de
Completar o círculo
De nossa existência.

Somente o homem
É capaz do impossível:
Ele diferencia,
Impera e julga;
Ele pode ao instante
Emprestar a duração.

A ele somente é permitido
Recompensar o bom,
Condenar o mau,
Curar e salvar,
Todo o errante, oscilante,
De forma útil unificar.

E nós adoramos aos imortais,
Como se homens fossem.,
E fizessem a grande,
O que excelente em pequeno,
Faz e anseia.

O nobre homem
É solícito e bom!
Incansavelmente produz ele
O útil, o correto,
Ele é nosso exemplo
Dos seres a que aspiramos.⁹⁵

Mais ainda que o “Prometeu”, “O divino” é a expressão mais acabada do imanentismo goetheano. Aqui é menos o abandono e mais a excelência e a grandiosidade do homem que são exaltados.

Há uma preocupação teológica em esvaziar ao máximo todo o culto aos ídolos, entidades abstratas ou produtos da imaginação em função dos quais o verdadeiro objeto de culto por excelência, o homem, foi desprezado. Não que os espíritos ou anjos não tenham lugar no imaginário religioso, mas a idéia deles, produto do homem, acabou tomando lugar do próprio homem na hierarquia dos símbolos a ponto de mesmo os filósofos muitas vezes os assumirem em seus sistemas sem a preocupação de notar que todas as virtudes, toda a nobreza, toda a operosidade dos seres ideais promanava sempre dos atributos que conhecemos em concreto nos seres reais que somos. Esta crítica não é também a de Comte, Feuerbach ou de qualquer espécie de concepção materialista ou antropocêntrica. A filosofia de Goethe não é, definitivamente, nem uma nem outra. O homem tem seu lugar de destaque na medida em que, como filho e expressão mais perfeita da Natureza, manifesta-se como divino, trata-se de não permitir que figuras de um “outro mundo” tomem a posição de destaque que ele tem neste mundo, *o único mundo*.

⁹⁵ GOETHE. *Gedichte*, Pg. 270.: “*Edel sei der Mensch,/
Hilfreich und gut!/
Denn das allein/
Unterscheidet ihn/
Von allen Wesen,/
Die wir kennen,/
Heil den unbekanntem/
Höherm Wesen,/
Die wir ahnen!/
Ihnen gleiche der Mensch,/
Sein Beispiel lehrt uns/
Jene glauben,/
Denn unführend/
Ist der Natur,/
Es leuchtet die Sonne/
Über böse und Gute,/
Und dem Verbrecher/
Glänzen wie dem Besten/
Der Mond und die Sterne./... Nach ewigen, ehren,/
Grossen Gesetzen/
Müssen wir alle/
Unseres daseins/
Kreise vollenden,/
Nur allein der Mensch/
Vermag das Unmögliche,/
Er unterscheidet,/
Wählet und richtet,/
Er kann dem Augenblick/
Dauer verleihen,/
Er allein darf/
Den Guten lohnen,/
Den Bösen strafen,/
Heilen und retten,/
Alles Irrende, Schweifende/
Nützlich verbinden,/
Und wir verehren/
Die Unsterblichen,/
Als wären sie Menschen,/
Täten im Grossen,/
Was der Beste im Kleinen/
Tut oder möchte,/
Der edle Mensch/
Sei hilfreich und gut!/
Unermüdet schaff er/
Das Nützliche, Rechte,/
Sei uns ein Vorbild/
Jener geahneten Wesen!*”.

O segundo e o último parágrafos sintetizam bem este conceito ao operarem a inversão de prioridade teórica entre homem e os ídolos. Em ambos os parágrafos, os ídolos são colocados em função do homem, e este é o exemplo daqueles, seu fundamento e modelo.

Mais importante ainda: se no *Prometeu* o homem é absolutamente independente quanto a sua ação, que não tem mais parâmetro senão ele mesmo em sua pura espontaneidade, em “O divino” destaca-se a absoluta independência ética, de modo que ao homem cabe a esfera de governo e julgamento de seus pares.

O abandono existencial que no “Prometeu” se traduz como solidão, torna-se uma questão social em “O divino”, na medida em que este ressalta para a liberdade de organização entre os homens em face da ausência de impositivos externos a esta relação. Nos versos “*Somente o homem é capaz do impossível: ele diferencia, impera e julga...*” “A ele *somente é permitido, recompensar o bom, condenar o mau...*” há uma instância afirmativa que não está presente em “Prometeu”. Lá só existe a pura negação do outro na esfera ética: aqui, há uma afirmação de que a responsabilidade do indivíduo se estende para a esfera moral.

Em ambos os poemas a imanência do divino possui uma concretude desconcertante. Não por acaso produziram as maiores comoções no ambiente cultural da época. Seja entendendo-os separadamente, por conveniência, como suporte de um ateísmo cada vez mais difundido na época, seja entendendo-os corretamente como um elemento de um esquema maior no pensamento do autor, o aspecto negativo destes e de outros trabalhos de Goethe constituem elemento que não pode ser ignorado em prol de uma leitura superficial de sua religiosidade.

2) A vida vista das alturas

Completando o movimento dialético da teologia goetheana passamos ao pólo externo da revelação do Deus imanente. Este movimento tem sua razão de ser na coincidência dos opostos de “Um e Todo”, o qual, segundo vimos no final do capítulo anterior, trabalha com uma junção atípica de monismo e pluralismo, ênfase na unidade e ênfase na individualidade, que remonta a ambivalência das influências de Espinosa e Leibniz, tanto no esquema cosmológico quanto no teológico, mas reveste-se de conceitos inteiramente novos, até porque a própria síntese daqueles elementos exige a sua reformulação e o emprego de um ponto de vista distinto.

Marcado um espaço irreduzível para a individualidade é natural que a divindade imanente se divida em duas instâncias. A interna, manifesta no fundamento de cada ente em particular, e a externa, manifesta no pano de fundo das leis naturais. No tópico anterior mostramos como esta divindade interna atinge proporções elevadas na liberdade humana. Neste tópico será preciso ressaltar como as leis onipresentes e onibrangentes da Natureza em sua unidade original manifestam a divindade em sua forma mais abstrata, e em que sentido esta forma goetheana do Deus imanente é original e única.

Para isso recorreremos antes de mais aos poemas que classificamos como religiosamente positivos, ou seja, os que afirmam alguma forma de adoração a elementos externos ao homem, mostrando como estes elementos externos produzem a sensação legitimamente religiosa de algo que ultrapassa em termos qualitativos a esfera humana, sem recair no imaginário da transcendência. Melhor dito, apresentamos em que sentido a religião de Goethe possui uma “transcendência *na* imanência”.

Neste propósito apresentamos *Fronteiras da humanidade (Grenzen der Menschheit)* e *Ganimedes*. Novamente buscamos encadear os poemas de forma que, segundo nossa concepção, haja uma progressão conceitual entre eles, isto é, de modo que o segundo reforce e complemente o primeiro.

Fronteiras da humanidade

Quando o ancestral

Santo Pai

Com mão branda

De rodopiantes nuvens

Benditos raios

Sobre a terra lança,

Beijo as bordas

De suas vestes,

Com infantil ternura

No peito fiel.

Pois que com deuses

Não deve comparar-se

Homem algum.
Eleva-se aos céus
E toca
Com o cenho as estrelas
Em lugar algum se firmam
Suas inseguras plantas
E com ele brincam
Nuvens e ventos.

Levanta-se com sólidos,
Vigorosos ossos,
Sobre a inamovível,
E duradoura terra,
Não alcança igualar-se
Senão com o carvalho
Ou a vinha

Que diferencia
Deuses de homens?
Que muitos ondas
Daqueles fluem
Uma eterna torrente:
A nós erguem as ondas
Nos arrastam
E afundamos.

Um pequeno anel
Limita nossa vida
E múltiplas estirpes
Se alinham formando
Em torno de sua existência

Uma infinita cadeia.⁹⁶

Em *Fronteiras da humanidade* o espírito libertário de *Prometeu e O divino* é abafado, abrindo espaço para a afirmação do Todo. O aparente paradoxo entre os poemas do tópico anterior e a clara “delimitação” do humano neste poema não é senão um movimento polar entre opostos que coincidem na visão do Todo orgânico.

Neste poema, e em toda a estrutura deste tópico, a força do indivíduo é desconstruída pela sua finitude, como se estivesse a dar o limite para além do qual toda a afirmação do indivíduo decaísse na contradição de sua negação.

Seguindo a linha que estabelecemos no tópico anterior, tomando-se a *religiosidade* dos poemas individualistas como negativas, *Fronteiras da humanidade* opera uma negação daquela negatividade, pelo que o definimos como positivo. Em termos religiosos já se identifica uma positividade da transcendência do Todo imanente, de modo que uma caminhada para princípios mais abstratos e imóveis é clara.

Acreditamos que o poema tem um papel didático muito restrito, a saber, exatamente o de identificar a finitude e contrapô-la à infinitude do Todo, não em sentido negativo, mas estritamente positivo, de modo que seu papel é o de uma conscientização para o limite que já está dado pela finitude humana. Sem nos alongarmos muita na justificação desta tese vamos ao segundo poema:

Ganimedes:

Como no brilho da aurora
Tu me circundas resplandecente
Primavera adorada!
Com múltiplos deleites de amor
A impressionar-me o coração
Teu eterno calor
Sagrado sentimento,
Infinita beleza!

⁹⁶ GOETHE. *Gedichte*, Pg. 227.: “Wenn der uralte,/ Heilige Vater/ Mit gelassener Hand/ Aus rollenden Wolken/ Segnende Blitze/ Über die Erde sät,/ Küsst ich den letzten/ Saum seines Kleides,/ Kindliche Schauer/ Treue in der Brust./ Denn mit Göttern soll sich nicht messen/ Irgendein Mensch./ Hebt er sich aufwärts/ Und berührt/ Mit dem Scheitel die Sterne./ Nirgends haften dann/ Die unsichern Sohlen,/ Und mit ihm spielen/ Wolken und Winde./ Steht er mit festen,/ Markigen Knochen/ Auf der wohlgegründeten/ Dauernden Erde,/ Reicht er nicht auf,/ Nur mit der Eiche/ Oder der Rebe/ Sich zu vergleichen./ Was unterscheidet/ Götter von Menschen?/ Dass viele Wellen/ Von jenen wandeln,/ Ein ewiger Strom:/ Uns hebt die Welle,/ Und wir versinken./ Ein kleiner Ring/

Que eu te quero tocar
Neste braço!

Ah, em teu seio
Eu me encontro, fragilizado,
E tuas flores, tua relva
Penetram em meu coração.
Tu refrescas a ardente
Sede de meu peito,
Adorado vento da manhã!

Chama-me cariciosamente o rouxinol,
De dentro das névoas do vale.

Estou indo, estou indo!
Para onde? Ah, para onde?
Para o alto, para o alto ambicioso.
Pairam as nuvens
Descem as nuvens
Inclina-se a elas o saudoso amor.
A mim! A mim!
Em teu impulso
Para o alto!
Abarcando! Abrangendo!
Ascendendo ao teu seio,
Pai que a tudo ama!⁹⁷

Levando em conta a indicação de Goethe quanto ao “Prometeu”, seria conveniente lembrar o conteúdo metafórico também do mito de Ganimedes. Ao contrário do Prometeu, Ganimedes foi um mortal cobiçado por Zeus por sua beleza, levado pelo senhor dos deuses ao

Begrenzt unser Leben./ Und viele Geschlechter/ Reihen sich dauernd/ An ihres Daseins/ Unendliche Kette.”

⁹⁷ GOETHE. *Gedichte*, Pg. 147.: “*Wie im Morgenglanze/ Du rings mich anglühst,/ Frühling, Geliebter!/ Mit tausendfacher Liebeswonne/ Sich an mein Herz drängt/ Deiner ewigen Wärme/ Heilig Gefühl,/ Unendliche Schöne!/ Dass ich dich fassen möcht/ In diesen Arm!/ Ach, an deinem Busen/ Lieg ich, schmachte,/ Und deine Blumen, dein Gras/ Drängen sich an mein Herz./ Du kühlst den brennenden/ Durst meines Busens,/ Lieblicher Morgenwind!/ Ruft drein die Nachtigall/ Liebend nach mich mir aus dem Nebeltal./ Ich komm, ich komme!/ Wohin? Ach, wohin?/ Hinauf! Hinauf strebts./ Es schweben die Wolken/ Neigen sich der sehnenen Liebe./ Mir! Mir!/ In euerm Schosse/ Aufwärts!/ Umfangend umfängen!/ Aufwärts an deinen Busen,/ Alliebender Vater! ”.*

Olimpo onde substituiu a deusa Hebe na tarefa de servir o néctar aos deuses. Ganimedes, por seu amor aos homens derrama propositalmente a bebida dos deuses sobre a terra, dividindo assim com os homens aquilo que os deuses tinham de melhor, seu mais restrito deleite.

Ao criar os homens à sua imagem, Prometeu os fez livres e insubordinados, assim como responsáveis por si próprios. De uma certa forma isso os isolou dos princípios primeiros, os deuses, deixando-os em situação de abandono e independência. Mas se Prometeu lhes deu o conhecimento, o fogo, Ganimedes lhes deu o prazer, o privilégio dos deuses.

Este poema poderia com justiça ser considerado um dos pontos altos da religiosidade de Goethe. Embora muitos outros o alcancem em beleza e profundidade religiosa, gostaríamos de apontar um detalhe importante quanto à identificação de Deus e Natureza. Esta passagem parece clara e, novamente, progressiva da primeira para a última estrofe, onde o louvor se transfere da “primavera adorada” para o “Pai que tudo ama”. Progressiva porque no primeiro elemento, a Natureza, identifica-se como algo que já está aí (Tu me circundas...), enquanto, em relação ao Pai, é preciso ascender, ir para o alto.

Este detalhe, aparentemente insignificante, será de suma importância na defesa de nossa hipótese sobre o status da religião de Goethe. Mas antes é preciso dissecar um pouco mais o sentido que o termo “Natureza” possui neste contexto, e em que sentido a coincidência de Deus e Natureza em Goethe não equivale ao *deus sive natura* de Espinosa.

É da seguinte maneira que Goethe se expressa em seu único escrito teórico específico sobre o conceito de 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*⁹⁸. (Grifo nosso)

⁹⁸ GOETHE. *Schriften zur Naturwissenschaft*. Die Natur, Pg. 28-31.: „Wir sind von ihr umgeben und umschlungen... Ungebeten und ungewarnt nimmt sie uns in den Kreislauf ihres Tanzes. Sie schafft ewig neue Gestalten; was da ist, war noch nie, was war, kommt nicht wieder. .. Leben ist ihre schönste Erfindung, und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben... Sie gibt Bedürfnisse, weil sie Bewegung liebt. Wunder, dass sie alle diese Bewegung mit so wenigem erreicht. Jedes Bedürfniss ist Wohltat; schnell befriedigt, schnell wieder erwachsend... Sie hat keine Sprache noch Rede, aber sie schafft Zungen und Herzen, durch die sie fühlt und

O que mais salta aos olhos na visão goetheana da Natureza é a teleologia que jamais alcança o Absoluto (ela cria novas formas, ela está sempre incompleta), o caráter volitivo, em sentido abstrato, e o amor à mudança e ao movimento.

Para Goethe, assim como para os herméticos, cabalistas e místicos, a Natureza cresce, vive e ama em todas as direções, criando e sustentando dentro de si mesma toda a infinidade de seres e modos de ser. E, o mais importante: ela se desenvolve em todos os seus particulares e no seu Todo ao mesmo tempo, o que lhe dá um sentido e uma finalidade últimos, no que se distingue esta concepção de dinamicidade de uma certa “indiferença” heraclitiana. O próprio mundo é a sua “*anima mundi*”, pois o próprio ser é animado e não se reduz à sua mera forma material: “A divindade atua nos vivos, não nos mortos; ela está no mutante, no que se torna, não no tornado ou no fixo. Por isso também a razão em sua tendência ao divino só tem a ver com o mutante, o vivo; já o entendimento lida com o tornado o rígido, do qual se serve”⁹⁹.

Acima de tudo, ela é incompleta (*unvollendet*), embora seja inteira (*ganz*) em sua unidade, incompleta porque sempre resta uma quantidade infinita de expressões que ainda não se manifestaram. É assim que Goethe entende a diversidade de plantas, animais, formações de cristais ou nuvens. Não são leis matemáticas como as de Espinosa que regem o universo, mas leis biológicas, é toda uma “vontade” de crescer e multiplicar que não possui limites. Na leitura dos poemas “negativos” de Goethe seria difícil inferir que ele se expressaria a Eckermann desta maneira, aludindo a Jesus:

Pergunta-me se está em minha natureza, louvá-lo como uma revelação? Eu digo: plenamente! _ Eu me curvo a ele como a revelação divina do mais elevado princípio moral. _ Se me pergunta se em minha natureza está o adorar ao Sol, então digo uma vez mais: plenamente! Pois que ele é ao mesmo tempo a manifestação do supremo e do soberano, que a nós crianças terrenas foi dado perceber. Eu evoco nele a luz e o testemunho da força de Deus, através da qual nós vivemos, tramamos e existimos, e todas as plantas e animais conosco¹⁰⁰.

spricht. Ihre Krone ist die Liebe. Nur durch sie kommt man ihr nahe... Sie ist listig zu gutem Ziele... Sie ist ganz, und doch immer unvollendet.“

⁹⁹ Johan Peter ECKERMANN. *Gespräche mit Goethe*. 13/02/1829

¹⁰⁰ Rudolf MEYER. *Goethe. Der Heide und der Christ*. Pg. 289.

Do cristianismo Goethe evoca a divindade do homem, a noção de que Deus está entre nós, nos alimenta e nos faz viver, enfim, um Deus que atua de modo causal, no mínimo. Do paganismo resgatou a noção de que o homem é mais importante que os deuses, e que estes muitas vezes precisam do homem e tem seu sentido nele, além de uma relação de dívida e adoração do Cosmo. Para Goethe, o fundo do paganismo e do cristianismo bem compreendidos coincidiam, e ao que parece por sua paixão pela Cabala, além de suas leituras do Alcorão e da poesia de Hafis, não é difícil concluir que ele, como Lessing, incluía as demais religiões neste esquema. Por mais impessoal que seja a Natureza, ela parece querer criar, e isso nos põe em dívida para com sua livre manifestação em nós: “Tem-se de querer o Todo: quem lida com o Espírito; tem de pressupor a Natureza, quem fala da Natureza, deve pressupor o Espírito, ou em silêncio entendê-los no conjunto. O pensamento não pode se separar do pensado, como a vontade não se separa do movido!”¹⁰¹

Foi neste ponto que ele não admitiu a interpretação de Jacobi do espinosismo, ao menos do seu “espinosismo vivo”, bem como a cisão total entre natureza e revelação, que desdiviniza a natureza e torna exterior o fundamento da religião. Assim que, além da controvérsia sobre o panteísmo (*Pantheismusstreit*), ou mais especificamente sobre Espinosa (*Spinozastreit*), Goethe se envolve na primeira década do século XIX numa segunda grande controvérsia com Jacobi, acerca da revelação. Desta vez Schelling, que como Jacobi também está trabalhando em Munique, assume a posição ofensiva ao lado de Goethe, contra o livro de Jacobi “Das coisas divinas” (*Von den göttlichen Dingen*). O argumento principal era, novamente, o de que a ciência exige um ateísmo metodológico.¹⁰² Num artigo minucioso sobre o assunto, Andrew Fineron ressalta que Goethe já havia se posicionado quanto a questão durante o *Spinozastreit*: “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”¹⁰³.

E Goethe não queria uma separação entre estas perspectivas, mas uma fusão de Espírito e Natureza no conceito de Deus. O que lhe apartava de Jacobi era mais a cisão destes elementos do que o problema do personalismo de Jacobi. Assim se expressa Goethe em mais um trecho de suas cartas: “Nós nos estimamos, sem nos entendermos. Eu não mais entendo a

¹⁰¹ Andrew FINERON. *Goethe's response to Jacobi's Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung and the influence of Hamann*, Pg. 8.

¹⁰² Ibid. Pg. 2.

¹⁰³ Ibid. Pg. 4.

linguagem de sua filosofia, ele não encontra prazer no meu mundo poético... Jacobi tem o Espírito em mente, eu a Natureza; separa-nos o que deveria nos unir”.¹⁰⁴

O conceito goetheano de Natureza, portanto, englobava e assumia os elementos centrais do espiritualismo, de modo que à Natureza se atribui vontade e inteligência, não de modo pessoal, mas universal. Num artigo dos escritos de ciência natural Goethe assevera que os gestos físicos, por sua função simbólica, espiritualizam a própria matéria, empregando o corpo numa atividade puramente intelecto-moral.¹⁰⁵ 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 linguagem dos homens, para supô-lo como idéia 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”.¹⁰⁶

Feita esta correção, o espiritualismo coincide e está abarcado no realismo, pelo que se produz enorme ganho ao primeiro, visto que, do contrário, ele precisa apelar para o irreal, o imaginário ou o antinatural. Esta é certamente uma das muitas contribuições da mística protestante de Jacob Böhme, à qual o próprio Goethe, em *Poesia e Verdade*, e diversos comentadores aludem.¹⁰⁷

Como conseqüência lógica da espiritualização da Natureza, cabe-lhe um papel, uma função, enquanto ser de ação, dotado de um *telos* e uma vontade. Como destaca Luís H. Dreher em *As Emanações do Grande Pagão: A Religião na Poesia de Goethe*, os poemas são a melhor via de acesso aos termos da religião de Goethe. Mais especificamente quanto a este “ofício” da divindade, destaca o verso do *Proömion*: “Em nome daquele que a Si mesmo se criou!/ De toda a eternidade em ofício criador;”, e comenta: “Ora, para Goethe, o próprio divino tem portanto uma vocação (*Beruf*), a da criação eterna. Nisso se traslada um predicado cristão tradicionalmente humano, o “ter uma vocação”, ao divino que nos engloba e à natureza. A autocriação divina é um processo mais amplo, que inclui as várias manifestações

¹⁰⁴ Ibid. Pg. 8

¹⁰⁵ GOETHE. Até que Ponto a Idéia Segundo a qual a Beleza é Perfeição com Liberdade pode ser Aplicada a Naturezas Orgânicas. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, Pg. 115.

¹⁰⁶ Andrew FINERON. *Goethe's response to Jacobi's Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung and the influence of Hamann*, Pg. 10.

¹⁰⁷ Ao menos um trabalho pode ser indicado como referência aos elementos comuns entre as concepções de Goethe e Böhme. Em “*Erläuterungen und Dokumente. Faust*”, a equipe de Ulrich Gaier dissecou as metáforas de “Fausto” apontando repetidamente para Böhme, Paracelso, Swedenborg, a Bíblia, a mitologia grega e a Cabala, e sustentando que estas fontes possuem uma influência mais determinante que a dos filósofos.

da vida em nós”¹⁰⁸. E cita o trecho do *Proömion*: “Em nome daquele que toda a fé formou,/ Confiança, atividade, amor, vigor;”

É importante o destacar cada uma destas quatro palavras, conforme representam, respectivamente, o naturalismo/realismo de Goethe, a atividade do espírito (*Tätigkeit*), o amor intelectual e a força criadora. Elementos estes que, diga-se de passagem, reaparecem na ciência, na poesia e na filosofia de Goethe.

Decerto que o Deus de Goethe possui uma vocação. Mas ainda aqui há algo de peculiar que merece ser investigado. Nossa proposta é a de apresentar a faceta positiva da religião goetheana, ou em que sentido o Deus-natureza de Goethe é uma divindade em sentido estrito e não uma lei ou substância imóvel. Se isto ainda não está claro é conveniente recorrer à obra-prima do autor. Nas cogitações teológicas do Fausto:

No princípio era o Verbo” vejo escrito,
E aqui já tropeço! Quem me ajuda?
Tão alto sublimar não posso o verbo,
Devo de outra maneira traduzi-lo,
Se me inspira o espírito, Está escrito
Que “No princípio era o Pensamento”.
Medita bem sobre a primeira linha,
Apressada não seja a pena tua!
Anima, cria tudo o pensamento?
Antes estivesse _ “Era no princípio a Força!”
No momento, porém em que o escrevo
Diz-me, uma voz que aqui não pare. Inspira-me
Afinal, o espírito! Alvitre.
Solução enfim encontro: confortado,
“No princípio era a Ação (*Tat*) _ escrever eu devo.”¹⁰⁹

Goethe não se refere ao princípio temporal, mas ao fundamento, e novamente não é a razão, o pensamento ou a “potência” que ele coloca como essência do Deus-natureza, e sim a pura e espontânea operosidade (*Tätigkeit*). Esta paródia com a tradução do Evangelho de João

¹⁰⁸ Luís H. DREHER. *As Emanações do Grande Pagão: A Religião na Poesia de Goethe*, Pg. 85.

¹⁰⁹ GOETHE. *Faust*, Pg. 169. Conferido com a tradução de Agostinho D’Ornellas.

é também uma mostra da insatisfação de Goethe com a tradução de Lutero, e o exercício hermenêutico do Fausto neste trecho mostra quatro possíveis variações para o termo *Logos*.¹¹⁰

Ao Deus de Goethe cabe o agir ininterrupto, que servirá de espelho para a ética, como veremos no capítulo seguinte. Tal agir se justifica no fato de que o Deus-natureza tem uma vontade, que haja vida em abundância, e uma efetiva liberdade, pela qual a variedade dos seres vivos busca o aumento de vida e perfeição espontaneamente, ou seja, através de sua própria ascensão (*Steigerung*).

Neste ponto Goethe se distancia consideravelmente das demais propostas monistas da filosofia alemã naquela época. Ele nega uma noção de Absoluto que pudesse ser imóvel, fosse idéia, lei ou condição de possibilidade, a fixidez é algo com que Goethe sempre se depara reiteradamente nas suas cogitações teológicas. Ele buscava banir de sua concepção do Absoluto qualquer instância fixa antes ou depois da criação. Nem a Substância isolada antes do mundo, nem a realização final do Absoluto, mas sempre um eterno movimento, mais, um eterno impulso de desenvolvimento, *ad infinitum*.

Os frutos do Deus-natureza são os seres vivos fadados ao livre e interminável desenvolvimento de uma infinita variedade de expressões. Desta maneira Goethe infere de um elemento universal um atributo do criador. A partir de sua obsessão pelo movimento e vida da Natureza, infere a ação como característica central da essência divina. Deus atua fazendo moverem-se todas as coisas, livremente, ou seja, por amor das mesmas ao movimento e ao autodesenvolvimento.

Ainda nesta linha, e negando a interpretação puramente espinosana do pensamento de Goethe, pode-se destacar poemas como “Deus, Alma e Mundo”:

Que seria de um Deus que só de fora impelisse,
E o mundo com o dedo em seu ciclo conduzisse!
Cabe-lhe o mundo desde dentro mover,
A Natureza em Si, e a Si mesmo na Natureza sustentar,
De modo que o que nele vive, tece e existe,
Nunca a sua força, nunca o seu gênio perca¹¹¹.

¹¹⁰ Ulrich GAIER. *Erläuterungen und Dokumente. Faust*, Pg. 94.

¹¹¹ GOETHE. *Gedichte*, Pg. 612.: „Was wär ein Gott, der nur von aussen stiesse,/ Im Kreis das All am Finger laufen liesse!/ Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen./ Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,/ So dass, was in Ihm lebt und webt und ist,/ Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermisst.“

Se alguma dúvida restava quanto aos atributos positivamente espirituais expressos no “Ganimedes”, nas cartas e nas obras de ciência natural, este poema a desfaz. Os dois primeiros versos o dizem claramente: nem o Deus do deísta, que só de fora impelisse, afastado do mundo após dar corda ao relógio universal, nem o pessoal, arbitrário e milagreiro.¹¹² Na conclusão de Dreher:

Ao Deus de Goethe cabe e é apropriado (*Ihm ziemts*) mover o mundo em seu íntimo e em sua interioridade. Olhar pela natureza, dela cuidar e a ela proteger (*hegen*); mas também nela e por ela ser protegido e salvaguardado. O conceito de Deus de Goethe é “ecológico”, mas sem implicar, a meu ver, a mera equação entre o divino e a natureza. Existe um movimento entre ambos, e a verdade de um não está apenas em si, mas sim, simultaneamente e sem hierarquias, no “meio”, no movimento para o outro¹¹³.

Aqui o mais importante é a percepção de que Natureza e Deus não se reduzem a uma identidade, mas se equivalem numa dupla referência. A concepção de Natureza que apresentamos, embora religiosa, deixa antever uma causalidade ou uma instância mais “elevada”, o Pai do “Ganimedes”, ao qual é preciso ascender, mesmo partindo da Natureza já divinizada. Mesmo entendendo ambos os conceitos, de Deus e de Natureza, como efetivamente imbricados um no outro na formação da compreensão geral de divindade, tudo indica que existe um bom motivo para não identificá-los de maneira nivelada.

Baseados numa leitura mais inovadora do pensamento de Goethe, tentaremos neste trabalho sustentar a tese de que o termo “panteísta” soa-lhe inadequado. Evidentemente que a maioria dos comentadores o classifica como panteísta, ao lado de Espinosa, e isso tem sua razão de ser no próprio uso que Goethe fazia do termo para classificar a si mesmo. Mas somos obrigados a tecer aqui algumas considerações. É evidente que a lógica dialética do naturalismo de Weimar admite um “oposto” para o princípio fundamental de Espinosa, o da substância única. Além disso, o poeta dá indícios de não assumir a alcunha de panteísta tão facilmente. Em *Máximas e Reflexões* vemos: “Nós somos, enquanto naturalistas, panteístas, enquanto poetas, politeístas, moralmente monoteístas.”¹¹⁴

¹¹² Luís H. DREHER. *As Emanações do Grande Pagão: A Religião na Poesia de Goethe*, Pg. 87

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ GOETHE, *Maximen und Reflexionen*, Pg.154 n. 807.

Segundo Karl Dienst¹¹⁵, o fato de Goethe ter relegado as definições convencionais a diferentes aspectos de sua religiosidade nos dão margem para concluir que qualquer uma delas é insuficiente e inadequada para descrever o todo de sua visão.¹¹⁶ E Hermann Timm assevera que até mesmo Espinosa pode ter sido mal interpretado, visto que seus seguidores alemães discordavam explicitamente da compreensão corrente (compartilhada inclusive por Kant) a respeito de sua filosofia.

Para Timm o Deus goetheano é um Deus cuja liberdade e eternidade consistem, não em estar fora do mundo de vicissitudes, mas em se expressar no movimento perpétuo das mesmas, identificado com as leis e fundamentos da vida. E esta visão exige de nós uma outra piedade.¹¹⁷

Concordamos plenamente com Dienst no uso do termo *panenteísta*, que, significando “Tudo-em-Deus”, nos dá a idéia de imanência originária de Deus em todas as coisas sem afastar a idéia de individualidade dos particulares. Segundo Dienst, o termo “panenteísmo”, cunhado por Karl F. Krause, não foi adotado até bem depois da morte deste, e, embora fosse contemporâneo de Goethe, não parece ter chegado ao conhecimento do poeta e de outros intelectuais que bem poderiam se encaixar nesta classificação. Até então a piedade dos panenteístas era classificada, por aproximação, como panteísta, mas, como vimos, as ressalvas de Goethe quanto ao verdadeiro caráter de sua religiosidade nos fazem atentar para o fato da insuficiência deste último termo.

A fim de explicitar melhor nossa escolha ressaltamos o conceito de panenteísmo da *Encyclopedia of Religion* organizada por Mircea Eliade¹¹⁸. Nela se encontra uma definição bastante ampla do termo, na qual 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, em oposição ao teísmo, Deus cria a partir de Sua “essência” ou lógica interna obras que Lhe são afins, à imagem e semelhança, e *Nele estão contidas*. Mas, em oposição ao panteísmo, não se trata de uma emanção de Deus mesmo ou de um monismo de substância uma, 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”.

A equipe de Ulrich Gaier, ao propor uma interpretação para as metáforas de *Fausto*, faz também referência ao panenteísmo, no que se refere à passagem no jardim de Marta:

¹¹⁵ Karl DIENST, *Zur Religion des jungen Goethe*.

¹¹⁶ DIENST, *Zur Religion des jungen Goethe...* Pg. 6.

¹¹⁷ Hermann TIMM, *Gott und die Freiheit*, Pg. 326.

¹¹⁸ Mircea ELIADE, *Encyclopedia of Religion*, Verbete: Panentheism, Pg. 167.

Aquele que tudo permeia,
Aquele que tudo sustenta,
Não penetra e sustenta,
A mim, a ti, a Si próprio...¹¹⁹

Esta definição, conquanto não unânime e vanguardista, encaixa-se perfeitamente no modelo teológico goetheano, abrangendo simultaneamente a imanência do divino e a individualidade não redutível. Conforme a definição da *Encyclopedia of Religion*, muitas concepções e autores precisam ser revistos segundo o conceito de panenteísmo, já que o termo panteísmo abarcava, até então, todas as concepções com algum grau de monismo (cita-se Platão como exemplo)¹²⁰. Desta forma torna-se possível a conciliação de argumentos aparentemente contraditórios como os de velamento do conceito de Deus no mistério em oposição à teoria da revelação da natureza que expomos até aqui. A conversação com Eckermann do dia oito de março de 1831 não deixa dúvidas: “Meu rapaz, que sabemos nós da idéia do divino e que podem nossos limitados conceitos dizer do Ser supremo. Se, como os turcos, lhe déssemos cem nomes, ainda não chegaríamos perto e não teríamos dito nada diante de seus atributos ilimitados”.¹²¹

Decerto que não existe qualquer contradição entre este comentário e as reiteradas afirmações de revelação natural. Isso porque, acredito, existe uma progressão qualitativa da revelação divina pela Natureza para o conceito puro de Deus.

Esta diferença preserva o elemento mais elevado da religião sem retirá-lo do mundo, pois existe uma gradação contínua e ininterrupta entre a vida explícita do divino no mundo e sua essência imperscrutada nas alturas. Por isso dizemos *panenteísmo* ao invés de panteísmo. Deus não é o mundo, ele está nele e para além dele. A Natureza é a face de Deus, e pela sua expressão pode-se fazer uma idéia bastante razoável da índole e demais atributos deste Deus, na medida em que estão “visíveis”. Mas Deus é espírito, pura ação, puro “mistério” para além de sua face, que é ainda uma manifestação imperfeita daquilo que é em última instância a perfeição. Num certo sentido permanece inatingível, pelo que não podemos dizer, como Espinosa, que conhecemos a Deus intimamente.

¹¹⁹ GOETHE. *Faust*, Pg. 233.: “Der Allumfasser,/ Der Allenthalter,/ Fasst und erhält er nicht/ Dich, mich, sich selbst?”

¹²⁰ Mircea ELIADE, *Encyclopedia of Religion*, Pg 168.: “Plato said “being is power”; for him every soul is “self-moved”. This agrees with panentheism, wich admits a plurality of active agents within the reality of the supreme agent”.

¹²¹ Johan Peter ECKERMANN. *Gespräche mit Goethe*. 08/03/1831

Da universalidade do sentimento religioso, inato em todos os homens e passível de desenvolvimento através de esforço individual (terceiro tópico do primeiro capítulo), passando pela afirmação radical da liberdade de autodeterminação diante da ausência de parâmetros externos (primeiro tópico deste capítulo), até atingir a universalidade abstrata e formal do “amparo” do Deus-natureza enquanto transcendência (neste tópico), somos agora levados a estabelecer alguns poucos traços teóricos daquilo que se possa chamar um “paganismo” de Goethe, visto que a própria obra do autor aponta para este posicionamento em contraste com o Cristianismo.

Desta concepção universalista Goethe reinterpreta o Cristianismo ao seu modo. Ele esvazia a importância dos milagres, como os iluministas haviam feito, e dos elementos míticos do Novo Testamento. Ataca a exclusividade de Jesus como chave para a salvação, mas chega a defender uma divindade nele, a divindade que ele tem em comum com todos os homens, ou melhor, todos os seres da criação. Jesus tem o mérito de perceber sua divindade, como o Prometeu, e, igualmente, espalhar esta divindade entre os homens dizendo: “Vós sois deuses!”.

Kurt Hübner destacou alguns trechos de cartas de Goethe em que ele fala acerca da crucificação: “Este episódio fere o senso do humano e do racional, e nenhum indivíduo deveria se esforçar por revolver e desenterrar esta cena.”¹²². Na interpretação de Hübner a própria idéia de “salvação” de Goethe, que seria mais uma realização psicológica, é avessa ao martírio e ao sofrimento que a teologia abraça positivamente. Nas palavras de Hübner : “Este é um sofrimento que em nenhuma hipótese pode conduzir a Deus ou à salvação. Em nenhum sentido pode ser identificado como bom ou vantajoso para a humanidade, mas é exatamente isso que a dogmática quer defender”.¹²³

Para defender seu ponto de vista acerca da visão goetheana do martírio, Hübner destaca também uma cena do romance “*Wilhelm Meisters Wanderjahre*”. A cena foi retirada do segundo capítulo, quando Wilhelm está numa galeria de arte cristã e repara que a exposição acaba no quadro da última ceia, chamando a atenção para a ausência das cenas da paixão. O artista responde que as cenas finais da vida de Jesus (que ele, como Goethe, se recusa a chamar de Cristo) foram suprimidas propositalmente, e diz: “A intenção era pintar o mestre como verdadeiro filósofo. Homem sábio no sentido mais elevado. Trouxe para si os simplórios, dividiu com os doentes e os ignorantes a sua sabedoria, afirmou comunhão e até

¹²² GOETHE, Brief an Zelter. in: Kurt Hübner. *Eule Rose Kreuz*, Pg. 10.

¹²³ Kurt HÜBNER. *Eule Rose Kreuz*, Pg. 11.

identidade com Deus... E por isso o seu caminho tem mais a ensinar à parte nobre da humanidade do que a sua morte”.¹²⁴

Hübner defende que a adoção destes princípios pelo personagem Wilhelm, reconhecidamente alter-ego de Goethe, são indício suficiente de que ele tem na figura de Jesus um exemplo (*Vorbild*), muito elevado, de homem plenamente desenvolvido, mas não excepcional. A não ser que façamos uma leitura tipicamente goetheana, entendendo que todos os homens, sobretudo os “educados”, são excepcionais. Seja como for, não há primazia de Jesus sobre os demais homens, senão a primazia que ele conquistou como homem, por seu próprio esforço, humano, e reproduzível. Neste sentido pode-se falar de um humanismo goetheano.

Além de Hübner, Karl Löwith analisou a relação de Goethe com o cristianismo a partir de suas discussões com Hegel acerca do simbolismo da rosa e da cruz. Para ambos os autores a questão do humanismo é preponderante na discussão, e a sua expressão mais conceitual acha-se o poema *Os mistérios* (*Die Geheimnisse*).

Löwith ressalta que a simbologia original da rosa e da cruz, apropriada por Hegel e Goethe, divergia radicalmente das interpretações que eles lhe deram. Quem primeiro usou o símbolo foi Lutero, para significar que no sofrimento da cruz estava a pureza do homem sem mácula (rosa)¹²⁵. Na apropriação de Hegel a rosa é a razão, que enobrece e dignifica a tragédia da cruz. Para Goethe a rosa é, não um homem em especial, mas a humanidade. Nas palavras de Löwith: “A esta crença de meio mundo Goethe deu um sentido completamente novo, no qual ele suaviza a dureza teológica da cruz cristã e a eleva a símbolo da pura humanidade... Goethe sustenta o cristianismo na humanidade e nos mistérios revelados, que é o puro-humano... Goethe faz a rosa da humanidade enlaçar a cruz...”¹²⁶

Não é o homem em especial, mas o símbolo da compaixão e da humanidade que empresta beleza ao martírio. No poema “Os mistérios”, uma fraternidade religiosa se reúne em torno de um homem-deus que lhes ensina a verdadeira religião. Este personagem messiânico, chamado “Humanus”, instrui seus doze apóstolos, sábios de todas as terras e diferentes religiões, a adorarem a Deus em sua revelação na Natureza, com a simplicidade e união de propósito. Após ensinar-lhes o grande mistério, que consiste na união de todas as religiões sobre um mesmo pano de fundo humanista, Humanus os instrui a venerar a divindade, cada um em silêncio e a seu modo.¹²⁷

¹²⁴ GOETHE, Wilhelm Meister Wanderjahre. in: Kurt Hübner. *Eule Rose Kreuz*, Pg. 10.

¹²⁵ Karl LÖWITH. *Von Hegel zu Nietzsche*, Pg. 33.

¹²⁶ Karl LÖWITH. *Von Hegel zu Nietzsche*, Pg. 31.

¹²⁷ Kurt HÜBNER. *Eule Rose Kreuz*, Pg.5.

O que merece destaque no poema é o pluralismo a que o conceito de religião da natureza conduz, e o fato de que a fraternidade de Humanus é entendida como uma seita cristã. No pórtico do mosteiro há um brasão com a cruz e a rosa. É a homenagem de Goethe à religião que mais profundamente despertou no homem o seu senso de humanidade.

Mas não apenas isso, o espírito duplamente clássico e eclético de Goethe abraça até mesmo o culto cristão ao sofrimento desde que em sua expressão mais otimista. Evidente que não há nele a menor sombra de uma apologia ao sofrimento, mas um reconhecimento do valor do sofrimento dignamente suportado.

Nos romances, sem exceção, a resignação e a renúncia são valores destacados da “bela alma”, e o sofrimento, sendo inevitável, pode ser convertido em força e coragem através do “aprendizado”. Com a ironia que lhe é típica ele diz numa carta a Zelter: “Eu, pagão? Eu já deixei Gretchen definhar e Otilie morrer de fome; isto não é cristão o bastante para as pessoas?”¹²⁸.

E numa passagem mais séria ele chega a apreciar o valor pedagógico do sofrimento, da maneira como o abraça o cristianismo: “O cristianismo foi o primeiro a nos ensinar a divina profundidade do sofrimento”.¹²⁹

Mas aqui há que enfatizar a diferença de que em Goethe o sofrimento resignado é expressão do autoconhecimento e autocontrole humanos, frutos da educação (*Bildung*) sem relação necessária com qualquer consequência metafísica. O sofrimento não é endossado, mas pode ser aproveitado como experiência de vida. Para o fechamento deste capítulo é preciso manter em mente todos os pequenos contrastes conceituais até este tópico. Vejamos como eles coincidem na harmonia do Um e Todo.

3) A vida em sua totalidade.

Para este tópico, que deve concluir o capítulo central de nosso presente esforço, consideramos relevante desenvolver em forma conceitual uma síntese do que identificamos como o núcleo da teologia de Goethe. Uma pretensão desta monta merecerá, no entanto, o nosso maior cuidado, estando sujeito a ressalvas que aqui apresentamos. Isso se justifica pelo fato de que o próprio Goethe de modo algum propôs um fechamento ou síntese para seu pensamento, mesmo porque, como já se viu, não lhe dominava o espírito de sistema.

O que aqui apresentamos como conceitos e teorias a Goethe se afiguravam como percepções, *insights* e observações pacientes da realidade enquanto tal. Em nenhum momento

¹²⁸ Karl LÖWITZ. *Von Hegel zu Nietzsche*, Pg. 36.

¹²⁹ Karl LÖWITZ. *Von Hegel zu Nietzsche*, Pg. 37.

lhe ocorreu sequer apresentá-los de forma clara e distinta, quanto menos desenvolvê-los por princípios.

É por isso que, malgrado o espiritualismo e os elementos gnosiológicos e metafísicos de que está encharcado o seu pensamento, insistimos em, como ele mesmo o fez, defini-lo de “visão de mundo” ao invés de sistema ou metafísica. Isso porque, como vimos no primeiro capítulo, a epistemologia típica do autor nos obriga a renegar estas definições. As conclusões teológicas que extraímos de seus poemas e de sua ciência natural são exatamente conseqüências de sua *percepção* ou *visão* de mundo.

Na medida em que a sua ciência lhe permitia um campo vasto de novas intuições legítimas sobre a realidade, entre elas a noção de evolução biológica (é verdade que ainda muito incipiente), e a sua vivência de artista contemplava esta mesma percepção educada dos fatos psíquicos e naturais, é forçoso considerar que suas idéias religiosas não sejam nem dogmáticas nem uma perversão das possibilidades concretas de conhecimento, conforme a filosofia transcendental, mas o produto daquele alargamento gnosiológico exposto no primeiro capítulo.

Uma vez que não os tenha desenvolvido pela via filosófica, em sentido rigoroso, é inviável classificar os elementos de seu modelo pelos parâmetros da filosofia. Daí também o fato de serem tantas as contradições de sua “visão de mundo”; ele enxergava sem preconceções fatores que tinham seu papel na realidade, e sendo estes fatores muitas vezes contraditórios, conformava-se em assumi-los como componentes de uma realidade complexa, da qual o homem só começou a conhecer os princípios, e nesta visão “científica” as contradições do real deveriam ser preservadas na forma em que se apresentam.

Se por um lado ele considerava sua própria ciência algo de bastante razoável, merecedora de maior atenção filosófica, por outro estava muito consciente tanto de que suas observações científicas poderiam tê-lo conduzido a alguns erros, quanto que o quadro de sua visão orgânico-religiosa do Universo poderia ser uma conclusão bastante particular daquelas observações.

Goethe sem dúvida é um pensador socrático, e seu apreço pela modéstia epistemológica está bem acima das tentações da elegância do sistema. Mas nem por isso ele abria mão de que o seu método fosse objetivo e propiciasse uma visão de mundo mais religiosa e mais estética que a de Kant.

Nosso trabalho, por outro lado, precisa enquadrar o autor, mesmo que a contragosto, dentro de um esquema compreensível, sobretudo no que tange ao conceito de Deus-natureza no qual se sustenta sua visão de mundo. Neste propósito nos autorizamos a coletar as

variantes “individualistas” e “monistas” de seu pensamento religioso e interpretá-los à visão de algumas passagens em que o próprio autor parece sintetizar seus múltiplos enfoques. Feita essa ressalva, seguem-se o que consideramos “pontos de confluência”.

Pelo que vimos até aqui, a religião de Goethe não é a do homem como “parte ilusória do Todo real” (como a de Espinosa), nem a do herói ou super-homem, nem tampouco a da miséria humana diante do Absoluto. Ela é a *coincidentia oppositorum* entre um homem-deus que se orienta interna e externamente, conforme sua própria alma absorve pelas experiências, de dentro e de fora de si, os princípios da natureza com os quais há de se desenvolver, e um Uno que nos abrange e conecta.

Há, portanto, um panenteísmo dialético em Goethe, onde a clareza da dicotomia indivíduo-ou-Todo desaparece para dar lugar a um movimento complexo e ambíguo, onde nenhuma das partes absorve a outra, malgrado o máximo de autonomia que se tentou dar para ambos os elementos. Quebraram-se também os extremismos de interioridade (místicos, teólogos, metafísicos) ou exterioridade (cientistas, empiristas) da experiência e da consciência religiosa.

O naturalismo de Goethe busca pelos seus conceitos de intuição, polaridade, micro e macrocosmo, mostrar que o subjetivo e o objetivo são indissociáveis desde seu fundamento, e que toda a separação é sempre feita *a posteriori*, para efeitos didáticos.

Também as certezas sobre o fundamento último do Deus-natureza devem ser dispersadas, como vimos no tópico anterior. A Natureza é a revelação acessível a todos, só velada pela incompetência humana em sair de si e compreender o Todo. Ainda assim, a essência última do Absoluto permanece imperscrutada: “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”¹³⁰.

Dá inferimos duas coisas. Que do Absoluto em sentido pleno Goethe não quer falar, e sabe que não pode, pois revela-o também em conversação com Eckermann. Mas ele tem uma visão deste Absoluto nos particulares e assim retornamos à revelação universal do tópico anterior. Daquilo que sabemos em mais profundo do Absoluto, concluímos que ele é essencialmente ação, e a Ele cabe o eterno ofício de criar e impulsionar de dentro o mundo. Em *Poesia e Verdade*, temos um complemento desta teoria à luz dos elementos de polaridade (*Polarität*) e ascensão (*Steigerung*). Note-se como este trecho concilia ambos na natureza ativa da divindade:

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 tirar de si um outro que lhes fosse completamente igual. No entanto o impulso produtivo produz um quarto, que subsiste no contraste. Sendo contrário era necessário, mas limitado e dependente dos demais. Este era Lúcifer, o qual a partir de então seria transmitido a toda a força criadora, e que deveria surgir de todos os seres restantes...¹³¹

Acompanhando as metáforas dialéticas de Goethe vemos que o primeiro destaque é para a “divindade que a si mesma produzisse por toda a eternidade”. Ao princípio motor da vitalidade deste universo animado segue-se imediatamente o desdobramento do “outro”, pois é inevitável a multiplicidade no propósito de gerar vida. Mas estranhamente o primeiro produto, o segundo, não é contraditório com o princípio primeiro. O mesmo ocorre com o terceiro, e aqui é preciso uma análise mais acurada. Sabemos que o *Primeiro* é a causa, o fundamento último, Absoluto e imperscrutado. Mas se deste primeiro não sabemos nada acerca da essência, enquanto substância, temos o conhecimento do seu ser enquanto devir: *no princípio era a ação*.¹³²

Do Pai só pode advir o segundo como Filho, e a este ainda não se aplicam as regras de polaridade, pois que, a rigor, não existe ainda um “outro” de Deus, mas algo que é o movimento de Deus, Ele mesmo em Sua ação. Mas dialeticamente, se não havia um “outro” de Deus, havia algo que não era Deus, mas Seu ato. E da relação entre ambos surge o terceiro, que está ainda contido na glória e grandeza do círculo dialético da divindade. “Não é possível

¹³⁰ GOETHE, *Maximen und Reflexionen*. n.261, Pg. 59.

¹³¹ GOETHE. *Dichtung und Wahrheit*, Pg. 99.: “Ich mochte mir wohl eine Gottheit vorstellen, die sich von Ewigkeit her selbst produziert; da sich aber Produktion nicht ohne Manigfaltigkeit denken lässt, so musste sie sich notwendig sogleich als ein Zweites erscheinen, welches wir unter dem Namen des Sohns anerkennen; diese beiden mussten nun den Akt des Hervorbringens fortsetzen, und erschienen sich selbst wieder im Dritten, welches nun ebenso bestehend lebendig und ewig als das Ganze war. Hiermit war jedoch der Kreis der Gottheit geschlossen, und es wäre ihnen selbst nicht möglich gewesen, abermals ein ihnen völlig Gleiches hervorzubringen. Da jedoch der Produktionstrieb immer fortging, so erschufen sie ein Viertes, das aber schon in sich einen Widerspruch hegte, indem es, wie sie, unbedingt und doch zugleich in ihnen enthalten und durch sie begrenzt sein sollte. Dieses war nun Lucifer, welchem von nun an die ganze Schöpfungskraft übertragen war, und von dem alles übrige Sein ausgehen sollte.“

¹³² Esta formulação é apontada por alguns como um correlato ou mesmo uma influência de Fichte. De fato, no que se revela importante esta analogia, trata-se do mesmo movimento de estender a natureza ética do homem _ presente em Rousseau e Kant, para o mundo. O mundo é espiritualizado, vivificado, através desta concepção.

acrescentar um outro que lhes fosse *completamente* igual”, isto é, embora sejam três, são completamente iguais e *o mesmo*.

Pode-se concluir que, como o movimento não pode parar e a diversidade não pode ser estancada, é preciso que surja um *inteiramente* outro, fora do círculo da divindade. Fez-se o mundo. Lúcifer, o contrário, é a gênese da criação em sentido pleno, pois é o primeiro pólo; de sua oposição ao círculo da divindade surge o primeiro conflito do qual tudo há de se produzir pelo desenvolvimento. Mas sendo meramente o oposto do primeiro, ele é dependente e limitado a ser literalmente a sombra daquele. O texto continua:

Quanto mais ele (Lúcifer) se concentra em si mesmo, mais desditoso ele é. Daí surgiu o que se expressa por queda dos anjos. Uma parte deles se concentra com Lúcifer, a outra volta-se para a sua origem. Desta concentração em si mesmo, presente em toda a criação, deriva tudo o que há de material, denso, sombrio. A desgraça consiste em ir unilateralmente na direção de Lúcifer, pois que se priva da melhor parte da criação: possui-se tudo o que há na concentração, mas não o que só se realiza pela expansão. A continuada concentração leva a aniquilação por afastamento da infinitude, perde-se a eternidade ao lado de Deus.¹³³

Se o ofício divino é a ação criadora, ininterrupta, seu oposto só pode ser a rigidez. Se ao divino cabe expandir-se, variar-se numa infinidade de outros, o princípio que se lhe opõe só pode ser o do egoísmo, da concentração em si mesmo, sem expansão para fora nem amor ao que é de fora. A ausência de movimento e expansão produz uma recrudescência que se manifesta na densidade da matéria. O egoísmo concentra, paralisa, pesa; eis o mal.

Mas, uma vez que tudo provém do primeiro, nada está definitivamente apartado da ação. A matéria inanimada enferruja e apodrece, movendo-se lentamente em processos químicos inevitáveis, os seres vivos movem-se em proporções mais ou menos discretas, conforme seu desenvolvimento espiritual. A polaridade intrínseca dos seres vivos obriga-os

¹³³ GOETHE. *Dichtung und Wahrheit*, Pg 100.: “Je mehr er sich nun in sich selbst konzentrierte, je unwohler musste es ihm werden... Und so ereignete sich das, was uns unter der Form des Abfalls der Engel bezeichnet wird. Ein Teil derselben konzentrierte sich mit Lucifer, der andere wendete sich wieder gegen seinen Ursprung. Aus dieser Konzentration der ganzen Schöpfung, entsprang alles was wir unter der Gestalt der Materie gewahr werden, was wir uns als schwer, fest und finster vorstellen... Das ganze Unheil ist bloss durch die einseitige Richtung Lucifers entsand; so fehlte freilich dieser Schöpfung die bessere Hälfte: denn alles was durch Konzentration gewonnen wird, besass sie, aber es fehlte ihr alles was durch Expansion allein bewirkt werden kann... und so hätte die Schöpfung durch immerwährende Konzentration sich selbst aufreiben, sich mit ihrem Vater Lucifer vernichten und eine Ewigkeit mit der Gottheit verlieren können.” Obs: Na nota 106 já foi apontada a continuidade entre Böhme e Goethe, que aqui reaparece.

a ter contato com o divino, mesmo que nas formas mais primitivas. Inspirado em Hafis, Goethe escreve no “West-östlicher Divan”:

Na respiração há duas espécies de Graça:
Fazer entrar o ar, deixá-lo sair.
Aquele forçado, este refrescante;
Maravilhosamente está a vida misturada,
Agradeças a Deus quando ele te pressiona,
E agradeça-O novamente quando ele te abandona.¹³⁴

O mundo está fadado a mover-se, apesar de Lúcifer, pois o jogo dos opostos persiste na oscilação entre ação e paralisia, expansão e concentração, amor e egoísmo. A desgraça é a unilateralidade em Lúcifer, a concentração aparta o ente do infinito, e o pune com a finitude do particular. Sendo produto do divino, Lúcifer não é um impedimento à felicidade, mas um elemento constituinte da vida. Somente o fechamento nele apresenta perigo, e mesmo assim, um perigo temporário. Como veremos na ética (no seguinte capítulo), a concentração nunca pode ser eterna, pois a força rítmica arrasta inevitavelmente a criatura, pela presença inescapável da ação, a movimentar-se para fora da concentração.

No Fausto esta dialética é representada na metáfora das estações.¹³⁵ Não há inverno que não seja seguido de uma primavera, e a força criadora sempre retira novamente da matéria a vida e as formas que enrijeceram ou adormeceram no frio e na escuridão.

Se “uma parte” da criação se concentra, a outra se volta para a origem, no que pode igualar-se à força ativa. Tanto o individualismo do *Prometeu*, quanto a mística do *Ganimedes*, nos conduzem a uma religiosidade, a um *religare* com a ação. Eis a tarefa da ética goetheana: educar o homem a assumir a parte ativa, espiritual, que há nele, e com isso reestabelecer a harmonia de seu próprio ser, superando a distância entre ele e a fonte da vida.

O mal é uma realidade menor dentro da realidade maior, um elemento necessário do Todo, e a maior parte do sofrimento humano está ligada ao desejo de eliminar esse mal, o sofrimento, que é inevitável. É o movimento da própria vida em todas as coisas do universo, no conflito rítmico de opostos, que gera o desgaste e a dor de cada ente ou organismo. Cancelar este desgaste é eliminar a vida. O mal, este desgasto gerado pelo conflito de

¹³⁴ GOETHE. *Dichtung und Wahrheit*. Nachwort, Pg. 261.: „Im Atem holen sind zweierlei Gnaden:/ Die Luft enziehn, sich ihrer entladen./ Jenes bedrängt, dieses erfrischt;/ So wunderbar ist das Leben gemischt./ Du danke Gott, wenn er dich presst./ Und dank' ihm, wenn er dich wieder entlässt.“

¹³⁵ GOETHE. *Faust*, Pg. 160.

opostos, deve ser superado pelo aproveitamento da dor, o que se dá no “desenvolvimento”. Assim a dor e o mal servem de alavanca para o progresso espiritual (expansão) dos seres. Juntamente com as forças ativas da origem, eles compõem a dialética da vida. Nesta mesma época outras soluções similares foram propostas para o problema do mal, tal qual a de Schelling em “A essência da liberdade humana”. Na análise de Glockner a polaridade dos entes é expressa assim: “Cada ser é um “vivente” e, apesar de sua forma rígida, está em crescimento e encolhimento, dispersão e união, emancipação e dependência, inspiração e expiração; uma pulsação, um ritmo de subir e descer, morrer e tornar-se permanente e “inseparavelmente uno””...¹³⁶

O mal, como todos os elementos da Natureza (negativos ou positivos), não possui qualquer sentido intrínseco, todo o seu sentido está radicado no papel que desempenha na economia do Todo. A mente analítica quis dissecar o mundo, isolar seus elementos e entendê-los separadamente como se cada um tivesse uma finalidade última particular. Goethe enfatiza a síntese, pois todo elemento só pode ser entendido em sua referência original ao Todo. Na análise de Herman Timm esta é a teologia de um Deus que só se pode amar, é impossível se revoltar contra ele, pois o mal é justificado como o princípio que permite a existência de particulares, finitos, e do seu movimento em dialética com a força ativa da origem infinita. A compreensão deste Deus equivale ao amor intelectual a ele, pois ele é espaço e condição da liberdade. Amá-lo coincide com amar a si mesmo: *libertas humana = amor dei intellectualis = amor proprii*.¹³⁷

Ainda neste capítulo (oitavo) de *Poesia e Verdade*, Goethe qualifica o homem de princípio intermediário entre a luz da ação criadora e as trevas da imobilidade.¹³⁸ O homem é a criatura fadada a viver entre os dois mundos, o divino e o material. Não pode negar sua condição de matéria, pois veio dela, e mesmo sendo o desenvolvimento máximo do princípio material não pode se desprender completamente dele. Seu destino está sempre no fio de uma navalha, entre cair definitivamente no reino de Lúcifer e ascender ao reino da luz. Em Fausto esta condição é expressa desta forma:

Duas almas habitam em meu peito;
E cada qual quer da outra separar-se
Uma com órgãos se aferra,

¹³⁶ Hermann GLOCKNER. *Die europäische Philosophie*, Pg. 718.

¹³⁷ Hermann TIMM. *Gott und die Freiheit*, Pg. 335.

¹³⁸ GOETHE. *Dichtung und Wahrheit*, Pg 101.

Amorosa e ardente ao mundo físico;
Outra quer erguer-se violentamente do pó
E aspira à sua excelsa origem nas alturas.¹³⁹

Como sabemos e veremos em detalhe no capítulo seguinte, nenhum dos dois desfechos é definitivo, pois que a unilateralidade negaria parte da essência humana e a dialética que a constitui. Esta teologia faz com que os contrastes do espírito coincidam numa unidade efetiva. Na análise de Dreher:

Em Goethe vislumbra-se a possibilidade de o espírito estar efetivamente unificado consigo mesmo, ainda que esta unidade não seja dada mediante uma camisa de força, que, ao modo do discurso hegeliano, tudo assimila ao saber absoluto. É nessa efetiva possibilidade de unificação e reconciliação, tateada mais através da arte e de uma “ciência artística” do que encontrada na filosofia ou na religião positiva, que consiste o legado de Goethe aos filósofos do idealismo e romantismo alemães e, quem sabe, a nós.¹⁴⁰

Se em nossa interpretação forçamos uma espécie de complementaridade entre o individualismo quase nihilista de *Prometeu* e *O divino*, e a transcendência radicada na generalização da imanência no Todo de *Fronteiras da humanidade* e *Ganimedes*, o próprio Goethe nos facilitou o trabalho de justificar esta complementaridade em dois poemas que se completam. A saber *Um e Todo* e *O Legado*:

Um e Todo

Ao encontrar-se no ilimitado
Quererá o indivíduo desaparecer
E aí extingue-se toda a desavença
Ao invés de ardentes desejos e vontade selvagem
Ao invés de pesadas exigências e rígidos deveres
Desistir de si mesmo é ventura

Alma do mundo, venha, invade-nos!

¹³⁹ 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.”

¹⁴⁰ Luís H. DREHER. *As Emanações do Grande Pagão: A Religião na Poesia de Goethe*, Pg. 97

Então enlaçadas ao Espírito do Mundo
Serão nossas forças elevadas.
Em conjunto nos guiam bons espíritos
Conduzindo suavemente, supremos mestres,
Àquele que tudo criou e cria.

E intercriando a criação
De modo a não armá-la de rigidez
Opera a ação eternamente vibrante
E aquilo que não foi, agora será
Ao puro Sol, à colorida Terra
De modo algum permite descanso

Deve-se chover, agir criando
Primeiro formar-se, depois mutar-se
Apenas aparentemente há momentos de silêncio
O Eterno em tudo age:
Então tudo deve se aniquilar no Nada
Se quiser entrar no Ser.¹⁴¹

A este poema sumamente monista, em que a fusão e identificação completa com o Um é esposada entusiasticamente, opõe-se o amor próprio e o culto ao indivíduo do poema seguinte, que encurtamos em três fragmentos:

O Legado

Nenhum ser pode se desfazer no Nada!
O eterno em tudo fibrila,
No Ser conserva-te plenificado
O Ser é eterno. Do qual as Leis
Velam os tesouros viventes
Com os quais o todo se adorna...

¹⁴¹ GOETHE. *Gedichte*, Pg. 992.: “*Im Grenzenlosen sich zu finden,/ Wird gern der einzelne verschwinden,/ Da löst sich aller Überdruß;/ Statt heissem Wünschen, wildem Wollen,/ Statt lästgem Fordern, strengen Sollen/ Sich aufzugeben ist Genuss./ Weltseele, komm, uns zu durchdringen!/ Dann mit dem Weltgeist selbst zu ringen,/ Wird unsrer Kräfte Hochberuf./ Teilnehmend führen gute Geister,/ Gelinde leitend höchste Meister/ Zu dem, der alles schafft und schuf./ Und umzuschaffen das Geschaffne,/ Damit sichs nicht zum Starren waffne,/ Wirkt ewiges, lebendiges Tun./ Und was nicht war, nun will er werden/ Zu reinen Sonnen, farbigen Erden;/ In keinem Falle darfes ruhn./ Es soll sich regen, schaffend handeln,/ Erst sich gestalten, dann verwandeln;/ Nur scheinbar stehts*

...De pronto volta-te para dentro
O centro encontrarás aí,
Do que nenhum nobre duvidará.
Não te esqueça de nenhuma lei,
Pois que o conhecimento emancipado
É o Sol dos hábitos...

...E como que desde a antiguidade em silêncio
Uma obra de amor à vontade própria
O filósofo e o poeta criaram,
E assim deveis o mais belo deleite almejar:
Pois que plenificar as nobres almas
Eis a inapreciável tarefa.¹⁴²

Esta dialética rítmica da pulsação universal é um dos elementos mais preciosos da ontoteologia de Goethe. A sístole-diástole da religião interna-externa, da parte e do todo, é o que proporciona, ao final das contas, uma dinâmica não dogmática à teologia de Goethe, que na vivência se assemelha a uma mistura pragmática de valores essenciais a uma religiosidade humanista, mas não antropocêntrica. Interiorização e exteriorização são os movimentos existenciais de crescimento da sensibilidade e do intelecto. Mas este é a apenas o aspecto psíquico da teologia goetheana; no aspecto natural a concepção de ciência subsidia uma teologia do amadurecimento e crescimento do próprio Universo ou de toda a Natureza que cresce para dentro de si mesma.

Mais do que um evolucionismo naturalista, o que já seria bastante original como mostramos no capítulo anterior, o esquema de Goethe é eminentemente religioso. É o progresso de Deus, e não da matéria, que está em jogo. O espírito é a fonte da própria matéria, pois a ação não pode surgir da rigidez, a luz não pode surgir das trevas, mas a matéria faz a oposição primeira de onde surge a dinâmica de variação infinita dos particulares. Assim como este pensamento não é rigorosamente panteísta, porque o Deus que é a Natureza é o “Deus

Momente still./ Das Ewige regt sich fort in allen./ Denn alles muss in Nichts zerfallen./ Wenn es im Sein beharren will. ”.

¹⁴² GOETHE. *Gedichte*, Pg. 1159.: “*Kein Wesen kann zu nichts zerfallen!/ Das Ewige regt sich fort in allen./ Am Sein erhalte dich beglückt!/ Das Sein ist ewig: denn Gesetze/ Bewahren die lebendigen Schätze./ Aus welschen sich das All geschmückt/... Sofort nun wende dich nach innen./ Das Zentrum findest du da drinnen./ Woran kein Edler zweifeln mag./ Wirst keine Regel da vermissen./ Denn das selbständige Gewissen/ Ist Sonne deinem Sittentag./... Und wie von alters her, im stillen./ Ein Liebewerk nach eignem Willen/ Der Philosoph, der Dichter schuf./ So wirst du schönste Gunst erzieien/ Ist wünschenswertester Beruf.*“

mais seu oposto”, distinto da primeira origem do círculo divino, igualmente o monismo de Goethe não é rigorosamente um monismo típico.

No monismo goetheano as mônadas/enteléquias de todos os particulares, especialmente dos humanos, a ação precisa ser espontânea para que haja semelhança com a origem divina. Esta espontaneidade é necessariamente desvinculada de qualquer cânone racional que se lhe queira empregar, pois isso eliminaria o princípio organicista da multiplicação e variedade. “Intercriando a criação”, do primeiro poema, significa uma potência de produzir o absolutamente original, o inesperado, em ofício verdadeiramente criador. Embora a liberdade humana seja herdada e sustentada da e pela força divina, ela é uma liberdade individual, exclusiva para cada criatura em sua *criatividade*. Mas isso já nos leva ao capítulo seguinte.

CAPÍTULO 3: ÉTICA

1) Da vontade compreensível.

Neste terceiro capítulo convêm tratar das conseqüências práticas da referida teologia goetheana. Entendemos que a liberdade é a questão principal a ser retomada pelas dificuldades que a dialética goetheana enseja na precisa delineação do espaço e condição humana, entre o condicionamento a que se sujeita como produto de um Deus-natureza com qualidades bem definidas, e a autonomia de uma individualidade da qual espera-se uma tal semelhança com o Criador que lhe possibilite ampla autonomia criativa e significativa, como bem definido no *Prometeu* e outros poemas.

Também no aspecto ético Goethe concilia dialeticamente dois extremos, livre-arbítrio e necessidade, sem subordinar um elemento ao outro, mas entendendo-os como forças em conflito dialético, as quais o homem, com grandes esforços, deve aprender a conciliar. Nos romances, nas peças para o teatro e no *Fausto* a preocupação ética é patente e constante. Nas *Máximas* e em *Poesia e Verdade*, livre-arbítrio e necessidade aparecem conciliados numa concepção elevada (cultivada) de liberdade.

No sentido mais teórico, Goethe parece dar por certa a coexistência de livre-arbítrio e necessidade a ponto de não discutir a fundo a sua relação, seguindo novamente os avanços da filosofia kantiana, que ao menos num nível resolveu a disputa entre causalidade e liberdade (eu empírico e eu transcendental). Percebe-se, porém, que há em Goethe uma elaboração teórica clara quanto ao modo de exercício desta liberdade, duplamente espontânea e necessária.

Entendemos que tais modos correspondem a um tipo clássico e outro romântico, sendo que ambos se confundem muitas vezes e só raramente aparecem puros, como extremos da tensão da liberdade. Sejam eles a ação consciente, racional, de criar, a qual aparece como um dever e recebe o nome de operosidade (*Tätigkeit*), e o impulso inconsciente, puramente volitivo e irracional que dá vazão a uma necessidade subjetiva cega, ao qual se dá o nome de demoníaco (*Das Dämonische*).

Neste capítulo imediato trataremos da operosidade (*Tätigkeit*), buscando demonstrar a sua importância como um conceito expandido de livre-arbítrio, ao mesmo tempo em que se fará claro em que sentido ela tende a não se manifestar na sua forma pura.

Para a conceituação básica, é preciso distinguir o senso pagão de livre-arbítrio que em Goethe tem grande importância, pelo fato de que ele não se apresenta como contradição. É possível estabelecer uma definição de livre-arbítrio tipicamente cristã, na orientação ortodoxa das diversas Igrejas, em que a liberdade de escolha parece só ser relevante na decisão entre bem e mal, acarretando conseqüências salvíficas ou condenatórias conforme o caso. Esta concepção parece permear a tradição ocidental como um todo entre o século IV e a era Moderna, embora outras concepções de livre-arbítrio fossem reconhecidas. A noção mais próxima de liberdade grega talvez fosse a da indiferença, a possibilidade de escolher entre ações que não podem ser consideradas melhores ou piores. Tal liberdade, no entanto, é criticada pela tradição cristã como uma liberdade irrelevante para propósitos existenciais e salvíficos. Optar entre A e B, quando não existe qualquer diferença qualitativa entre as opções, é uma liberdade de que os animais também dispõem.

Somente na segunda metade de século XVIII, com o desenvolvimento das teorias e filosofias históricas de Lessing, Herder, Schiller e do próprio Goethe, é que o homem passou a ser visto como responsável pela edificação de um “mundo humano”, um mundo de significados exclusivamente dependente do arbítrio humano. O trabalho de Goethe caminha claramente nesta direção, e diversos comentadores marxistas como Bloch e Dietrich (para citar os que estão em nossa bibliografia) citam Goethe entre os precursores do marxismo pela sua consciência do papel histórico do “*homo faber*”.

Esta idéia da responsabilidade humana na construção do mundo é um aspecto teórico importante que aproxima elementos da cultura de significados morais (como é óbvio, sobretudo em Schiller e Goethe), mas no plano mais básico das concepções tradicionais de liberdade, também o sentido estritamente moral da decisão entre o bem e o mal é considerada por Goethe em função das doutrinas mais otimistas que remontam a Pelágio e Orígenes (independentemente de suas diferenças) no sentido de afirmar a capacidade humana para o bem.

Tanto os romances quanto o *Fausto* são provas decisivas de que o mal, não importa a sua intensidade, possui importância educativa, senão necessária, no mínimo aproveitável para a salvação individual, constituindo-se o mal como uma *felix culpa* no sentido mais universalista e metafórico da cristologia. O conhecimento do mal enseja no homem o sofrimento, e a vontade de se regenerar pela luz que sempre esteve nele e que foi olvidada no momento da escolha. O mal é um elemento sempre superável pela própria natureza das coisas: “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...”¹⁴³

Como vimos no capítulo anterior, o princípio da luz na natureza é mais originário que o princípio das trevas, e a concentração egoísta, sendo no homem um ato livre, só é prolongada livremente, não acarretando seqüelas futuras àquele que se decide por retornar ao princípio da luz. A concentração unilateral no princípio egoísta é o mal por si mesmo. Não há, por parte da natureza, punição para ele, visto que o mal, bem como a liberdade para vivenciá-lo, são princípios da própria natureza.

Em *As variedades da experiência religiosa*, William James destaca uma descrição de Theodore Parkes sobre a definição da moralidade pagã:

Dizem os eruditos ortodoxos: “Nos clássicos pagãos não encontrais a consciência do pecado”. É a pura verdade – e Deus seja louvado por isso. Eles tinham consciência da ira, da crueldade, da avareza, da intemperança, da luxúria, da preguiça, da covardia e de outros vícios reais; lutavam e livravam-se das deformidades, mas não tinham consciência da “inimizade de Deus”; e não ficavam sentados, choramingando e gemendo contra o mal inexistente. Tenho feito muita coisa errada em minha vida, e continuo a fazê-lo; erro o alvo, reteso o arco e tento outra vez. Mas não tenho consciência de odiar a Deus, nem ao homem, nem ao direito, nem ao amor, e sei que há muita “saúde em mim”; e em meu corpo, mesmo agora, há muita coisa boa, apesar da tísica e de São Paulo.¹⁴⁴

O próprio Goethe ataca a consciência do mal radical, ou da insuperabilidade do pecado como ele é apresentado por Kant em suas obras finais. Assim fala a Herder: “Kant ao contrário se desfez do manto filosófico, depois de usá-lo a vida toda, em prol de alguns dogmas sobre o pecado, profanamente envolvido na vergonha do mal radical, para o qual também cristãos são atraídos a beijar as vestes.”¹⁴⁵

Na linguagem literária ele o expressa de modo mais universal nas palavras da Bela Alma:

Quando buscava sinceramente a Deus, ele se deixava encontrar e não me apresentava nada das coisas passadas... Eu só podia ver neste mundo pessoas que guardavam no peito sentimentos odiosos, que se fechavam a qualquer espécie de

¹⁴³ GOETHE. *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister*, Pg. 490.

¹⁴⁴ William JAMES. *As variedades da experiência religiosa*, Pg. 61

¹⁴⁵ Rudolf MEYER. *Goethe. Der Heide und der Christ*, Pg. 169.

bem e que queriam impor o mal a si e aos outros, que preferiam fechar os olhos em pleno dia, para poder afirmar que o sol não as ofuscava... Quem teria podido criar-lhes um inferno para agravar o seu estado!... Essa coisa má ainda não explicada, que nos separa do ser a quem devemos a vida, do ser que sustém tudo o que merece ser chamado vida, essa coisa, que chamamos pecado, eu ainda não conhecia.¹⁴⁶

O paganismo de Goethe quer antes deificar e elevar o homem do que humanizar o divino. É neste sentido que ele prefere a Antigüidade clássica ao Cristianismo, embora esteja consciente de que uma minoria cristã (como os padres de Alexandria), ou ao menos alguns que se consideravam cristãos (como Pelágio), contemplassem o seu anseio de suavizar o mal. Algumas máximas nos dão noção de uma preocupação moral formal, manifestada num senso do dever, enquanto outras sugerem que este senso deve se subjugar à ação. De modo que se afirma: “Ao homem prático cabe a ação correta, se o correto acontecerá, é algo com que não deve se importar.”¹⁴⁷, a esta máxima acrescenta-se uma consciência pragmática menos lustrosa da moralidade pessoal: “Se o homem reflete sobre seu físico ou sua moral, encontra-se geralmente doente.”¹⁴⁸. Fica claro na obra de Goethe que o seu otimismo não é ingênuo a ponto de desconsiderar a fraqueza e os vícios humanos, mas esta percepção empírica não é reforçada por uma teoria que desqualifique em definitivo o homem diante da divindade. E, para Goethe, o próprio Cristo não o pregava. Assim disse ao chanceler von Müller: “Vós sabeis como eu prezo o Cristo, ou talvez nem o sabeis; quem é atualmente um cristão, assim como o seria tomado pelo próprio Cristo? Talvez eu somente, mesmo que preferis me tomar por pagão.”¹⁴⁹

Independentemente deste reiterado interesse de Goethe em não se excluir em definitivo da definição de cristão, conforme ele a tinha, é forçoso admitir que em termos gerais o entendimento convencional do termo não se lhe aplica “atualmente”, como ele preferia dizer. Mas o sentido do livre-arbítrio em Goethe não difere da ortodoxia teológica cristã apenas por esta distinção qualitativa no âmbito moral.

A liberdade de escolha em Goethe possui também um sentido mais arrojado que a da dicotomia ou do simples dualismo entre certo e errado, englobando uma infinidade de possíveis. Goethe evita o próprio termo livre-arbítrio, viciado pela sua conotação legalista na

¹⁴⁶ GOETHE. *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister*, Pg. 387-388.

¹⁴⁷ GOETHE. *Maximen und Reflexionen*, n. 100. Pg. 37.

¹⁴⁸ GOETHE. *Maximen und Reflexionen*, n. 98. Pg. 37.

¹⁴⁹ Rudolf MEYER. *Goethe. Der Heide und der Christ*, Pg. 169.

terminologia moderna. Para o artista, a escolha formatada é superada por uma noção criativa, dinâmica da liberdade.

À semelhança da Natureza, o homem é o autor de uma infinita multiplicidade de formas e expressões únicas. Sua liberdade não é subordinada a regras fixas predeterminadas, escolhas binárias, mas é uma capacidade viva, dinâmica, que busca a sua realização através do trabalho. Diante de si, a cada ação, existe o infinito.

Um livre-arbítrio completamente subordinado à necessidade de um princípio monista torna-se nenhum livre-arbítrio, como o de Espinosa, o qual vimos ser corrigido pela visão leibniziana, no primeiro capítulo.

No tocante às conseqüências teológicas, esta formulação da liberdade também tem papel importante. Nas suas formulações morais Goethe está com as tradições religiosas na crença de que a ação humana deve se adequar à uma ordem superior de coisas, a ordem da Natureza. A adequação da vontade à “Vontade Maior” não é só uma primeira instância do livre-arbítrio, é o resultado de sua “educação”. E, seja pelo seu otimismo, seja pelo fato de que o seu conceito de falha moral é muito mais curto que o da tradição cristã, o exercício do livre-arbítrio na escolha entre o bem e o mal parece ser uma etapa relativamente fácil de se superar, restando à liberdade individual a infinidade de escolha de sua expressão.

Aqui é importante ressaltar que, se o motor da atividade universal é a “causa primeira”, e os entes são apenas modos na superfície aparente de um pano de fundo único, a liberdade é do Todo e não deles. Isso poderia ser liberdade o bastante para Espinosa, mas não o era para o poeta. Ele precisa conciliar a determinação que o movimento do organismo impõe na sua totalidade com o princípio sagrado da liberdade individual, sem o que sua obra artística e sua vida tornam-se resultado de uma causa impessoal, morta tanto para o naturalista quanto para o artista.

Uma máxima diz: “Cada vivente cria uma atmosfera em torno de si”¹⁵⁰. Poderíamos completar: cada vivente é, pela sua exclusiva e única produtividade, co-criador, em plano menor, de um mundo à sua imagem e semelhança, de sentido e verdade em torno de si. É o princípio da individualidade que, como vimos, vigora empiricamente em cada vivência particular, conduzindo ao pluralismo religioso, à diversidade de gostos e “visões de mundo”, etc. Mas o mais importante é que se reafirma a função co-criadora do homem, sua capacidade de produzir um ambiente, um mundo a sua imagem e semelhança, um produto de sua vontade individual, não só da vontade da Natureza que lhe subjaz.

¹⁵⁰ GOETHE. *Maximen und Reflexionen*, n. 435. Pg. 91.

Uma outra máxima diz: “Diga-me com quem andas, e eu te direis quem és; saiba eu a que te dedicas, e saberei o que hás de tornar-te.”¹⁵¹ Esta convicção constante na destinação humana pode se apresentar de modo passivo ou ativo. Algumas vezes, como em *Poesia e Verdade*, Goethe afirma que o interesse pessoal é fruto das disposições e talentos que já estão no homem: “Nossos desejos são pressentimentos das faculdades latentes que temos em nós. Prenunciando o que viremos a realizar. Aquilo que podemos e queremos, a nossa imaginação representa como sendo nossa circunstância e futuro; sentimos uma nostalgia daquilo que no íntimo já possuímos.”¹⁵²

Outras muitas vezes a liberdade leva a um caminho oposto ao talento e às disposições naturais, mas a escolha deste caminho é essencial para educar o homem a respeito de si mesmo. Não é, portanto, apenas a descoberta dos talentos que constitui o autodescobrimento. É possível, e eventualmente recomendável, testar a moralidade e os princípios universais, sobretudo quando se desacredita deles, e se têm um fundamento anterior e superior à existência individual, a fim de conhecer efetivamente a sua universalidade e aplicabilidade. Este parece ser o tema de *Fausto* e *Wilhelm Meister*. Uma dose de niilismo ou romantismo permitem ao homem experimentar o sofrimento do mal ou da desilusão, e assim educam o homem sobre a natureza das coisas e da vida.

Esta produtividade é um modo particular da força motriz primordial, a fonte de toda a atividade que fibrila nas suas múltiplas manifestações viventes particulares. Mas não é somente o modo de manifestação imanente que é particular.

Os viventes também herdaram a livre espontaneidade de autoprodução, obrando por si próprios os seus caminhos através dos ritmos de desenvolvimento do particular. Há uma liberdade positiva nos rumos que a criatura escolhe para dar curso ao seu desenvolvimento, mesmo que este desenvolvimento seja um determinismo geral do organismo maior. Fadados a ascender pelo ritmo de pulsação universal, os viventes escolhem por onde e de que maneira devem levar as suas existências a este desenvolvimento.

É o princípio da individualidade que conduz ao pluralismo religioso (para cada homem uma religião própria). Alguns comentadores, como Isaiah Berlin e Glockner, chegam a colocar Goethe entre os religiosos liberais e pluralistas, em oposição direta a Hegel¹⁵³. Justifica-se, assim, a afirmação de Goethe de seu “politeísmo poético”, em função da valorização de suas múltiplas percepções do numinoso em alguns homens, na humanidade

¹⁵¹ GOETHE. *Maximen und Reflexionen*, n. 459. Pg. 96.

¹⁵² GOETHE. *Dichtung und Wahrheit*, Pg. 111.

¹⁵³ Observe-se que com isso não fazemos qualquer referência ao sentido corrente de pluralismo como concepção mais propriamente sociológica. Goethe não se importa com as comunidades, mas com as individualidades.

como um todo, em elementos da natureza, em espécies viventes, em leis naturais, etc. Pensamos que o determinismo em Goethe seja um princípio mais originário, mais fundamental; mas é impossível negar que ele se comporta como um liberal no sentido ético. As máximas, cartas e romances nos produzem uma clara sensação de que “tudo é permitido”, não pela ausência, mas pela presença do Deus-natureza. Nada é antinatural, ou melhor, até o antinatural é natural, efeito da necessidade de oposição e contraste; e, como sabemos, o contraste é um bem, pois sem ele não há vida e variedade. A permissão que Mefistófeles recebe do próprio Criador no prólogo de *Fausto* o deixa bem claro:

Mefistófeles: E quanto apostais vós que ainda o perdeis,
Se licença me derdes de levá-lo
Suavemente pelo meu caminho?

O Senhor: Enquanto ele viver vida terrena
Isto não te é proibido.
Está sujeito a errar enquanto luta
O homem.¹⁵⁴

E não se trata aqui apenas de uma liberdade dicotômica, de seguir ou não seguir a lei divina. Não é uma adequação espinosana à fonte original apenas, mas sobretudo uma liberdade efetiva e positiva, esposada com alegria pela divindade em sua Criação, pois é na plena possibilidade de se construir por si próprio que o ente eleva a sua existência a algo de único, inigualável, colaborando para o enriquecimento do organismo universal.

Desta forma, a operosidade ou produtividade (*Tätigkeit*) é uma virtude maior em Goethe. Ele identifica a vida elevada com a do Gênio, aquele que cria incessantemente à semelhança da Natureza, em crescente perfeição e diversidade.

A fé de Goethe na operosidade o leva, aos 83 anos e cinco dias antes de sua morte, a escrever um tributo muito particular à imortalidade numa carta à Wilhelm von Humboldt: “E eu não tenho nada mais oportuno a fazer, do que aquilo que me resta e está em mim, aperfeiçoar-me naquilo que for possível...”¹⁵⁵

¹⁵⁴ GOETHE. *Faust*, Pg. 141.: “Was wettet Ihr? Den sollt Ihr noch verlieren, Wenn Ihr mir die Erlaubnis gebt, Ihn meine Strasse sacht zu führen!”... “So lang’ er auf der Erde lebt, So lange sei dir’s nicht verboten. Es irrt der Mensch, so lang’ er strebt.”

¹⁵⁵ Rudolf MEYER. *Der Heide und der Christ*, Pg. 34.

Nos cadernos de “Arte e Antigüidade” de suas *Máximas*, Goethe expõe dezenas de argumentos a favor da liberdade. Sem ela a arte não seria obra, e o homem não seria manifestação digna da força criadora original. É preciso que seja livre em seu criar e amadurecer. Mesmo que o destino arraste as células do organismo para o alto, de forma determinada, este desenvolvimento dos viventes é justamente o da diferença, o da liberdade criadora que os diferencia da letargia, da indistinção e da concentração de Lúcifer.

A liberdade criativa, no entanto, ainda é duplamente devedora da Natureza que dispõe o sujeito (de forma imanente) e lhe coloca na circunstância (externa).

São três as causas do determinismo:

Primeiro: a natureza humana é resultado de um estado de coisas anterior que a determina, a Natureza em seu Todo. Esta causalidade o coloca para sempre em dívida para com este estado de coisas.

Segundo: tudo que é externo ao homem o influencia a par de sua vontade.

Terceiro: a ignorância dos movimentos internos da nossa própria entelúquia. Se os dominássemos, poderíamos dividir os impulsos animais (Lúcifer) dos impulsos da personalidade (A luz em nós), e escolheríamos sempre com base na nossa orientação interna, da alma. Como não os conhecemos, eventualmente um motivo externo se torna objeto do desejo, e nossa escolha é determinada pelos interesses egoísticos de concentração e imobilidade, da matéria.

Destas somente a última é solúvel através da educação, da ciência e do aprendizado prático. As duas primeiras são condições que submetem a vontade individual a certas disposições determinadas.

Como produto da Natureza o homem deve a ela os seus talentos e disposições mais íntimos, que inevitavelmente tornam a sua liberdade criativa uma forma de necessidade interna.

Mas na medida em que Goethe não admite um monismo completo, sustentando as individualidades monádicas, este incondicionado “doador” pela natureza é possuído pelo indivíduo em sentido próprio, e ele tem a responsabilidade completa por desenvolver, pelo seu esforço consciente, o que a Natureza lhe ensejou como possibilidade.

Uma vez que o indivíduo tem vínculo imanente com o Todo da Natureza, participando de forma genética dos objetos externos, surge a questão das afinidades eletivas, de modo que a forma como se dispõe é adequada para algumas atividades e inadequada para outras, afim ou desafim de determinadas pessoas e objetos, conforme a disposição destes se aproxima ou se distancia da sua. Portanto, o talento e a afinidade são elementos colaterais da criação, que

deve ser individual, mas devido ao esquema ontológico goetheano recebe, por imanência, certas disposições, necessidades, tanto internas (talento) como externas (afinidade).

Wilhelm completa o seu “aprendizado” ao descobrir que o maior sonho de sua vida não pode realizar-se, simplesmente porque ele toma consciência de sua falta de talento para o teatro. A falência de Wilhelm no seu projeto de vida leva-o para a consciência de seu limite (dado pela Natureza), mas a grandeza do aprendizado está em que esta fronteira do livre-arbítrio, dada pela necessidade, é aceita de forma positiva, numa resignação madura que acolhe as infinitas possibilidades restantes como suficientes para a auto-realização. A educação para a liberdade é o refinamento da noção de sua simultânea finitude (na medida em que é restrita pelos talentos e afinidades) e infinitude (na medida em que os talentos e afinidades que se possui são suficientes para infinitas expressões individuais).

Por outro lado, é em “Afinidades Eletivas” (*Wahlverwandschaften*) que encontraremos a mais complexa delimitação da relação entre liberdade e afinidade. Nesta obra a afinidade de caráter aparece claramente como uma disposição dada, mas por ser uma disposição espiritual, e não um laço sanguíneo, Goethe insiste em que, por menos arbitrária que seja, tal disposição é livre, pois manifesta a vontade (preferência) dos indivíduos de se aproximarem de uns mais que de outros¹⁵⁶. Neste sentido é pertinente questionar se os talentos não refletem, igualmente, uma liberdade espinosana.

Há algumas máximas que expressam um certo determinismo moral tão forte que a sugestão de Goethe para o autoconhecimento é totalmente enfocada na percepção do limite: “Como pode-se conhecer a si mesmo? Nunca pela observação, mas sim pela ação. Tenta cumprir seus deveres, e saberás de pronto, o que está em ti.”¹⁵⁷

A esta máxima segue-se imediatamente outra complementar: “Mas o que é o teu dever? As exigências dos dias.”¹⁵⁸

A segunda máxima nos recoloca nos trilhos certos do realismo prático goetheano, evitando que a palavra “dever”, da máxima 442, seja entendida como uma abstração ou uma expectativa ideal. O dever é a exigência concreta de cada dia, e a capacidade de cumpri-lo é a medida daquilo que se é, a par daquilo que se pode idealizar ou projetar.

É na ação, e não na reflexão, que o homem descobre suas disposições, podendo agir mais livremente sem frustrar-se na expectativa que um idealismo ético lhe provocaria. É com uma dose saudável de pragmatismo que a educação ética de Goethe recoloca o indivíduo

¹⁵⁶ Valério ROHDEN. A dupla analogia, de Kant e Goethe, com um experimento químico. In: *Plenária da Anpof 2004/2006*, Pg. 232.

¹⁵⁷ GOETHE. *Maximen und Reflexionen*, n. 442. Pg. 93.

¹⁵⁸ GOETHE. *Maximen und Reflexionen*, n. 443. Pg. 93.

numa concepção realista de suas capacidades de ação, fugindo da formalidade moral de Kant, que imperava na filosofia da época. Esta liberdade mundana não se afasta de todo da concepção kantiana, mas quer tomá-la no sentido estético da terceira crítica, onde o gosto se associa à razão para produzir uma liberdade completa.

Não pode haver confusão neste ponto. Harmonizar o gosto e a sensibilidade aos princípios racionais é a completude da educação, quando as faculdades e disposições do homem se conjugam para a sua elevação. Cabe destacar o trecho que Goethe grifou em seu exemplar da *Crítica da Faculdade de Julgar*: “Assim parece evidente que a verdadeira propedêutica para a função do gosto seja o desenvolvimento de idéias morais e a cultura do sentimento moral, já que somente se a verdadeira sensibilidade concordar com ele pode o verdadeiro gosto tomar uma forma determinada e imutável.”¹⁵⁹

O declarado desgosto de Goethe com a segunda crítica e sua preferência pela *Crítica da Faculdade de Julgar* demonstram que ele poderia estar de acordo com Kant, mas sob determinadas exigências. Ainda outra máxima ressalta o seu interesse prático em filosofia, e pode-se cruzá-la com o seu declarado desgosto pelas doutrinas de seu tempo: “Pensa-se na grandeza dos antigos, especialmente da escola socrática, que põe sempre diante dos olhos a fonte e a direção da vida e da ação, não da especulação vazia, mas as exigências da vida e da ação.”¹⁶⁰

Só a Natureza contém a totalidade de disposições na totalidade de suas variadas manifestações viventes. Como não há personalismo no Deus-natureza, o destino dos homens não é “escolhido” pelo Deus-natureza, senão restrito e orientado pela disposição que cada particular possui enquanto tal. O homem culto, que se conhece e conhece a Natureza, deve ser senhor de seu destino, pois, sabendo o que está em si, e sabendo que precisa adequar-se a um contexto, terá noção de como pode empreender a melhor ação em cada circunstância. “Quem prevê é senhor dos dias”¹⁶¹.

Arriscando uma interpretação para o final de “Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister”, diremos que ele não apresenta um “*happy end*” conveniente, mas uma última lição sobre a relação entre livre-arbítrio e disposição. Depois de desistir de seu amor ideal por Natalie e “resignar-se” com o casamento com Therese, Wilhelm é novamente frustrado, pois Therese desfaz o noivado para ficar com Lothario. A decepção de Wilhelm é compensada quando ele se reaproxima de Natalie, com a qual sua afinidade era máxima, e é surpreendido

¹⁵⁹ Immanuel KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Ref. Valério ROHDEN. A dupla analogia, de Kant e Goethe, com um experimento químico. In: *Plenária da Anpof 2004/2006*, Pg. 237.

¹⁶⁰ GOETHE. *Maximen und Reflexionen*, n. 658. Pg. 130.

¹⁶¹ GOETHE. *Maximen und Reflexionen*, n. 912 Pg. 166.

pelo interesse dela em casar-se com ele. Embora, sob esta roupagem ingênua novelesca, a questão em jogo seja sempre a da relação entre disposição e livre-arbítrio. Ao casar-se com Therese, Wilhelm estaria provando o desenvolvimento da virtude que lhe faltou ao longo de toda a estória, a saber, a resignação. Da mesma forma o modo desapaixonado com o qual ele encara o rompimento de seu noivado não significa, como pode parecer, frieza ou desinteresse, e sim uma serenidade espinosana. Mas esta resignação a uma vontade externa não é válida unilateralmente, pois isso seria apenas o extremismo contrário, e por isso inculto, do individualismo radical.

A resignação só é positiva se, além de admitir o limite negativo para a liberdade, o indivíduo souber ainda administrar positivamente a liberdade que lhe resta. Quando os personagens demonstram a coragem de romper suas ligações e compromissos numa nova tentativa de seguir a disposição pessoal, eles mostram que foi o seu ato de liberdade educada, e não uma boa força externa, que produziu o final ideal. O fato de todos os personagens manterem profunda afeição e amizade recíproca após esta troca de pares deixa-nos uma sensação que é a marca característica de Goethe.

A Natureza é boa porque o seu equilíbrio está nas suas manifestações, e o homem precisa encontrar este equilíbrio ético entre livre-arbítrio e necessidade para acomodar-se sem choques com as determinações (internas e externas), ao mesmo tempo intensificando sua ação individual e criadora.

O Gênio, aquele que manifesta plenamente a operosidade, é capaz de viver em profundidade a dialética entre finito e infinito, livre-arbítrio e determinismo, sem redução dos externos: “O gênio exerce uma espécie de ubiqüidade, no Todo antes e no particular depois da experiência.”¹⁶²

Embora os fatores externos tenham enorme influência sobre nossa liberdade, resta-nos um campo inviolável, o de decidir como desenvolver a potência criadora que a Natureza enseja para e em nós. No fio da navalha entre ser condicionado pelas causas externas (eu empírico), ou sentir-se dominado pelas disposições internas de desenvolvimento, cabe ao homem adotar espontaneamente uma postura assertiva ou negativa destas disposições. A partir daí pode-se exercer o refinamento da liberdade para a função criativa, movimentar a potência criadora que a divindade pôs em nós à sua imagem e semelhança na condição de talentos e disposições, podendo-se assim caminhar com passos próprios na formação da própria existência. É o que nos parece dizer Goethe neste trecho:

¹⁶² GOETHE. *Maximen und Reflexionen*, n. 1007. Pg. 178.

Criança, criança! Não prossiga! Como que açoitado por espíritos invisíveis os cavalos solares do tempo arrastam os carros de nossos destinos, e a nós não resta mais do que agarrarmo-nos com coragem e segurar os arreios com firmeza desviando as rodas, ora para a esquerda, ora para a direita, das pedras e obstáculos do caminho. Para onde ele vai, ninguém o sabe. Ele mesmo não se lembra de onde vem.¹⁶³

2) Da vontade incompreensível.

No tópico anterior tratamos exclusivamente da operosidade, ou seja, a forma de vontade consciente que podemos compreender exatamente porque tem as suas causas fundadas sobre a racionalidade. A operosidade é o uso regrado da vontade, que expressa uma liberdade individual típica do ser humano. No entanto, Goethe fala, sobretudo ao final da vida, numa vontade irracional, inconsciente, que extrapola tanto a compreensão quanto a própria individualidade humana, parecendo manifestar uma vontade superior que se serve da humana em determinados momentos, ou uma vontade muito primitiva (selvagem), de uma camada mais profunda e mais originária da vida psíquica, e que toma de assalto o ser como uma correnteza.

Novamente, Goethe não tem qualquer pretensão de definir o assunto. Prefere o método descritivo e pragmático de identificar o fenômeno em si mesmo e nos outros, tentando compreendê-lo conforme ele aparece, sem qualquer hipótese prévia ou explicação sistemática. Veremos, a seguir, que ele deixa muito evidente a sua incapacidade de enquadrar este aspecto irracional da vontade dentro de seu esquema de valores e conceitos.

É evidente que um gênio, sobretudo um gênio artístico, não teria podido passar pelo mundo sem sua cota de frustrações e melancolia. Quando William James destaca o comentário pessimista de Goethe (Nada direi contra...)¹⁶⁴, ele não deixa de acrescentar com humor: “Quando um otimista desta guiza se expressa assim, que será de nós pobres mortais?”¹⁶⁵.

Se a tolerância de Goethe soa permissiva e relativista, ela se encaixava perfeitamente às pretensões sócio-políticas da época, em vista da formação do nascimento de uma cultura secular, processo no qual ele e Schiller tomavam parte ativa com fins de compensar o “atraso” da civilidade na Alemanha. Uma tolerância que confrontasse diretamente a moral ortodoxa

¹⁶³ GOETHE. *Dichtung und Wahrheit*, Pg. 220.: “Kind, Kind! Nicht weiter! Wie von unsichtbaren Geistern gepeitscht gehen die Sonnenpferde der Zeit mit unsers Schicksals leichtem Wagen durch, und uns bleibt nichts, als mutig gefasst, die Zügel festzuhalten, und bald rechts, bald links, vom Steine hier, vom Sturze da die Räder abzulenken. Wohin es geht, wer weiss es? Erinnert er sich doch kaum, woher er kam.”

¹⁶⁴ Op. cit.

¹⁶⁵ Idem.

podia ao mesmo tempo soar moralista para os intelectuais e pervertida para os conservadores.¹⁶⁶

De fato, a moral goetheana é vaga quanto aos princípios da ação. Genericamente prega o bem e o respeito, mas é difícil precisar exatamente em que grau o indivíduo se sente responsável pelo sofrimento alheio, por exemplo. Ao que parece, a boa aceitação de que há maldade no mundo e o acolhimento de impulsos irracionais eram problemas para os seus contemporâneos. Portanto, é preciso deixar claro que Goethe sempre desprezou o impulso animal, egoístico, o qual identificava como a vontade primitiva, bruta e carente de educação. Para que esta disposição animal se tornasse o impulso refinado e nobre, era preciso uma educação mais complexa do que a mera negação da irracionalidade como móvel da ação.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant parece solapar este tipo de vontade e condicioná-la totalmente à vontade de cumprir o dever apontado pela razão. Goethe concorda, mas acrescenta novamente um sentido sensível a esta educação. É preciso educar o gosto e a própria vontade para que eles se manifestem em suas formas espiritualizadas, para que o incondicionado não permaneça uma massa caótica pré-racional, mas seja um vislumbre do supra-racional.

Quando se refere à irracionalidade de decisões numinosas, não se trata, para nosso poeta, de uma irracionalidade em oposição à razão, mas de uma irracionalidade *do espírito*, cultivada a ponto de suplementar a razão. Há dois argumentos em favor da idéia de que o próprio espírito teria uma irracionalidade para além da animalidade provocada pelo corpo. O primeiro é a própria concepção goetheana de imortalidade, o segundo a sua noção de demoníaco como uma espécie de instinto da alma.

A imortalidade é importante para a ética goetheana por dois motivos, em primeiro lugar, ela reforça o esforço de melhoramento. Em segundo, ela reafirma e permanece na concepção realista de mundo. Ambas derivam do fato de que a imortalidade não participa de uma concepção teológica baseada na substância (como vimos, o próprio Deus-natureza é ato antes de substância). Nisbet coloca a questão desta forma: “Mesmo a crença goetheana na imortalidade, a qual ganhou força nos anos da maturidade, é baseada mais em premissas seculares que religiosas: Ele a deriva antes do conceito leibniziano de mônada indestrutível ou da enteléquia aristotélica, do que da revelação cristã.”¹⁶⁷

E a conversa com Eckermann sobre este assunto é quase uma bravata:

¹⁶⁶ Erhard LANGE; Alexander DIETRICH. *Philosophen Lexikon*, Pg. 149.

¹⁶⁷ Lesley SHARPE. *Cambridge...* H. B. NISBET. *Religion and Philosophy*, Pg. 221

O homem deve acreditar na imortalidade, ele tem este direito, e isto está de acordo com sua natureza, e ele o pode fundamentar em afirmações religiosas; mas se o filósofo quer dar provas de nossa imortalidade a partir de lendas, isto constitui uma fraqueza e não significa muito. Para mim a comprovação de nossa permanência vem do conceito de operosidade (*Tätigkeit*), então, se eu laboro incansavelmente até o fim, a Natureza é obrigada a me oferecer uma nova forma de existência, se a atual não mais sustenta o meu espírito.¹⁶⁸

Esta passagem mostra claramente a associação entre a operosidade e a espécie de sobrevivência à qual o homem pode aspirar, possuindo um caráter prático semelhante ao da crença kantiana, mas menos causal (a imortalidade aparece ao mesmo tempo como motivação para a ação e como consequência da ação)¹⁶⁹. Numa carta ao chanceler Müller, ele inclusive debocha da bem-aventurança cristã e do nirvana budista como formas de negação da vida, tipicamente orientais. Ao poeta agradaria muito mais uma continuação da *vida*, com tarefas e desafios a superar.¹⁷⁰ Como a concepção é pragmática, ela não poderia se associar a elementos de crença, tendendo para uma concepção filosófica reduzida: “Quando penso em minha morte, não me é permitido, não me é possível pensar em qual organização será destruída.”¹⁷¹

Mas apesar desta sobriedade na conceituação, Goethe acreditava positivamente em uma proporcionalidade entre a inteligência do homem no mundo e no além, o que se mostra de suma importância para afirmar sua “visão de mundo”, já que a imortalidade não poderia produzir a idéia de um outro mundo, mas estar englobada nesta ordem de coisas.

Qualquer especulação dualista que veja a alma como algo de radicalmente transcendente acarreta uma fantasia da imaginação em oposição direta ao mundo real, este nosso mundo. As almas podem ser invisíveis, e habitar outros planos *da* existência, mas continuam *nesta* existência, a única concebível de modo racional. Sair da nossa ordem de coisas produziria uma incongruência na própria concepção raiz de Deus-natureza. Se houvesse uma “realidade melhor”, não haveria “realidade pior”. Não obstante, as implicações práticas de um conceito qualquer de imortalidade permanecem as mesmas: a de dar continuidade à existência de alguma parte da subjetividade, e com isso justificar um comportamento com vistas à eternidade, aos ideais do justo, do bom, do verdadeiro. Além

¹⁶⁸ Johan Peter ECKERMANN. *Gespräche mit Goethe*. 04/02/1829.

¹⁶⁹ Em Kant a imortalidade aparece como um ideal da razão prática pura e, como tal, só desempenha papel na esfera da esperança, servindo de motivação subjetiva para a ação moral.

¹⁷⁰ Rudolf MEYER. *Goethe. Der Heide und der Christ*, Pg. 325.

¹⁷¹ GOETHE. *Maximen und Reflexionen*, n. 997. Pg. 176.

disso, uma “dualidade em plano menor” justifica a diversidade dos caracteres sem recorrer aos paradoxos entre distintas disposições para o mal e para o bom no mesmo indivíduo, e como elas se realizam na prática de forma tão distinta:

Cada enteléquia é um pedaço de eternidade, e o par de anos em que ela se une ao corpo terreno não a torna velha. Se a enteléquia é simples e pobre, exercerá menor domínio durante o enevoamento no corpo, mais domínio terá o corpo sobre ela, e como ele envelhece, ela não o sustentará ou protegerá. Mas se a enteléquia é de tipo mais poderoso, como no caso de todas as naturezas geniais, então ela não apenas se tornará mais forte e nobre enquanto o corpo se degenera, mas também, pelo seu poder espiritual, procura determinar uma eterna juventude. Daí resulta que diante destes homens prodigiosos percebe-se épocas de frescor e incrível produtividade durante a velhice.¹⁷²

Numa das “*Xenien*” há uma referência ao conceito de imortalidade do *Fédon*, e, baseado na crença da sobrevivência da enteléquia, Meyer interpreta o poema “Canção dos espíritos sobre as águas”, como uma alusão à reencarnação,¹⁷³ o que aproxima ainda mais a religião goetheana da religiosidade pagã:

Canção dos espíritos sobre as águas.

A alma humana
Iguala-se a água:
Do céu ela vem,
Para o céu se eleva,
E novamente a Terra
Tem de descer,
Sempre migrando...¹⁷⁴

Embora a elaboração de uma paligenesia respondesse bem ao problema da diferença qualitativa das almas, não é certo afirmar que Goethe tenha se afastado tanto do terreno em que se sentia seguro, a observação. Mesmo os elementos teológicos mais abstratos

¹⁷² Rudolf MEYER. *Goethe. Der Heide und der Christ*, Pg. 31.

¹⁷³ Rudolf MEYER. *Goethe. Der Heide und der Christ*, Pg. 320.

¹⁷⁴ GOETHE. *Gedichte*, Pg. 230.: „Den Menschen Seele/ Gleicht dem Wasser:/ Vom Himmel kommt es,/ Zum Himmel steigt es,/ Und wieder nieder/ Zur Erde muss es,/ Ewig wechselnd...“

apresentados no capítulo anterior, por exemplo, eram, em seu modo de ver, conseqüências dos elementos concretos que ele observava na vida e na Natureza.

Mais importante do que especular sobre o quão longe o poeta foi em suas cogitações metafísicas, é mensurar o sentido que elas possuem para a sua personalidade de pesquisador e inquiridor da Natureza. E em todas as referências podemos perceber a manutenção do esforço de perfectibilidade, e a manutenção das diferenças entre o gênio e o indivíduo comum, entre outros graus de diferença. Negativamente isso representa a atestação de uma “fraqueza” essencial por parte das enteléquias menos desenvolvidas. Fraqueza esta que reflete exatamente o fato de serem menos espirituais (racionais e ativas).

O outro aspecto em que a irracionalidade se apresenta como elemento concreto na existência humana mais espiritualizada é o demoníaco, um fenômeno psicológico decorrente da aproximação do supra-sensível. O conceito de demoníaco está bem delineado em *Poesia e Verdade* e nas conversações de Eckermann, sendo evidente que se trata de um fenômeno universal, mas despercebido pela maioria. Somente o indivíduo altamente sensibilizado pela educação estética e religiosa é capaz de tomar consciência da participação do demoníaco entre seus fenômenos psíquicos. Também o grau com que se manifesta é muito relativo, preponderando nos indivíduos geniais e excêntricos. Rudolf Otto 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 conseqüência, em ser, não apenas inexprimível como incompreensível.”¹⁷⁵

Trata-se de um “sentimento do sobrenatural”, correspondente ao termo grego para *daímon*, ligado tanto à produção artística, quanto à ação prática de homens “terríveis” como Napoleão. Simultaneamente, como explica Goethe em conversa com Eckermann, o demoníaco não está presente no homem cruel e malicioso. Mefistófeles, por exemplo, jamais poderia ser considerado demoníaco¹⁷⁶. Não se trata de uma insanidade ou furor, mas de uma sensação de inspiração ou intuição que toma e arrebatava o ser. Aquele que aprende a ouvir o demoníaco em si, tira disto imenso proveito na vida prática. Goethe explica que ele mesmo se educou ao longo da vida para “ouvir” o demoníaco e se deixar guiar por ele.

A semelhança com o conceito de numinoso de Otto é reconhecida por este, mas ao passo que Goethe descreve sucintamente a fenomenologia da experiência numinosa e oferece um bom roteiro para o desenvolvimento de sua emergência, as suas conclusões estão

¹⁷⁵ Rudolf OTTO. *O Sagrado*, Pg. 192.

¹⁷⁶ Johan Peter ECKERMANN. *Gespräche mit Goethe*. 02/03/1831.

radicalmente afastadas das que Otto pretende atingir. Em Goethe o demoníaco está completamente desvinculado de significado moral, e pode apresentar-se com mais intensidade naqueles que o acolherão de forma menos responsável. Até mesmo nos animais pode-se identificar um comportamento demoníaco, que nos pareça ser “inspirado”.

Exercitar a energia demoníaca é algo à disposição de qualquer indivíduo. Mas enquanto o homem elevado toma dela uma capacidade para criar e agir de forma grandiosa, o homem vulgar pode se tornar dominador e perigoso. A figura dos semi-deuses gregos é a melhor representação de personalidades invadidas e dominadas pelo arrebatamento demoníaco. Estas personalidades, ao contrário do gênio altamente educado, são capazes de coisas incríveis, tornam-se os grandes nomes da história, sem necessariamente serem pessoas exemplares ou veneráveis:

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 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?¹⁷⁷

De certa forma o demoníaco é um dos motores do mundo, um arrebatamento que leva a alma a um estado irracional de operosidade. Não pode, no entanto, ser comparado com a operosidade (*Tätigkeit*) consciente à qual aludimos no tópico anterior. É antes um impulso obscuro que orienta a ação por meios alheios ao entendimento e o juízo. A descrição mais exata do assunto encontra-se em *Poesia e Verdade*:

Era algo que só se manifestava sob a forma de contradições e que, por conseqüência, 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.

¹⁷⁷ GOETHE. *Dichtung und Wahrheit*, Pg. 212.

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.¹⁷⁸

Goethe associa diretamente o demoníaco ao sentimento do numinoso, mas, como Schleiermacher, ele prefere desvincular este sentimento de qualquer fator moral que o condicionaria e limitaria. Seu caráter incompreensível e irracional (no sentido de ultrapassamento da racionalidade) nos impede de ter qualquer conhecimento ou conceito preciso sobre ele.

Mas isso não deve constituir um problema, pois, ao contrário, sua incognoscibilidade atesta a sua natureza sobre-humana. O demoníaco é antes algo desejável, algo que eleva o homem a uma região desconhecida de onde pode vivenciar e produzir coisas “maravilhosas”. Trata-se de uma comunhão tipicamente religiosa entre Providência e vontade, motivo pelo qual Rudolf Otto discorre exaustivamente sobre o tema em sua análise das manifestações do Sagrado. 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 divino¹⁷⁹, ele reconhece no sentimento puro de Goethe um dos modelos do “*a priori*” que ele tanto procura para a religião¹⁸⁰.

Em *Poesia e Verdade* encontram-se referências menos explícitas, mas dignas de nota, quanto ao vínculo entre o comportamento religioso do Velho Testamento, em suas figuras mais inspiradoras, e a definição de demoníaco. O poeta vê um “nexo dos acontecimentos” cuja causa acredita ser a interligação entre os seres entre si e com o Todo da Natureza.

Na “visão de mundo” de Goethe, a arte tem função catalisadora deste estado psicológico. Universalmente os relatos de inspiração artística já são vinculados e comparados aos relatos de experiência religiosa, e além desta relação prática, Goethe enxerga uma relação intrínseca entre a imersão na Natureza, que lhe possibilita pela imaginação uma comunhão genética entre a sua psicologia e o mundo, e o estado religioso, que vem a ser basicamente a mesma experiência desprovida do esforço de objetivação do fazer artístico:

¹⁷⁸ GOETHE. *Dichtung und Wahrheit*, Pg. 210.

¹⁷⁹ Rudolf OTTO. *O Sagrado*, Pg. 196.

¹⁸⁰ Idem.: “É mais do que evidente que Goethe é guiado pelo “puro sentimento”, por outras palavras, por um obsuro princípio a priori.”

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 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.¹⁸¹

Perguntado se o Mefistófeles não seria um ser demoníaco, Goethe responde (a Eckermann) que o demoníaco não se permite igualar com o mal. A pura atividade, cega e misteriosa, que impulsiona o homem rumo ao seu destino intrínseco, cabe mais, em nossa visão, ao Fausto. Este conquista a salvação, não evitando o pecado, mas mergulhando nele até onde lhe fora possível.¹⁸²

Pelo que vimos da teologia goetheana, cabe dizer que Fausto obtém a salvação na descoberta da verdadeira natureza das coisas. Ele experimenta o mal e busca o prazer de modo escapista, mas por sua inteligência os resultados de sua experiência lhe parecem fracassos, que dão a saber que a sua natureza não se realiza por este caminho.

O conhecimento profundo do mal lhe reconduz à piedade e à serenidade. Como no *Wilhelm*, é um aprendizado prático que leva o homem à sabedoria. Na dialética do *Fausto* o doutor aprisionado na câmara gótica ou nos quartos de estudo anseia por abandonar sua moral heteronômica e experimentar a natureza e o mundo exterior em sua totalidade. Este movimento é saudável e o profundo liberalismo goetheano se manifesta na consciência de que esta “saída para o mal” é uma saída para o crescimento, e desta fase de antítese resulta uma nova reflexão e interiorização, agora madura, que o conduz à salvação.

3) Liberdade pelo amor desinteressado.

Como compete a uma ética religiosa, emanada de pressupostos ontológicos, a de Goethe ultrapassa amplamente a satisfação das necessidades cívicas e sociais, caminhando para a consciência de uma harmonia que já é, em parte, dada, e em parte atingível pelo esforço moralizador.

¹⁸¹ Johan Peter ECKERMANN. *Gespräche mit Goethe*. 08/03/1831.

O amor entra neste esquema com esta dupla raiz: por um lado, ele representa a consciência da ligação natural que todas as individualidades possuem com o Deus-natureza, sua interdependência e similitude, e, por outro, a virtude ativa de ascensão, através do qual o ser vivente atinge graus mais altos de individuação, originalidade e operosidade, manifestando o impulso criador inerente.

Um elemento que não pode ser olvidado é o do amor intelectual espinosano, e de sua relação peculiar com o amor desinteressado ao próximo. Só a doutrina da plena independência dos fatores externos, da absoluta incondicionalidade na manifestação de sua natureza particular, pode conduzir ao desinteresse. É na certeza da incondicionalidade da auto-realização que o homem pode doar sem esperar nada em troca, sem qualquer pretensão “comercial” ou de “lucro” na ação moral, pois sabe que o outro não pode lhe dar nada do que lhe sirva à felicidade. Uma vez que o outro nada tem a oferecer (senão objetos externos ao eu), a doação é absolutamente gratuita, assim como a doação do Deus-Natureza, que não depende de suas criações, e mesmo assim doa-se-lhes incessantemente.

Vale para todos os espinosistas alemães o mote da proposição XXXVI da *Ética*: “O amor intelectual da alma relativamente a Deus é o mesmo amor de Deus, com que ele se ama a si mesmo.” Bem como suas conseqüência na proposição seguinte: “Daqui resulta que Deus, na medida em que se ama, ama os homens e, conseqüentemente, que o *amor de Deus para com os homens e o amor intelectual da alma relativamente a Deus são uma e mesma coisa.*”¹⁸³.

No esquema do Deus-natureza goetheano a compreensão do amor incondicional de Deus por si mesmo, isto é, pelo Todo, também coincide exatamente com o amor próprio. É o reconhecimento da alma de que a intencionalidade do Todo nela e ao seu redor lhe é favorável. Mais que uma contemplação intelectual, a alma prometêica de Goethe identifica este amor com a liberdade humana. O Deus grande e vivo, que faz germinarem as sementes e faz com que se levantem as ondas, quer que o homem seja livre, e que nesta grandeza ame mais a si, seja mais vivo.

O “amor próprio” espinosano, portanto, a vontade de realização de si mesmo, do aumento do próprio poder, da própria liberdade, é o fundamento do desinteresse, na medida em que o aumento deste poder e liberdade só são possíveis a partir de si mesmo. O conceito de amor próprio toma então proporções totalmente diversas daquelas compreendidas pela

¹⁸² Lesley SHARPE, *Cambridge...* H. B. NISBET. *Religion and Philosophy*, Pg. 85.

¹⁸³ ESPINOSA. *Ética*. In: *Os Pensadores*, Pg. 429-430. grifo nosso

tradição cristã ou filosófica convencional. Não é uma predominância externa do eu sobre o outro, que retira do outro o direito, a liberdade e o poder, mas é a predominância interna do eu sobre o outro na escolha existencial do desenvolvimento do próprio poder, direito e liberdade.

Esta concepção de amor e bem tende a afastar-se maximamente da concepção legalista. O pagão é justo e probo porque ama a justiça e o bem, não se intimida por penas nem se interessa por recompensas, se arrependa de seus erros, e não quer paga pela sua virtude senão a da consciência limpa. Sua moral é infinitamente leve, embora vibrante. O cristão não o reconhece como religioso, pois o pagão a ninguém se reporta em agradecimento ou perdão, seu olhar se volta para o Universo, a que já deve tudo e, por isso mesmo, não deve nada em particular. Meyer destaca trechos da correspondência de Goethe onde as suas virtudes afloram: “Sociabilidade está em minha natureza, é por isso que em tantas de minhas empresas angario colaboradores ou me torno colaborador de outros...”. Pouco adiante Meyer comenta a ausência de inveja de Goethe, destacando das cartas do poeta: “Contra uma grande excelência não há outra salvação do que o amor”¹⁸⁴.

Da Natureza ele já recebeu tudo sem qualquer exigência além de ser ele mesmo, conforme ela o criou para ser. Ele tem um temor, mas não um temor de desagradar a uma personalidade, é um tremor diante do infinito, da imensidão do Todo que para a alma visionária do artista parece esmagar a individualidade, embora a preserve.

A esta moral neo-espinosana Goethe acrescenta o *eros* feminino, elemento presente em toda a obra, destacadamente nas figuras fáusticas e da “bela alma”. O Eros da mulher que perdoa gratuitamente o filho é um aspecto muito diluído na teologia cristã, na visão de Goethe, pois a concepção de uma Graça arbitrária lhe parece estar em contradição com a natureza de Deus.¹⁸⁵ Em Fausto II a presença de Maria mostra que o perdão divino, ou melhor, a divindade que o homem herda da Natureza e que pode sempre ser recuperada pelo arrependimento, é um atributo imanente e universal. Goethe entende que no imaginário popular a misericórdia de Maria por todos os “seus filhos” em espírito representa esta misericórdia perpétua do Deus-natureza. Mas o que é implícito na cosmovisão do povo, ele traz para posição de destaque na sua “visão de mundo”.

Este resgate do pelagianismo e de outras formas de moralismo se harmonizam com o universalismo cristão divergindo, no entanto, de suas formas teológicas, já que são agora inseridos na visão do Deus-natureza. Não se trata de negar a Graça, mas de entender como a idéia de um dom divino, e da incondicionalidade do amor divino, se harmonizam com a idéia

¹⁸⁴ Rudolf MEYER. *Goethe. Der Heide und der Christ*, Pg. 226.

¹⁸⁵ Emanuel HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Pg. 270.

de que é preciso merecer a salvação. O Deus-natureza está em todas as coisas, e os seres seguem seu curso determinado pela natureza. A Natureza neles agindo, sustentando a vida que se desenvolve por si própria, é o dom divino. Nada escapa do dom da vida, não há ser vivente que já não recebeu tudo e continua a receber do Um e Todo aquilo de que necessita para a sua realização. Acima de tudo, os seres recebem a capacidade de ascensão, que os leva, no caso dos homens, inevitavelmente para a salvação.

Mas se a percepção desta Graça onipresente do Deus-natureza produz o amor intelectual de Deus, é no passo adiante, o amor a vida, que os seres se afirmam como individualidades em busca de seu próprio destino. Se o Deus-natureza dispõe o solo, a luz, a água, e incute na semente a potência de vida, é a força interna da planta que trilha o seu caminho com sacrifício e dedicação próprios. Não de se somar direcionamento e força, inteligência e sentimento, para que atividade e vida se unam à utilidade e excelência. É por este aspecto romântico, rousseauiano, da moral do coração, que não podemos chamar a Goethe de espinosano.¹⁸⁶

A Margarete de Fausto é a expressão do amor desinteressado que Goethe admira em Espinosa, mas com o Eros feminino que dá a Goethe o teor romântico¹⁸⁷. Não é apenas o amor maduro e conseqüente de Espinosa, mas um amor mais ativo, mais doador, maternal, proporcional à sua concepção de universo vivo e criativo.

É o amor que compreende a responsabilidade do outro sobre sua própria felicidade, aceitando serenamente as possibilidades do outro, sem fazer depender deste a sua serenidade, mas que nem por isso deixa de se comover, de chorar e sofrer pela dor alheia, não porque a toma como sua, mas porque a sente e dela tem compaixão. Mais do que tolerância é preciso ter reconhecimento, amor à particularidade que o outro manifesta como desenvolvimento próprio de um ser vivente. Numa conversa com Eckermann este pergunta a Goethe se não se deveria abandonar a sociedade e viver no contato com as pessoas queridas e eleitas por afinidade. Goethe sai em defesa da educação:

Que seria de toda a educação (*Bildung*), se não quiséssemos buscar a superação da inclinação natural. É uma grande tolice exigir que os homens se harmonizem conosco... Sempre vi um homem como um indivíduo que trabalha por sua própria realização, que me cabe estudar e reconhecer em sua peculiaridade, embora por ele eu não tenha qualquer simpatia... Pois é justamente pelas naturezas opostas que se

¹⁸⁶ Ulrich GAIER. *Erläuterungen und Kommentaren*, Pg. 56.

¹⁸⁷ Ulrich GAIER. *Erläuterungen und Kommentaren*, Pg. 160-162.

deve apreender-se e com elas empreender, e através disso se estimulam nossos próprios aspectos conflitantes e os traz ao desenvolvimento...¹⁸⁸.

A moral vista por esta perspectiva é a súpula do patrimônio do espírito, e é por ela que se pode medir o progresso geral da humanidade de um indivíduo ou de um povo.

O amor espiritual, a moral da consciência amadurecida, é a vontade de que todos os seres atinjam sua plena realização, é um saber, sentimento, intuição do real, uma vontade de que o mundo e os seres sejam aquilo que está em suas essências, é um amor pelo destino, um amor intelecto-sentimental de Deus. Para isso é necessário o grau máximo de educação humana, a plena realização do espírito e a superação (não temporal mas psicológica) da animalidade. E é, novamente, um argumento pragmático que sustenta a autoridade desta conclusão: “De nada valeria o sacrifício, de chegar aos setenta anos, se toda a sabedoria do mundo fosse tolice para Deus.”¹⁸⁹.

Da confluência dos conceitos de demoníaco (angústia, irracionalidade, mistério) e de serenidade (razão, maturidade, realização) surge a dialética ética de Goethe. Esta ética é devedora da dialética teológica entre a visão interna (demoníaca) de Deus, e a visão externa (operosidade), que é a sua objetivação. Ambas colaboram com uma vivência total do espírito desenvolvido, apontado como meta da perfectibilidade.

Na janela do quarto de Goethe, em Weimar, estava escrito à faca: “*In der Gipfel ist Ruhe*”, o que traduz-se por: “No topo está a serenidade.” Significa isso, duplamente, que não há verdadeira paz antes de se chegar ao topo, e que não há angústia após a chegada.

A serenidade é apenas vislumbrada na razão, precisa ser objetivada na educação do sentimento e das disposições. Sem este processo de lapidação da alma, a diretriz da razão prática é apenas um apontamento vazio, morto.

Só o sentimento amoroso produz na alma a moralidade e a paz de espírito. É quando Wilhelm observa o seu filho que ele se descobre generoso, saudavelmente atencioso e prestativo, e exclama: “_Oh, que inútil severidade da moral, quando a natureza a seu modo amoroso, nos forma para tudo aquilo que devemos ser! Oh, as estranhas exigências da sociedade burguesa que primeiro nos confundo e nos desencaminha, para depois exigir de nós mais do que a própria natureza.”¹⁹⁰

¹⁸⁸ Rudolf MEYER. *Goethe. Der Heide und der Christ*, Pg. 226.

¹⁸⁹ GOETHE. *Maximen und Reflexionen*, n. 618. Pg. 123. Obs: A sentença também faz alusão a Paulo, contrariando a justificativa deste para os acontecimentos do calvário. “Porque a loucura de Deus é mais sábia do que os homens; e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens.” I Coríntios, 25.

¹⁹⁰ GOETHE. *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister*, Pg. 502.

Aí está o caminho para a verdadeira educação, seguir a boa inclinação da natureza, na medida em que a inteligência, o sentimento e a vontade educados nos orientam naturalmente para o que há de mais elevado. A moralidade convive e se constrói positivamente no conflito com a animalidade, desenvolve-se na observação que o indivíduo atento faz de si e do que realmente é e deseja. Não é necessária uma luta de morte contra a animalidade como diz a moral de Kant e dos iluministas. É no embate natural com as paixões que o senso do espírito se desenvolve e amadurece até a serenidade. Basta-lhe estar consciente.

Não são todas as almas que se elevam acima da animalidade, e o otimismo de Goethe não tem os olhos fechados para o mal e as desgraças do mundo. É exatamente por este otimismo não ser tão óbvio, tão imediato, que a perfeita moralidade aliada à perfeita criatividade do gênio só se manifestam na alma mais educada, aquela que se conhece a si mesma, e conhece o funcionamento do mundo objetivo.

O ápice deste processo é o reconhecimento e a harmonização da alma com a Natureza. O coração selvagem guia tantas vezes ao crime quanto ao bem, assim como a inteligência simplória insiste num erro que a inteligência desenvolvida vê como óbvio. Progressivamente o homem refina os seus órgãos de percepção e ação, um tanto naturalmente, e outro tanto por esforço próprio. Sabendo conduzir-se com prudência pelo caminho da auto-edificação, logra chegar à serenidade, no topo (*Gipfel*).

Na conclusão de *Fausto* vemos a salvação final, na de *Wilhelm* vemos a educação, uma salvação em plano menor. Goethe oferece ao povo o romance educativo de *Wilhelm Meister*, como a apontar a solução para os dramas e sofrimentos da alma inculta. Mas é no *Fausto* que ele apresenta o ápice (*Gipfel*) da cultura, a auto-realização do Espírito, no encontro do intelecto do doutor com o amor feminino da “Mater Gloriosa” que o arrebatava.

Goethe tentou sempre manter um meio-termo socrático entre as tendências filosóficas e teológicas. Apesar do *Prometeu*, ou talvez devido ao *Prometeu*, entende que ao homem cabe ser o salvador do homem, mas que o mérito desta salvação é ao mesmo tempo do Deus-natureza, que colocou na alma humana uma faculdade de unir-se espontaneamente a Ele.

Esta faculdade é expressa nas obras supracitadas como uma iluminação seguida de uma postura existencial.

Na simplicidade do romance as palavras da Bela Alma completam o sentido da moral de Goethe. Toda a educação do sentimento e do intelecto nos conduzem ao bem, e aspiramos ao bem, e compreendemos a necessidade do bem, mas é um sentimento especial de união com a sua origem no Um e Todo que produz no homem o melhor. Se este sentimento de fé nos

faltar, ainda que a mente e o sentimento aspirem ao amor, ele não se realiza, e a educação não se completa. Corre-se o risco de, mesmo sendo instruído e sensível, recair no mal, e cada vez que isso ocorre há espaço para a dúvida na eficácia do bem, há espaço para o medo do pecado. O remédio deste mal é a educação espiritual, que solidifica a fé. A fé é a completude do amor goetheano, alegria indescritível, fonte de uma serenidade inusual¹⁹¹. Nas elegias ao amor Goethe nos mostra que o destino humano é atingir a manifestação máxima da divindade na Natureza:

Para Charlotte v. Stein.

De onde nascemos?

Do amor.

Como nos perderíamos?

Sem amor.

Que nos ajuda a superar?

O amor.

Pode-se também encontrar amor?

Através do amor.

Que nos impede de chorar longamente?

O amor.

Que nos deve unificar?

O amor.¹⁹²

¹⁹¹ GOETHE. *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister*, Pg. 492.

¹⁹² GOETHE. *Gedichte*, Pg. 288.: “Woher sind wir geboren?/ Aus Lieb/ Wie wären wir verloren?/ Ohn Lieb/ Was hilft uns überwinden?/ Die Lieb/ Kann man auch Liebe finden? Durch Lieb/ Was lässt nicht lange weinen?/ Die Lieb/ Was soll uns stets vereinen?/ Die Lieb.”

CONCLUSÃO:

Estudar o pensamento de Goethe, como foi dito desde a introdução, é necessariamente topar com uma miríade de questões, abordadas de diversos pontos de vista. O que tentamos mostrar é que estes pontos de vista partem de uma visão de mundo maior e mais abrangente, que lhes é comum e que estava bem determinada para o autor. O fato de Goethe só revelar ocasional e discretamente a sua perspectiva de base não significa que ele tivesse qualquer interesse num esoterismo ou obscurantismo quanto aos seus métodos e pressupostos. Simplesmente estava desiludido com a filosofia e a ciência da época, e a religião de todas as épocas, ao ponto de não se desgastar com um debate sobre abstrações.

Não obstante, nosso autor não se privou do direito de construir através da poesia todo um elaborado e completo modelo de compreensão do mundo, do homem e de Deus. Somente não o fez na linguagem que o poderia condenar a exaustivas disputas contra Kant, Jacobi e outros. Mas não foi somente pelo comodismo que Goethe decodificou em verso a sua visão. Ele mesmo confessava que a linguagem filosófica lhe soava hermética e contrariava de toda a sua natureza. Ele queria antes dizer aos homens como via o mundo, e tanto na ciência quanto na filosofia e poesia insistia em que o homem havia se esquecido da simples observação.

Imersa na arrogância de tudo explicar, a filosofia e a ciência de seu tempo não lhe pareciam capazes de aprender com o mais elementar da Natureza. E foi para esta atividade que ele tentou reeducar a humanidade: Aprender, ou educar-se a si mesma, com as lições do mundo.

Na imaginação poética do autor desfilavam grandes ideais, visões de um mundo de liberdade criadora, de um enorme dinamismo que uniria toda a humanidade no trabalho de humanização do mundo. A poesia, não é somente um fresco da alma para a aspereza do mundo, mas uma parte essencial da educação (*Bildung*) da alma para elevar o mundo. A realidade é a revelação, e aquele que é capaz de aprender dela, e se educar nela, tem o dever de retransmitir o aprendizado aos homens.

Os escritos científicos e teóricos de Goethe são muito mais um alerta para as comunidades científica e filosófica do que uma busca por destaque dentro delas. São antes um esforço por reformar a mentalidade da época, materialista e mecanicista, do que uma tentativa de construir conhecimentos específicos.

A missão que Goethe atribuía a si próprio não passava senão muito secundariamente pelo terreno da abstração, de modo que a sua contribuição nele foi de todo pedagógica. O cerne desta missão tinha o seu núcleo na poesia e no romance, porque era ao público (não só aos profissionais da academia, mas a todos os homens de espírito) mais geral que ele queria trazer a sua mensagem de consolo, otimismo e harmonia com a natureza.

O grande segredo dos gênios alemães (do *Genie Bewegung*) estava em sua crença na possibilidade de transformação da própria realidade, não numa fuga dela. E esta transformação tem suas bases no indivíduo, não em um projeto totalitário. Cada um dos gênios se sentia e reconhecia como único, não como parte anônima do todo. Tinham consciência de sua liberdade e responsabilidade, e por isso se lançavam febrilmente ao trabalho de reformarem-se a si e ao mundo, mas acreditavam fazê-lo através da consciência individual de cada leitor.

Uma vez tenha o homem se *educado*, poderia sonhar numa esfera mais própria que o romântico (Novalis geralmente é o alvo destas críticas). Não sonhar com uma outra realidade, mas sonhar com a transformação da realidade naquilo que de melhor e mais elevado a alma pode conceber, naquilo que a Natureza incutiu nela como potência, e que por isso mesmo não constitui contradição com a realidade.

A poesia, para os gênios, estimula pela metáfora e pela hipertrofia do real um desejo humano de superação. No topo deste desejo está a reunificação com o mundo e a humanidade. De forma mística, Goethe sentia que o mundo e o indivíduo consistem na mesma estrutura e logicidade. A união com o mundo, com o natural, é a cura de toda a doença, é a harmonia com todas as formas de vida que reintegra o homem na grande cadeia do ser. Tanto a doença física e mental quanto os males sociais resultam da desarmonia entre o indivíduo e o todo, e dos indivíduos entre si.

Esta educação consiste em saber que não possuímos nada do que não é nosso produto, que não criamos um mundo próprio sozinhos, mas em um acordo com aqueles que nos são mais próximos. Uma vez conquistada a educação, o homem concilia a vontade sonhadora de criar conforme o seu desejo, e a percepção de que a realidade é um movimento do Todo.

Esta educação, como tentamos demonstrar, engloba ciência, filosofia, arte e religião, pois trata-se de uma educação do gênero humano, uma elevação do homem ao estado em que ele pode compreender o mundo e seu destino, e também se autoconhecer enquanto particular e enquanto parte do Todo. A vida de Goethe sintetiza perfeitamente a espécie de crença dos gênios, investigar cada segmento da natureza e sintetizar todos eles num todo orgânico,

fugindo ao mecanicismo cartesiano e superando as dicotomias que dividiam o homem do século dezoito entre arte, *ou* filosofia, *ou* ciência *ou* religião.

As questões teológicas mais específicas e a reforma das ciências rumo a uma visão mais sistêmica, são apontamentos colaterais de um problema maior, de modo que a salvação do indivíduo, embora sua importância pessoal, tem também um valor que a transcende, direcionando a nossa visão para a vida cósmica, o desenvolvimento do organismo enquanto Um e Todo.

Esperamos que o leitor tenha podido unificar os nuances do pensamento enciclopédico de nosso autor, através da função capital do conceito de Deus-natureza, o qual tentamos apresentar como pilar mestre da visão de mundo de Goethe. Se este trabalho servir de chave de leitura possível e crível para a compreensão de obras isoladas do autor, ele já terá cumprido a função a que nos propusemos. Esta chave de leitura, acreditamos nós, revela em cada um de suas obras, sem exceção, um movimento vivo e significativo, direcionado pelos elementos dialéticos de polaridade e ascensão. Este processo é patente na ciência de Goethe, em seus poemas, no desenrolar de seus romances, na psicologia de seus personagens, na compreensão que ele tinha de sua própria pessoa e no curso de sua vida.

Mais importante que este trabalho de compreender a *Physis* através da investigação natural, da análise filosófica e da expressão poética, é reconhecer e desvendar que o fundamento desta Natureza é o objeto da religião. Este trabalho demonstra como o *Lógos* do Deus puramente espiritual se fez a *Physis* da Criação. Como esta Criação remete a Deus, que não pode mais ser considerado *absconditus*, mas que se revela em caráter e forma através de seu desdobramento criativo, sem com isso revelar o mais profundo de sua essência última, que permanece imperscrutável. Ou seja, pela obra revela-se o Autor, não apenas porque a obra traz a Sua marca, mas porque Ele a vivifica desde dentro, dando-lhe eterna impulsão, mas a intimidade deste Deus permanece pura infinitude, incognoscível.

Sobre esta ambivalência fundamentamos a hipótese de que a religião de Goethe consiste num panenteísmo, em que a natureza está cheia de Deus (permitindo-nos percebê-Lo), sem que com isso a natureza seja Deus. A dialética de Goethe não termina no conhecimento absoluto de Deus, mas no conhecimento da natureza (onde se inclui a alma humana) e este conhecimento, por sua vez, revela *algo* de Deus.

Vimos como a ciência e a ética de Goethe também acompanham esta lógica de coincidência dos opostos, reunificando e reintegrando na unidade da Natureza aquilo o que havia sido separado pela falta de compreensão do todo. Assim a epistemologia se liga à piedade, no primeiro capítulo, através da intuição da unidade; o imanente e o transcendente se

casam, no segundo capítulo, num conceito panenteísta da divindade; e o projeto consciente de vida se liga ao demoníaco para educar o homem para o amor, como demonstra a dialética da vontade no terceiro capítulo.

A visão de mundo goetheana é uma cosmovisão no sentido mais abrangente da palavra. Os infinitos particulares criam novelas pessoais no mundo, mas dependem e são responsáveis pela vida de infinitos outros nós da teia universal. Através dos fios da natureza estes nós vivem, os seres viventes contrastam e amadurecem uns aos outros, desde a poeira até as grandes potências invisíveis. Tudo em conjunto, tudo em co-dependência e unidade.

Os elementos centrais do pensamento de Goethe, os quais tomamos para exposição de uma espinha dorsal que unifica os diversos temas ao longo deste trabalho, resumem-se numa filosofia essencialmente religiosa. A mesma intuição, a mesma visão acompanha os místicos e os filósofos, os cientistas e os poetas, desenvolvendo-se historicamente rumo ao máximo de revelação, para melhores intuições da realidade.

Seu pensamento não é a consequência de uma mistura de idéias, mas uma síntese original das tendências da época. Assemelha-se a um fio condutor que unifica e interpreta as muitas tradições como vislumbres da verdade maior. Mas muito mais do que um processo histórico, a revelação é um fenômeno natural, sempre acessível àqueles que interrogam a Natureza com consciência de que ela não poderia velar a resposta para si mesma.

Die Weisheit ist nur in der Wahrheit.

BIBLIOGRAFIA:

BLOCH, Ernst. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

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.

DIENST, Karl. Zur Religion des jungen Goethe, *Journal für Religionskultur*. Frankfurt: Edmund Weber Institut, Nr. 30, 1999.

DILTHEY, Wilhelm. *Vida y Poesía*. Ciudad del Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1945.

DREHER, Luís H. As emanações do Grande Pagão: A religião na poesia de Goethe, *Numen*. Juiz de Fora: UFJF, V5, n1, 2002.

EBACH, Malte C. Anschauung and de Archetype: The Role of Goethe's Delicate Empiricism in Comparative Biology, *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.

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.

ELIADE, Mircea. *Encyclopedia of Religion*. New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995.

ESPINOSA, Baruch. Espinosa, Ética, *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. (4 volumes). São Paulo: Loyola, 2000.

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, Summer 2005. Vol. 8.1. Disponível em <http://www.janushead.org/8-1/index.cfm>.
Última visita em 10/01/2006.

GAIER, Ulrich. *Erläuterungen und Dokumente. Faust I*. Stuttgart: Reclam, 2001.

GLOCKNER, Hermann. *Die Europäische Philosophie: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, 1968.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Dichtung und Wahrheit*. Stuttgart: Reclam, 2002.

_____, Johann Wolfgang von. *Faust: Gesamtausgabe*. Leipzig: Insel, 1887.

_____, Johann Wolfgang von. *Fausto*. Tradução de Agostinho D'Ornellas. São Paulo: Martin Claret, 2002.

_____, Johann Wolfgang von. *Gedichte: Gesamtausgabe*. Leipzig: Insel, 1992.

_____, Johann Wolfgang von. *Maximen und Reflexionen*. Leipzig: Insel, 1976.

_____, Johann Wolfgang von. *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister*. São Paulo: Ensaio, 1996.

_____, Johann Wolfgang von. *Schriften zur Naturwissenschaft*. Stuttgart: Reclam, 2003.

HEINE, Heinrich. *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HIRSCH, Emanuel. *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*. Gutersloh: Bertelsmann, 1952.

HÜBNER, Kurt. *Eule – Rose – Kreuz. Goethes Religiosität zwischen Philosophie und Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991.

- LANGE, Erhard; Alexander DIETRICH. *Philosophen Lexikon* . Berlin : Dietz Verlag , 1982.
- LÜTGERT, Wilhelm D. *Die Religion des deutschen Idealismus und ihre Ende: Die religiöse Krisis des deutschen Idealismus*. Gütersloh: Bertelsmann, 1923.
- MEYER, Rudolf. *Goethe. Der Heide und der Christ*. Stuttgart: Urachhaus, 1999.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- ROBBINS, Brent. New Organs of Perception, *Janus Head, Goethe's Delicate Empiricism*. Summer 2005. Vol. 8.1. Disponível em <http://www.janushead.org/8-1/index.cfm>. Última visita em 02/01/2006.
- ROHDEN, Valério. A dupla analogia, de Kant e Goethe, com um experimento químico, *Plenária da Anpof 2004/2006*. Salvador, Quarteto. 2006.
- SHARPE, Lesley. (Ed.) *The Cambridge Companion to Goethe*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- SIMMS, Eva-Maria. Goethe, Husserl and the Crisis of European Sciences, *Janus Head, Goethe's Delicate Empiricism*. Summer 2005. Vol. 8.1. Disponível em <http://www.janushead.org/8-1/index.cfm>. Última visita em 23/12/2005.
- TIMM, Hermann. *Gott und die Freiheit : Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit, Bd. 1, Die Spinozarenaissance*. Frankfurt, Klostermann, 1974.