



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM**

MARCO ANTONIO ARAUJO CLIMACO

***AÇÃO E RENÚNCIA* NA DEMANDA GOETHIANA PELA
EXPERIÊNCIA DO 'PURAMENTE HUMANO'**

**CAMPINAS,
2016**

MARCO ANTONIO ARAUJO CLIMACO

**AÇÃO E RENÚNCIA NA DEMANDA GOETHIANA PELA
EXPERIÊNCIA DO 'PURAMENTE HUMANO'**

Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Doutor em Teoria e História Literária, na área de Teoria e Crítica Literária.

Orientador: Prof. Dr. Mario Luiz Frungillo

Este exemplar corresponde à versão final da Tese defendida pelo aluno Marco Antonio Araujo Climaco e orientada pelo Prof. Dr. Mario Luiz Frungillo.

**CAMPINAS,
2016**

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): CNPq, 142138/2012-6

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem
Crisllene Queiroz Custódio - CRB 8/8624

C613a Climaco, Marco Antonio Araujo, 1975-
Ação e renúncia na demanda goethiana pela experiência do 'puramente humano' / Marco Antonio Araujo Climaco. – Campinas, SP : [s.n.], 2016.

Orientador: Mario Luiz Frungillo.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Goethe, Johann Wolfgang von, 1749-1832 - Biografia. 2. Goethe, Johann Wolfgang von, 1749-1832. Fausto - Crítica e interpretação. 3. Autobiografia. 4. Cultura. 5. Ciência. 6. Vontade. 7. Arrependimento. I. Frungillo, Mario Luiz, 1960-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: *Action and renunciation* on the goethian demand for the 'purely human' experience

Palavras-chave em inglês:

Goethe, Johann Wolfgang von, 1749-1832 - Biography
Goethe, Johann Wolfgang von, 1749-1832. Faust - Criticism and interpretation
Autobiography
Culture
Science
Will
Repentance

Área de concentração: Teoria e Crítica Literária

Titulação: Doutor em Teoria e História Literária

Banca examinadora:

Mario Luiz Frungillo [Orientador]
Antônio Alcir Bernárdez Pécora
Henning Paul Heinrich Teschke
Wilma Patricia Marzari Dinardo Maas
Mauricio Mendonça Cardozo

Data de defesa: 26-08-2016

Programa de Pós-Graduação: Teoria e História Literária

BANCA EXAMINADORA:

Mário Luiz Frungillo

Antonio Alcir Bernárdez Pécora

Henning Paul Heinrich Teschke

Wilma Patricia Marzari Dinardo Maas

Mauricio Mendonça Cardozo

Eric Mitchell Sabinson

Marcos Aparecido Lopes

Marcus Vinicius Mazzari

IEL/UNICAMP
2016

Ata da defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no processo de vida acadêmica do aluno.

Agradecimentos

Ao professor Mário Frungillo, pela orientação dissimulada em prazenteiras conversas sobre livros, traduções... e Goethe;

ao professor Marcus Mazzari, cujo inestimável apoio e mediação viabilizaram minha estadia de pesquisa na Alemanha;

ao professor Jochen Golz, supervisor da estadia de pesquisa em Weimar, pelo atencioso interesse e solicitude;

aos professores Alcir Pecora, Henning Teschke, Mauricio Cardozo e Patricia Maas, por participarem do exame de qualificação e defesa da tese;

ao CNPq, pelo financiamento da pesquisa; ao DAAD, pela bolsa de pesquisa na Alemanha;

ao Julio Pastore, por um punhado de bons e avisados conselhos;

ao Pietro Bergamo, pelos socorros prestados em cima da hora;

ao Stefano Stival, pela cumplicidade;

à minha família; aos meus pais, Fernando Antônio e Adélia Clímaco, pelo respeito e confiança;

à Mariana, João e Francisco, sal dos meus dias.

Resumo

A presente pesquisa se propõe ler a trajetória biográfica de Goethe como aspiração soberana para sedimentar o valor e a dignidade da *espontaneidade* humana como expressão mais elevada da *cultura*, e não sua adversária ou sua vítima. A tensão entre o impulso de ruptura e desconstrução cultural, e o ethos afirmativo e construtivo do valor da mesma cultura, que perpassa e dá o tom a toda obra de Goethe, vai projetar-se aqui no plano de seu percurso biográfico, dando-se a ver neste percurso em momentos sucessivos e ‘discretos’ e pondo em evidência os ‘bastidores’ e os fundamentos individuais e vivenciais da síntese goethiana entre espontaneidade e cultura. O caráter fundamentalmente confiante e afirmativo desta síntese, na contramão do desencanto, má-consciência e ‘mal-estar’ da civilização contemporânea, pode então ser apreciado à luz do processo de consumpção ou impotência da vontade, que a pretensão goethiana de objetivação da personalidade deflagrou e precisou primeiro padecer e superar, para somente então restabelecer aquela confiança como atributo ao alcance do indivíduo contemporâneo, porque patrimônio indelével do ‘puramente humano’. Enquanto expressões exponenciais da referida síntese, o *Fausto* e os princípios científico-morfológicos de Goethe receberam atenção especial e tratamento privilegiado ao longo do trabalho, a par da investigação de episódios biográficos que a renunciaram e abriram caminho ao seu advento.

Palavras-chave: Goethe; autobiografia e ciências; indivíduo, natureza e cultura; arrependimento e vontade; *Fausto*.

Abstract

This research aims to read the biographical trajectory of Goethe as a sovereign aspiration to settle the value and dignity of human *spontaneity* as highest expression of *culture*, not its opponent nor its victim. The tension between the impulse for disruption and cultural deconstruction, and the affirmative and constructive ethos of the value of the same culture, which runs through and sets the tone for the entire work of Goethe, will be projected here on the plane of his biographical route, showing up on this route in successive and 'discrete' moments and highlighting the 'backstage' and individual and experiential foundations of Goethean synthesis of spontaneity and culture. The fundamentally confident and affirmative character of this synthesis, contrary to the disenchantment, bad conscience and 'unease' of contemporary civilization, can then be assessed in the light of the process consumption or impotence of the will, that the Goethean claim to the personality objectification has broken out and had to first endure and overcome, only then restoring that trust as an attribute within the reach of the contemporary individual, because it is an indelible heritage of the 'purely human'. As exponential expressions of that summary, *Faust* and the scientific-morphological principles of Goethe received special attention and privileged treatment throughout the work, along with research on biographical episodes that foreshadowed and paved the way to their advent.

Keywords: Goethe; autobiography and sciences; individual, nature and culture; regret and will; *Faust*.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I.....	22
Patrono da burguesia ou laçao da nobreza? Tirando dos seus gonzos as certezas do dia.	22
Glosando o Barão de Münchhausen: confiar à vontade a sua própria extinção.	35
Tragédia ao avesso: o oráculo cumula, depois exonera o herói de suas culpas.	51
De ‘indeciso, humano fado’ a ‘aspiração suprema do Eu’, sem solução de continuidade.	59
O ‘homem voltado à vida’ e o ‘homem particularmente dotado’ vem a ser contraparentes...	72
CAPÍTULO II.....	75
Mefisto abrevia as recidivas das ‘duas almas’ de Fausto.	75
O despontar da excepcionalidade: sinecura ou maldição?	82
A vantagem honrosa se locupleta da honra.	93
O mestre do cinismo e do disfarce levanta para Goethe o véu da experiência.	97
‘Pedagogia delirante’, experiência do sem-sentido e sentido da experiência.	109
CAPÍTULO III	114
Rendendo a guarda das impressões sensíveis e assaltos da imaginação.	114
O ‘estranho’ e o ‘bizarro’ disputam os favores da boa natureza.	122
Os fantasmas tem mais vida no jardim de Palermo.	127
Natureza <i>ou</i> indivíduo como ‘o outro de si mesmo’: breve paralelo entre Goethe e Rousseau.	131
Resolução sem deliberação, arrependimento sem remissão.	139
Assediar a totalidade desde o âmago da confusão.	143
Tirar partido da dúvida: a ciência goethiana e a intuição entregue à tutela dos ‘inimigos interiores’.	156

Aceitação da impotência da vontade (i), e ação reencontrada na renúncia.	164
A Verdade e o Erro provêm da mesma fonte.	167
A objetividade se reconhece no espelho de si mesma.	170
Cultivar o pressentimento, reverenciar o problema.	177
A natureza colhida no reflexo do espírito.....	184
A ação que limita o erro, limita a certeza e os ajusta às ‘condições necessárias da existência’.	187
CAPÍTULO IV	193
Felicidade reservada aos humanos.	193
Reflexão e temporalidade.	198
Liberdade fementida, liberdade <i>conquistada</i>	208
Instabilidade e vida.	211
Em demanda do mérito inato.	214
Inato e adquirido.	219
Aceitação da impotência (ii) e realização do impossível.	225
Não perseguir (ativamente) o alvo.	227
‘Arrecadar o presente’.	233
Reduzir o alheio (até não mais poder sê-lo).	237
CONCLUSÃO.....	239
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	248

INTRODUÇÃO

Feliz, acima de tudo, (...) aquele que, para se pôr em harmonia com o destino, não necessita rejeitar toda sua vida anterior!

(Wilhelm Meister, em seus *Anos de aprendizado*)

A leitura de Goethe parece ter hoje alcançado aquele perigoso ponto, em que ela segue suscitando problemas e controvérsias cada vez mais instigantes e surpreendentes em sua pertinência não raro visionária às interrogações seminais que assolam o ser humano contemporâneo, mas em contrapartida se distancia cada vez mais das possibilidades de simples fruição estética consignadas à sensibilidade cultivada, conquanto não previamente inteirada de pelo menos algumas das estâncias que compõem o universo em que se movia o poeta alemão.

A afirmação pode ter muito a dizer da perda e estiolamento de referências culturais tradicionais, tanto quanto, por certo, de sua sobrevivência apenas possível num contexto tornado para elas, em tantos sentidos, adverso. Mas há que notar aqui um curioso processo, onde aquilo que a passagem do tempo e as transformações culturais parecem *deflagrar* – a cisão entre o valor de uma obra e a sua possível fruição – elas alcançam ao mesmo tempo *esconder*, enquanto sentido fundamental e ponto de fuga desta mesma obra.

O imenso prestígio granjeado por Goethe ainda em vida e numa idade bastante precoce, se foi suficiente para garantir a sobrevivência de sua obra e de seu legado espiritual, nem por isso lhe assegurou uma popularidade (pelo menos em termos de público leitor) nem de longe comparável àquele prestígio. Mas à medida que a própria cisão entre o valor e o potencial de fruição de uma obra artístico-cultural parecia *personificar-se* na figura e na trajetória existencial do poeta, nesta mesma medida a solução avançada por sua obra para esta cisão se retraía e subtraía aos olhos de sua contemporaneidade, enquanto problema fundamental do ser humano que a sociedade burguesa escancarou e para o qual soube prodigalizar tantas denúncias e críticas, mas – como uma cabeça de Hidra – um número ainda maior de rebentos e monumentos.

Quando Thomas Mann elege Goethe como ‘representante da era burguesa’ (2004), o fundamento e a exatidão extremamente controvertidos dessa afirmação parecem poder salvar-se, em toda regra, nisso: que assim como a burguesia pôde emancipar pela

primeira vez o sentido do prazer, da diversão e da pura fruição da existência de considerações e pressupostos outros e de toda ordem – mormente moral e religiosa –, libertando-os também, para usufruto do indivíduo comum, das prerrogativas da nobreza de nascimento, que os podia ter na conta de mero corolário de sua existência e posição; assim também, Goethe soube conservar puro e intacto ao longo da vida o sentimento da dignidade irrenunciável do prazer, diversão e fruição da existência, para eles reservando o prêmio e o melhor quinhão e bocado das tremendas lutas existenciais e espirituais que teve de sustentar por toda a vida:

Muito se afanam os homens, / E se afadigam e padecem: / Ainda que também muitos gozos / Se granjeiam e muitos bens; / **Mas a dita mais perfeita / E a mais plena ganância / É não perder a alegria.** (Goethe 1950 I: 715, grifo meu).

Talvez não estivéssemos exagerando ao afirmar que compenetrar, com o referido sentimento da dignidade do prazer e fruição, àquilo que dota a existência e as aspirações humanas de seu mais alto valor e que consiste de seus maiores e mais preciosos bens, tenha sido o objetivo maior perseguido por Goethe e a ser subentendido naquelas lutas; prova-o um par de aforismos, que condensam muitos dos mais caros temas do repertório goethiano e se contam entre os mais herméticos das suas *Máximas e Reflexões*:

Toda a obra de arte, boa ou má, uma vez criada, pertence à Natureza. A Arte antiga pertence à Natureza e, sem dúvida, quando nos fala, à mais natural das Naturezas! E não é, todavia, esta nobre *Natureza* que devemos estudar, mas sim a Natureza comum.

Pois o *comum* é propriamente o que para *os senhores*¹ significa a “Natureza”. Criar a partir de si mesmo, pode bem querer dizer: *dar cabo daquilo que nos é agradável!* (Goethe 2001: 212-13).

A confluência inusitada e algo peremptória entre a ‘Natureza’, o ‘comum’ e o ‘agradável’ estabelece esta aliança entre o mais elevado – que em tal conta Goethe tinha, sem a menor sombra de dúvida, a natureza – e um sentimento ainda mais corriqueiro e comezinho que o prazer e a fruição, tal como parece ser o caso com este agradável; e desse modo justifica o deslocamento do objeto de interesse e ocupação da arte, de uma natureza ‘nobre’ para uma ‘comum’ – identificável, esta, com o ‘si mesmo’ daquele que dá cabo, ao criar, daquilo que lhe é agradável.

¹ O tradutor da versão portuguesa das *Máximas e Reflexões* esclarece em nota que Goethe pretende designar com este ‘senhores’ aos “grandes mestres da Arte de todos os tempos”.

Esta confluência, que Goethe faz constar aqui como apanágio dos artistas rematados (os ‘grandes mestres das Artes de todos os tempos’), reaparecerá noutra aforismo como distintivo do ‘homem multifacetado’; o que ali se encontrava completamente imbricado e compenetrado, podendo por isso colocar-se sob o signo da natureza, do comum e do agradável dos quais bastava aos ‘senhores’ ‘dar cabo’, aqui torna-se já objeto de uma disjunção entre o dever e o prazer, cujo efeito, porém, não resulta ser outro senão reforçar a *identidade valorativa* entre o ‘mais alto’ e o ‘menor’, para os quais tendem respectivamente o dever e o prazer:

O homem só é multifacetado quando se esforça, pelo mais alto porque o deve – por seriedade. E desce ao que é menor quando quer – por prazer. (ibidem: 211).

Prova-o ainda, de maneira mais cabal e eloquente que as outras, a circunstância de ter Goethe designado com o epíteto de ‘*gracejos muito sérios*’ aquelas questões as mais candentes que o mobilizaram por toda a vida, com as quais alinhavou e arrematou a peça única e, uma vez pronta, inconsútil, de profundidade quase insondável que é o seu *Fausto II* – e que mais pasto dão hoje às controvérsias intestinas que alimentam a fortuna crítica goethiana.

A própria recepção profundamente refratária dispensada ao *Fausto II* – a qual o bom aviso do velho Goethe advertiu e recomendou que conservasse lacrado o manuscrito da obra enquanto vivesse – se deve em grande medida a esta irreverência, à ‘ironia libérrima’ que Anatol Rosenfeld (1993: 260) atribui a Goethe e com as quais este foi capaz de revestir e modular mesmo os assuntos de extrema gravidade que presidem a economia dramática desta obra ‘incomensurável’.

Mas ao invés de reputá-la um capricho ou compulsão senis, há motivos bem melhores para se buscar as causas desta irreverência (se é que disto realmente se trate) – e com ela também daquele sentimento de prazer, diversão e fruição da existência que concentra aqui nossas atenções – numa camada mais profunda, naquela camada a mais profunda que Goethe gostava de chamar o *puramente humano*. E nisso não nos deveria absolutamente desconcertar o fato de que Goethe reclame este elemento ‘puramente humano’ para base de sua vida moral, reconhecendo-o ao mesmo tempo como ‘tema da tragédia antiga, principalmente no conflito com o poder e o dogma’. “*Nessa região havia, de certo, também o elemento ético como uma parte principal da natureza humana... É a bela natureza inata e que não foi criada...*” (apud Ludwig 1940: 409).

Que Goethe vá reconhecer no puramente humano uma instância não alheia e infensa ao prazer e fruição, senão que o lugar onde eles vão revelar-se em sua verdadeira magnificência e em sua mais elevada potência: eis aí o ponto em que se podem reunir e congraçar as representações, em tudo o mais diametralmente opostas, do ‘representante da era burguesa’ e do indivíduo que, mais que qualquer outro, sentiu-se um estranho e exilado em seu próprio tempo – como notou melhor que ninguém e não se cansou de insistir a nossa ‘patrícia’ Maria Filomena Molder²; eis aí também a dimensão trágica que deve forçosamente revestir a aspiração e demanda por esse puramente humano e pela ‘bela natureza inata’, tornados cada vez mais distantes e dissonantes do objeto da sensibilidade burguesa, embora partilhando com ele um fundamento comum (o do prazer, diversão e fruição) e estando para com ele numa relação de continuidade.

Eis aí, por fim, o sentido último da postura pedagógica de Goethe, alicerçada e resguardada neste fundamento comum e na perspectiva central e determinante da *formação*; e sem temer levar a coisa um pouco longe, eis aí ainda, nesta relação a um só tempo de máximo distanciamento e de máxima potencialização e possível consumação, o ponto em que a situação e as convicções existenciais de Goethe vão se encontrar e comungar com “*os dois grandes impulsos de toda a natureza: o conceito de polaridade (Polarität) e o conceito de crescimento gradual (Steigerung)* [ou ‘intensificação’, como soe ser traduzido em português]”. (Goethe 1997: 242).

A componente trágica do puramente humano deve ser antes de tudo buscada em tudo quanto concerne à recusa obstinada e à luta incansável que Goethe travou contra toda forma de saber instituído, de representações consagradas pelo uso e concepções dominantes e transformadas em moeda corrente e folha volante; em uma palavra, a quanto de impessoal o indivíduo dá guarida e consente que lhe usurpe a própria capacidade e autonomia de acercar-se dos objetos e representá-los à sua maneira, entrando com eles numa relação pessoal, significativa e direta.

Em sua variante animosa e venturosa, esta disposição de ânimo trágica será consagrada por Goethe, sob a rubrica da *personalidade*, como ‘a maior ventura dos filhos da terra’ – expressão que tanto intrigou Thomas Mann, e para a qual talvez não exista descrição mais apropriada do que aquela que a ‘Bela Alma’ d’*Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* nos dá, sob a forma de um desejo que atina com o objetivo de seu percurso de

² Cf. os ensaios correspondentes aos capítulos 5, 6, 7 e 8 da obra *As Nuvens e Vaso Sagrado (Kant e Goethe – Leituras)*; Lisboa: Relógio D’Água, 2014.

formação, ao mesmo tempo em que se dá conta das vicissitudes e dificuldades nele implicadas:

Quanto houvera desejado ver-me também totalmente livre de sistema; mas, quem alcança com rapidez a ventura de ser consciente de seu próprio eu, sem fórmulas estranhas, num puro encadeamento? (Goethe 2009: 374)

Este mesmo Thomas Mann, a quem devemos muitas das páginas mais esclarecedoras jamais escritas a respeito de Goethe, não se pode dizer que nos tenha prestado bom serviço, ao pretender fazer deste fenômeno a que Goethe deu o nome de personalidade o “efeito (...) de uma vitalidade especial, (...) mesclada particularmente de força e debilidade, cujo surgimento é um segredo de laboratório da natureza que trabalha na obscuridade” – devendo-se por isso buscar as causas deste ‘algo inacessível à linguagem’ e desta ‘irradiação’, não “no espiritual, senão no vital”. (2002: 224). Ao pretendê-lo, é quase como se nos tivesse tirado com uma das mãos o muito que nos deu com a outra.

Com efeito, o mais característico de Goethe é justamente que todo o colossal ceticismo que votou às formas consagradas e instituídas de saber convertidas em ‘sistema’ e em modelos de mediação impessoal com a natureza e seus seres, não chegou para demovê-lo da convicção da possibilidade de se alcançar um conhecimento tão objetivo quanto se possa desejar, mas ao mesmo tempo plenamente satisfatório e exequível às capacidades físicas e cognitivas humanas e às suas mais genuínas e indeclináveis aspirações de realização espiritual.

Esta ‘vitalidade especial mesclada particularmente de força e debilidade’ não pode constituir exceção ao horizonte abarcado por essa confiança cognitiva – como se ao subtrair o fenômeno da personalidade individual à esfera espiritual e mergulhá-lo na esfera do vital e da obscuridade da natureza, pensando desse modo conjurá-lo do sortilégio subjetivista, não se acabasse por reintroduzir pela porta dos fundos um sucedâneo para a relação sujeito x objeto, ao contrapor a personalidade, enquanto ‘segredo de laboratório da natureza que trabalha na obscuridade’, ao círculo de objetos e relações que ela mesma soube restaurar em sua perfeita clareza e conveniência ao ‘sentido humano comum’ (Goethe 1997: 150).

Sob o nome de ‘Morfologia’, Goethe cuidou de edificar uma forma de observação e conhecimento – mais ainda, um autêntico método científico³ – aptos a contornar, prevenir

³ Sobre este método, o leitor de língua portuguesa tem a seu alcance a síntese extraordinária dos fundamentos filosóficos e epistemológicos das concepções científicas de Goethe que, sob o singelo (e enganosamente despretensioso) título de “O pensamento morfológico de Goethe” (Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda,

ou mais provavelmente ressarcir-se dos inconvenientes e prejuízos do dualismo sujeito x objeto, mas não, como a passagem supracitada de Thomas Mann dá a entender, sonegando-os de si mesmo, senão que bem ao contrário se capacitando e compenetrando deles corretamente e tanto quanto seja possível e oportuno para esse fim; um método científico talhado para “*devolver ao espírito seu antigo direito de pôr-se frente a frente com a natureza*” (ibidem: 244) e “*fazer-nos dignos de participar espiritualmente de suas produções*” (ibidem: 187).

E ao enunciar a convicção fundamental sobre a qual repousa este método, foi categórico em instituir a validade de sua aplicação também à *exteriorização espiritual do homem* – passível, tanto quanto as manifestações físico-químicas mais elementares da natureza, de ‘significar-se a si próprio’:

Morfologia repousa sobre a convicção de que tudo o que é, tem também de significar a si próprio. Admitimos este princípio, desde os primeiros elementos físicos e químicos até à exteriorização espiritual do homem. (*apud* Molder 1995: 248).

A pretensão deste trabalho se acreditaria bem descrita, precisamente, como uma tentativa de exposição da ‘exteriorização espiritual’ de Goethe, em cujo desenvolvimento espiritual – assim pensava Schiller – não seria de admirar surpreender-se “*um certo e necessário caminho da natureza na pessoa*” (Goethe & Schiller, 1993b: 98), credenciando-se com isso a dar-se a conhecer como ‘tudo aquilo que é’ – vale dizer, a ser investigado e explicado como algo *que significa a si próprio*.

E o ‘segredo de laboratório da natureza que trabalha na obscuridade’ a que alude Thomas Mann – aquela ‘vitalidade especial mesclada de força e debilidade’ – fornece para isso uma excelente caracterização do objeto que está a reclamar uma elucidação mais circunstanciada, fazendo destarte jus à observação de Schiller, para quem o caminho da natureza, tão certo e necessário quanto dela é lícito exigir-se, é todavia retraçado aqui no itinerário e na perspectiva *da pessoa*.

O ‘enigma da personalidade goethiana’ que pôde confundir Thomas Mann estaria radicado, portanto, justamente nisso: que é possível, sem defraudar ou profanar o segredo da natureza em cujo laboratório ele se teria forjado, reconstituir este enigma ‘no caminho da pessoa’, patenteando-o doravante como ‘mistério manifesto’ e redefinindo o âmbito da liberdade humana de modo a fazê-lo coincidir – ou quando menos fazê-lo compatível – com o da necessidade da natureza.

1995) nos legou Maria Filomena Molder, obra que deixaria pouco, ou sobremaneira muito, a fazer a quem ainda quisesse acrescentar algo ao assunto.

Para tanto, será preciso observar-se em que medida o princípio da morfologia – de que tudo o que é deve significar a si próprio –, antes de alcançar o status de fundamento de compreensão de tudo o que é, precisou primeiro figurar como anseio fundamental da vida de Goethe, de que maneira modelou sua trajetória biográfica e atuou nela, imprimindo ao seu *devir* um sentido reversível com o do *ser*: o ‘caminho da natureza na pessoa’, o ‘puramente humano’ ou a ‘bela natureza inata e não criada, que tem no elemento ético sua melhor parte’.

Não é nem um pouco de admirar, em vista disso, que o principal problema com que este trabalho tem de se haver, tenha que ver com o papel, o estatuto e as transformações por que teve de passar – ou por que é mister que passe – a *vontade* humana, a fim de encontrar e edificar para si uma modalidade de atividade compatível com as demandas e exigências impostas pelo ‘puramente humano’ e a ‘natureza inata’. Por conta disso, no curso de nossa argumentação acabou por revestir-se de uma importância e um valor heurístico centrais e decisivos, um episódio que Goethe narra no livro XII de sua Autobiografia, e que responsabiliza por tê-lo ‘mergulhado no estranho ambiente em que foi escrito e concebido o *Werther*’ (Goethe 1986: 410).

Na ‘antiga resolução’, à qual Goethe diz ter aí ‘voltado’ a fim de remediar a inanidade da busca que até então empreendera para ‘encontrar princípios para dirigir a composição artística’ (ibidem: 409), e pôr-se em pé de igualdade com oradores e poetas antigos, por cujo exemplo fora levado a reconhecer que ‘a natureza e a arte não eram postas em contato senão pela vida’ (ibidem); nesta resolução, dizíamos, pensamos poder encontrar a chave para este processo de metamorfose de uma vontade que procura interditar a si mesma e à sua própria atividade proposital em favor da comunhão com a natureza exterior, para uma outra vontade que vai restabelecer essa comunhão, sem já poder se valer e amparar numa resolução prévia, mas antes tendo para isso de arrostar a sua própria impotência e consumpção, desencadeadas por sua resolução entrementes fracassada.

Tal era o teor exato da resolução goethiana: “*observar a natureza interior e exterior e deixar que ela agisse por si imitando-a com amor*” (ibidem: 410), ou conforme a variante apresentada logo em seguida, agora desmembrando as naturezas interior e exterior para melhor dar conta de sua pretendida unidade e dos meios de produzi-la: “*deixar agir a minha natureza interior de acordo com as suas tendências particulares, e (...) deixar que a natureza exterior agisse sobre mim segundo as suas qualidades*” (ibidem).

Tomando por hipótese de trabalho o papel central desempenhado por esta resolução (e por seu posterior fracasso, registrado por Goethe poucas linhas adiante) como centro irradiador das grandes transformações morais e anímicas que explicam a paulatina

‘conversão’ do poeta precursor do romantismo em poeta-cientista preconizador do classicismo, grande parte da tarefa a que se propõe esta tese resulta num trabalho analítico que persegue os desdobramentos desta resolução e seu fracasso como consequências necessárias rigorosamente implicadas no feitio e configuração peculiares que Goethe emprestou à sua resolução.

O próprio Goethe tomara esta resolução com o fito de neutralizar sua vontade proposital e fazê-la partícipe da necessidade da natureza; apenas não imaginava que essa tentativa de objetivação da vontade pudesse em dado momento escapar ao propósito deliberado dessa mesma vontade e ao escopo de sua resolução, graças à ocorrência inesperada do que ele iria chamar ‘inclinações disfarçadas’.

O processo que então tem lugar, as consequências desta frustração da resolução, são passíveis de descrever-se por um procedimento dedutivo, condizente com uma vontade arrancada à tutela de sua autonomia e à chancela de seus propósitos e arrastada pela corrente da causalidade necessária a que ela pretendia antes abandonar-se de moto próprio e a seu talante. Podem neste aspecto ser seguidos, destarte, como a um processo objetivo e impessoal, e nesta medida independente do fato de ter ocorrido com Goethe ou com qualquer outro.

Mas ao mesmo tempo não podem prescindir, para a sua justa e correta compreensão, de que se leve em conta as motivações e circunstâncias peculiares em que a resolução fora tomada, o estado de venturosa e completa harmonia com a natureza a que ela deu ensejo e que precedeu à sua ‘aniquilação’, e quanto mais estabeleça um estreito liame e uma relação de dependência recíproca entre aquele processo de transformação da vontade objetivo e impessoal, e o círculo das convicções e aspirações intensamente pessoais de Goethe, mormente aquela que fizemos constar como anseio fundamental de sua vida, e ao qual competia justamente selar o acordo definitivo entre o pessoal e o impessoal, o subjetivo e o objetivo, a natureza e a cultura, o individual e o universal – qual seja, o elemento *puramente humano*.

Dito de outro modo, o itinerário desta pesquisa pode ser descrito como uma investigação biográfica que persegue um, por assim dizer, sentido oculto desta biografia, o qual todavia termina por se revelar e patentear como o seu sentido rigorosamente imanente, vale dizer, como um sentido que se confunde e identifica perfeitamente com o transcurso dessa biografia em sua pura facticidade; essa convicção, de que o ‘sentido’ de uma totalidade – seja ela da ordem daquilo que designamos uma biografia, seja de um fenômeno da natureza – se traduz e expressa na sequência completa de suas manifestações, impregna de maneira

idêntica as concepções científicas e morais de Goethe, com variações mínimas consistentes unicamente às mudanças de contexto e registro requeridos por seus respectivos domínios:

Expressar a essência de algo é propriamente um empreendimento inútil. Percebemos efeitos, e uma história completa destes bem poderia abranger a essência daquele. Em vão nos esforçamos por descrever o caráter de uma pessoa, mas basta reunir suas ações e feitos para que uma imagem de seu caráter nos seja revelada. (Prefácio à *Doutrina das Cores*, 1993c: 35).

A história do homem é seu caráter. (Therese a Wilhelm Meister, n' *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, 2009: 425).

A dificuldade consiste aqui em que esta coincidência ou identificação absoluta entre o sentido de totalidade da vida e os seus episódios ‘discretos’ não pode naturalmente, para a biografia humana individual, ser experimentada como algo nalgum sentido ‘atual’; o que equivale a dizer que a descrição do sentido unitário de uma biografia deve poder contemplar ao mesmo tempo – como ocorrências não excludentes entre si no curso do tempo – a necessidade incontornável do extravio e do erro para a ocorrência particular, e a possibilidade da coerência indefectível para a totalidade, ambas se afirmando em conjunto sem negarem-se individualmente.

Como se encarregará de mostrar a exposição a seguir, a consecução desta ‘proeza’ está ligada fundamentalmente, na vida de Goethe, a uma reconsideração profunda do sentido e valor do *arrependimento* para a economia da vida humana, menos a sua simples recusa do que a sua resignificação, e menos ainda o seu aligeiramento que a sua assunção mais consequente e – para empregar uma expressão de que Goethe se valia com certa predileção – ‘viril’.

Tratar-se-á então de mostrar como esta resignificação do *arrependimento* vai operar-se através do binômio, convocado por isso para figurar no título deste trabalho, da *ação e renúncia*, e mais exatamente de um desenvolvimento peculiar do percurso biográfico de Goethe que viria possibilitar a conciliação e reunião de ambos *num único e mesmo ato*, destarte abrindo caminho àquele acordo que pouco antes fizemos constar como condição para o advento do ‘puramente humano’. E por outro lado, esta resignificação do *arrependimento* lança suas raízes na vivência que resultou para Goethe do malogro daquela sua resolução de juventude, e que designamos há pouco nos termos de uma ‘consumpção da vontade’.

É, naturalmente, apenas por ocasião da solução com que Goethe chegará a atinar para a impotência e consumpção de sua vontade, para o desacordo entre a dinâmica impessoal e as aspirações pessoais de uma tal vontade, que este acordo será finalmente selado, e o elemento puramente humano enfim poderá, nem tanto superar, quanto *intensificar* a sua

conformação intrinsecamente trágica até fazê-la dissolver-se ou consagrar-se na disposição *polar*, venturosa, da personalidade celebrada como ‘maior ventura dos filhos da terra’, alcançando destarte aquela disposição de ânimo que Nietzsche decantou com a fórmula entre todas a mais exata e certa do ‘*fatalismo ditoso e confiante*’ (1955: 1025).

Quando chegar o momento de apresentar esta solução, o principal desafio com que este trabalho terá de se haver será de mostrar como, embora valendo como desenlace para o problema epistemológico por excelência de toda ciência – e muito especialmente da conduta científica preconizada por Goethe (o da relação entre sujeito e objeto) – esta solução não poderia se dar para Goethe num plano meramente intelectual e estritamente teórico, ou em todo caso num plano em que se pudesse prescindir da ação.

Bem ao contrário, é na ação mesma que estaria radicada e se deveria buscar a resposta para o conflito entre indivíduo e natureza, também no tocante à sua dimensão cognitiva e epistemológica; donde o conceito de ação em sua modalidade e dicção goethianos dever poder explicar-se de forma a satisfazer também as enormes e inauditas questões colocadas pela reorientação capital que Goethe pretende imprimir aos fundamentos e procedimentos consagrados pelas ciências naturais.

Embora não consistindo, como já afirmamos alhures, no objeto principal deste trabalho, o fato de que as ciências (e a reboque dela as formas de saber instituídas e de representação calcificadas) souberam eludir com tanta eficácia o sentimento de desengano e desolação do ser humano com os horizontes descortinados pelo curso da civilização, dissimulando ou sonhando esse sentimento com o ouropel das tremendas conquistas tecnológicas e da sensação de segurança e soberania perante a natureza que vem no seu encaço; à custa disso, é nesta reabilitação de uma atividade científica que coloca o homem outra vez face a face com a natureza, restituindo-lhe as plenas atribuições de suas faculdades sensíveis e cognitivas ‘comuns’ para uma modalidade de conhecimento proporcionada às mais arcanas exigências de satisfação recíprocas e complementares do indivíduo e da natureza; é nisto, enfim, mais que em qualquer outro domínio, que será possível reconhecer o zelo e esforço de manutenção daquele imperativo do prazer, diversão e fruição da existência, que Goethe procurou estender e assegurar a todas as esferas da atividade humana, e arrebatado sobretudo àquela entre elas (a prática científica) que faz avançar sua marcha triunfal sobre os destroços da mais inata e comezinha confiança do ser humano no valor e dignidade dos seus desígnios e de seu destino.

Estas exigências recíprocas e complementares do indivíduo e da natureza, de cujo desengano seria lícito esperar auferir o prazer e a fruição mesmo do exercício da mais

elementar experiência sensível, Goethe as reputa já acumpliciadas e indissolúvelmente ligadas ‘no mais íntimo da natureza humana’; não por acaso, é no desempenho simultâneo e reciprocamente condicionado destas exigências – cifradas nos processos de ‘*tornar-se produtivo*’ e de ‘*experimentar ou gozar qualquer coisa*’ – que o poeta crê poder-se reconhecer, ‘sem exagero’, *a natureza humana ela mesma*:

O homem não experimenta nada e não goza nada sem tornar-se ao mesmo tempo produtivo. É a propriedade mais íntima da natureza humana. Podemos mesmo afirmar sem exagero que é a natureza humana ela mesma. (1988, t. 6. 2: 1037).

Que esta comunhão indissolúvel entre ‘experimentar ou gozar qualquer coisa’ e ‘tornar-se produtivo’ – embora Goethe a julgue inerente a toda e qualquer coisa experimentada – não possa porém ser experimentada *ela própria* senão como apanágio da própria natureza humana e como penhor daquele que a tenha alguma vez conhecido, é algo para cuja elucidação talvez nos possamos servir com proveito das concepções daquele filósofo que entre todos Goethe mais estimou: Espinosa.

É nesta comunhão, com efeito, que Espinosa divisará, também ele, a ‘própria essência ou natureza do homem’: no “*desejo que se gera em nós enquanto agimos*” (2011: 171), o qual se segue de nossa própria virtude ou essência “*à medida que é concebida como determinada a fazer aquilo que se concebe adequadamente*” (ibidem: 196), e que Espinosa distingue do *padecimento*, que são as paixões a que o homem está submetido “*à medida que é determinado a agir porque tem ideias inadequadas (...) [e] faz algo que não pode ser percebido exclusivamente por meio de sua própria essência, isto é, que não se segue de sua própria virtude*” (ibidem).

Do ponto de vista metodológico, este trabalho procurou adotar um procedimento consequente com o princípio goethiano da Morfologia, de que tudo o que é deve também significar a si próprio, priorizando desse modo um confronto o mais direto possível com as obras e a biografia de Goethe, de preferência à discussão de temas e problemas já consagrados pela fortuna crítica e a bibliografia especializada, embora sem prescindir delas sempre que sua abordagem se mostrasse oportuna ao desenvolvimento e consecução do referido princípio.

A própria eleição de um episódio autobiográfico – aquele da ‘resolução’ e de seus desdobramentos – como fio-condutor de nossa argumentação, outra coisa não teve em mira senão suprir a exigência que Goethe institui no intuito de satisfazer sua convicção de que ‘toda obra humana deveria ser apreciada de um ponto de vista ético’: a de que “*o seu valor*

moral só poder ser ajuizado à luz do trânsito de toda uma vida (...)”. (2012: 29-30, grifo meu). A se dar crédito às nossas premissas, foi uma decorrência desta resolução e de seu fracasso que Goethe tenha chegado a intuir não apenas este imperativo, mas também *qual fosse* um tal ponto de vista ético – e com isso também o segredo da continuidade de uma biografia não obstante fraturada, ruínosa e resvaladiça, segredo pelo qual se está apto a repor o sentido da totalidade desta biografia, de resto inabarcável, na apreciação ética de cada obra humana singular.

Como dá a entender já a exortação de Wilhelm Meister que nos serviu de epígrafe a esta Introdução, apenas esta circunstância de uma totalidade da existência *salva* de sua ruína iminente ou sempre latente pode conferir algum sentido e respaldo ao alegado otimismo goethiano, o qual nem por isso deixaria de ser um otimismo ‘imaneente’, contanto que esta imanência possa (e deva) ser ratificada depois que o indivíduo já se viu de todo desassistido de suas virtudes e benesses, assim como a felicidade daquele ‘que se coloca em harmonia com seu destino’ depende acima de tudo, na opinião de Wilhelm Meister, de que ele possa ratificar o valor de sua vida pregressa – o que implica, é escusado dizê-lo, que este valor já se tenha anteriormente desbotado a seus olhos.

CAPÍTULO I

Qual é o meu consolo se, mesmo sendo inocente,
torno-me o culpado de tudo?

(Eduard ao amigo Otto, em *As afinidades eletivas*).

Que interessam a minha opinião e os meus ditos,
pois qualquer opinião não passa de uma dúvida?

(Goethe *apud* Ludwig).

Patrão da burguesia ou laçao da nobreza? Tirando dos seus gonços as certezas do dia.

Um trabalho acadêmico que tome por objeto de pesquisa a Johann Wolfgang von Goethe deve forçosamente carregar consigo o peso da pergunta pela possibilidade de ainda acrescentar algo de relevante à bibliografia do poeta alemão. Apenas pra se ter uma remota ideia, já no distante ano de 1894, Hermann Grimm se capacitava de um aumento anual do volume de produção bibliográfica de uma tal ordem que seria inútil ao pesquisador mais diligente pretender abarcar.

Mas ao mesmo tempo em que os fantasmas do esgotamento, da exaustão e repetição (de uma pesquisa ainda relevante) rondam a escrivania do pesquisador, a multiplicação quase ilimitada de bibliografia secundária assegura-lhe uma permanente renovação ou revisão de paradigma crítico-interpretativo e mantém acesa para o seu trabalho a chama do interesse e da curiosidade – malgrado muitas vezes ao preço de dotar a sua matéria de uma componente inflamável que a torna cada vez mais suscetível à faísca da controvérsia.

Qualquer um que tenha se afanado por formar para si mesmo uma ideia da importância e significado de um autor desta envergadura no contexto da nossa situação histórica e evolução cultural, não poderá ficar imune ao apelo de tomar parte neste aceso debate com que hoje, mais do nunca, se pretende pôr em causa e tirar a limpo os direitos que teria o autor a ocupar o posto e gozar da reputação com que a tradição, ainda que mediante ressalvas e jamais em consenso, o agraciou.

E de fato, poucos autores dentre aqueles contados entre os clássicos maiores da literatura ocidental tem sido objeto de um processo de revisionismo tal como o que enfrenta o nome de Goethe em nossos dias; que este processo pouco tenha contribuído para, ao menos em círculos culturais mais amplos, pôr em xeque o pertencimento do autor do *Fausto* àquele seleto grupo, é algo que se pode lançar na conta de uma certa impermeabilidade ou resiliência da tradição à impugnação de seus cânones, uma vez estabelecidos.

Mas há melhores motivos para tomar justamente esta circunstância como testemunho de que se trata aqui da redação de um capítulo decisivo na (re)elaboração da própria noção de tradição e dos valores nela implicados, sem contudo poder verificar-se que a revisão chegue para alterar substancialmente a fisionomia da tradição, nem tampouco que a tradição, em sua forma canônica, logre prevalecer sobre as investidas revisionistas e refundir-se numa versão mais compatível com suas demandas e pareceres.

O período histórico em que decorreu a vida de Goethe (contemporâneo que foi, na altura de sua plena maturidade individual e artística, da Revolução Francesa) foi o mesmo que assistiu à deterioração das condições em que até então a arte, enquanto fiel depositária e intérprete da ‘nobre necessidade humana’ de comunhão com a ‘grandeza indefinível’, ainda podia colher sua matéria junto às circunstâncias concretas, ainda que excepcionais, da existência e atuação humanas no mundo, e concomitantemente ao repertório de lendas e símbolos legados pela tradição, *sem que se já tivessem ambos irreversivelmente desavindo*⁴.

Mas se o elemento próprio em que se move e exercita o talento artístico – em especial o poético – ganha contornos cada vez mais incertos e problemáticos, também o fundamento até aí relativamente estável do juízo e do gosto, que preside à continuidade e à existência mesma de uma tradição, perde a sua base de sustentação e priva o poeta, juntamente com a sua matéria, também da prerrogativa do justo reconhecimento de seus méritos.⁵

Desbaratara-se o solo comum em que, historicamente, o desbravador da excelência humana, o dispensador de valor e portador de suas insígnias, e o indivíduo à altura de reconhecê-los e louvá-los requeriam mutuamente seus dotes e dons e partilhavam e

⁴ Walter Benjamin atribuirá a um certo anacronismo de Goethe com respeito a essa dissolução dos laços entre *tradição* (resumida em outro passo por Benjamin sob a rubrica das ‘*normas patriarcais e cósmicas*’, em que se exprimiria ‘*em sua forma mais pura a ordem da sociedade em sentido goethiano*’ [2009: 169-170]) e *história* a suposta ‘*incapacidade de Goethe em captar a história política*’. (2009: 144, grifo meu).

Na dicção sublimada que dá o tom à sua Autobiografia, Goethe reporta-se a essa transformação decisiva operada na consciência humana no seu percurso evolutivo nos seguintes termos: “(...) *mas o certo é que só os vagos sentimentos, as aspirações imensas da juventude convém ao sublime, que, a fim de ser despertado em nós pelos objetos exteriores, deve apresentar-se sem forma ou sob uma forma indefinível e cercar-nos de uma grandeza que sejamos incapazes de atingir. Essa disposição de alma, todos os homens a sentem mais ou menos, assim como buscam satisfazer de diversas maneiras essa nobre necessidade. Do mesmo modo, porém, que o sublime é facilmente produzido pelo crepúsculo e pela noite, onde as formas se confundem, é, pelo contrário, dissipado pelo dia, que tudo distingue e separa, e deve também desaparecer à medida que avançar a civilização, se não tiver sorte de refugiar-se no belo e entrar com ele numa íntima união que a ambos torne imortais e indestrutíveis.* (1986: 181, grifo meu).

⁵ É exatamente este embotamento da capacidade de se ajuizar com propriedade o mérito ou a sua ausência aquilo que fundamenta a concepção de *barbárie*, que Goethe toma emprestado a Niebuhr: “*Niebuhr teve razão*”, disse Goethe, “*quando disse que se aproximava a era dos bárbaros. Já está presente; estamos dentro dela, pois que é a barbárie senão a impossibilidade de reconhecer o que é excelente?*”. (apud Eckermann s.d.: 300).

permutavam suas recompensas⁶ – fundados uns e outros num tal presumível grau de objetividade que um Ovídio não se vexava de reclamar, em nome do mesmo Augusto que o tinha condenado ao exílio, o direito que incumbia a ele, e a ninguém mais, exaltar-lhe a glória e os méritos:

Como profeta vos exorto: dai lugar ao que traz cousas sagradas! Não é por mim, porém para uma grande divindade que vo-lo peço, e não creiais que, por ter eu merecido ou sofrido a ira do príncipe, ele não queira ser homenageado por mim (2009: 5).

A estratégia delineada por Goethe em face deste estado de coisas – tal como é possível depreender da resposta que Wilhelm Meister dá a seus companheiros de trupe teatral diante das queixas destes contra a fria acolhida e a parcimônia com que o círculo da nobreza protestara o reconhecimento devido aos seus supostos méritos⁷ – é de molde a erguer uma dupla fortificação contra os dissabores e extravios a que predispõe a situação equívoca do poeta no mundo em transformação que serve de palco à narrativa: do lado do poeta, subtrair à capacidade de apreciação do ‘mundo’ e retirar a eficácia de seu juízo sobre um talento ao qual importa doravante ‘amar por si mesmo’; do lado do mundo, arrazoando-o de tal maneira que o

⁶ Em sua obra *Cristianismo e Cultura Clássica – Um estudo das ideias e da ação, de Augusto a Agostinho* – Charles Norris Cochrane analisa o papel proeminente que Virgílio, com sua compreensão e difusão do significado do reinado de Augusto, desempenhou para as ‘aspirações da Antiguidade’ e os ‘ideais da nação clássica’, assinalando para o poeta “*uma posição entre os arquitetos do Império pouco menos importante do que a dos próprios Césares*” (2012: 57). A análise de Norris Cochrane constitui a mais significativa ilustração desta relação de cumplicidade interdependente entre o poder político e o gênio poético, cujo caráter emblemático vale a pena citar em algumas de suas passagens principais: “*Pois, ao mesmo tempo em que revelava a substância da esperança de Augusto, Virgílio também revelava sua base essencial, relacionando-a ao vasto pano de fundo da história humana e dando-lhe, de fato, um cenário cósmico. (...) Pois, por meio da atração magnética exercida por suas obras, ele [Virgílio] imprimiu indelevelmente na posteridade seu senso da missão da Roma Eterna. Projetando assim na consciência da humanidade sua visão da nação, ele forneceu uma base para a solidariedade imperial ao longo de sucessivas gerações; uma pedra de toque de pensamento e ação que conservou sua potência até pelo menos o desabamento da grandiosa experiência antonina. Ao fazê-lo, ele não apenas forneceu uma sanção ética para o sistema, mas deu expressão final ao espírito do paganismo clássico, a religião da cultura que viria a ser confrontada pela cultura da religião, (...)*” (2012: 56-58).

Para as noções que o próprio Goethe entreteve a esse respeito, consulte-se sobretudo a reconstrução alegórica que faz da relação entre o poeta e o soberano, representados nas figuras do *Macebo-Guia* e de *Pluto*, respectivamente, na cena *Sala vasta com aposentos contíguos*, no 1º Ato do *Fausto II* (2011: vv. 5.494 a 5.708), e também toda a Terceira Cena do *Torquato Tasso* (1999a), em que Goethe dramatiza o momento da entrega, já por muito tempo esperada e protelada, da obra dedicada por Torquato Tasso a Afonso II, e o coroamento (improvisado) de Tasso, com o qual este não consente senão depois de muita relutância e hesitação.

⁷ Como é sabido, o percurso de formação da personalidade e dicção poéticas de Goethe também teve que se haver com a frieza e a acolhida desfavorável por parte de eruditos e ‘mestres de ofício’; cf. “*Vom Genie zum Dichter- Wissenschaftler*”, onde se pode ler por exemplo: “*Nas cartas à irmã, o desapontado [aspirante a poeta] ousa falar abertamente de si e do pouco reconhecimento dispensado em Leipzig ao seu valor poético. Ainda no outono de 1766 ele confessa ter aprendido em Leipzig que, se quisesse fazer jus a algum reconhecimento, ainda que pequeno, teria ainda muito o que realizar*”. (“*In den Briefen an die Schwester wagt es der Enttäuschte, über sich und seine in Leipzig kaum anerkannte poetische Geltung offen zu sprechen. Noch im Herbst 1766 gesteht er, in Leipzig gelernt zu haben, dass man viel leisten müsse, um auch nur ein wenig Geltung beanspruchen zu dürfen*”). (Sauder 1992: 86).

verdadeiro talento artístico constitua para ele numa ameaça, devendo por isso ser exercido ‘em segredo’, ‘à maneira de um mistério perigoso’⁸.

Num como noutro caso, cortando o ensejo à possibilidade mesma de se chegar a constituir a injustiça e a incompreensão, e fazendo-o derivar para a premissa de uma heterogeneidade constitutiva, fundada nas próprias naturezas inconciliáveis do ‘homem do mundo’ e do poeta (premissa esta que assinala, por essa altura da vida de Goethe, que já ia então a meio, um certo equilíbrio entre altivez de poeta e indulgente compreensão do ‘homem do mundo’):

(...) penso que se dá com a arte o mesmo que se dá com o amor. Como pode o homem do mundo conservar, em meio à vida dispersa que leva, o fervor em que deve viver um artista, se pensa produzir algo perfeito, e que não há de ser alheio nem sequer àquele que pretenda mostrar um interesse tal pela obra, assim como o deseja e espera o artista? Creiam-me, meus amigos, ocorre com os talentos o mesmo que com a virtude: **deve-se amá-los por si mesmos ou renunciar inteiramente a eles**. E, no entanto, só haveremos de reconhecer e recompensar tanto um como outro quando, **à maneira de um mistério perigoso, pudermos exercê-lo em segredo**. (Goethe 2009: 214-15, grifo meu).

Uma tal premissa, não haveria ela de representar uma total ruptura entre a arte e a realidade (a ‘vida concreta’, o ‘mundo’ ou como quer que se queira chamar o âmbito eletivo de atuação do ‘homem do mundo’) – sacrificando de um só golpe também a este amálgama de arte e vida a que justamente se dá o nome de *tradição*?

Mas o que justamente chama a atenção no caso de Goethe é que ele não apenas tenha encontrado para a sobrevivência da tradição uma forma compatível com as novas configurações materiais e espirituais da vida que paulatinamente se impunham, quanto –

⁸ Apreciações similares e complementares sobre as precauções e vicissitudes implicadas nesta pretensão de ‘objetivação do juízo’ à revelia das preferências pessoais e unanimidades coletivas podem ser encontradas nestas duas sentenças, extraídas uma das *Conversações com Goethe* e outra *Xênias Mansas*: “A capacidade de compreender o que é elevado”, disse Goethe, “é muito rara, e é portanto conveniente na vida corrente guardar para si próprio estas coisas, e só revelar o que possa trazer-nos algumas vantagens sobre os outros”. (s.d.: 293). ““Como assim, sujeito velhaco, / à vontade em qualquer roda”? / É que o talento eu não nego, / inda que não aja à minha moda”. (“Wie doch, betrügerischer Wicht, / Verträgst Du dich mit Allen?” / Ich leugne die Talente nicht, / Wenn sie mir auch mißfallen”). (2014b: 15).

Num belo ensaio dedicado ao discurso que T. S. Eliot faz em homenagem de Goethe, Maria Filomena Molder aproxima essa capacidade de reconhecer (e porventura apreciar) aqueles com quem não nos sentimos afins, com a *sabedoria*, objeto, esta, do elogio de Eliot a Goethe: “*Esse cuidado e esse escrúpulo [com o emprego da palavra ‘sabedoria’, que Eliot preconiza] são já os condimentos de um processo de desenvolvimento espiritual que é descrito como um encaminhar-se para o ponto em que se procura estudar os autores de que não conseguimos gostar. Não se trata de um procedimento para fruir de um autor de que não se consegue gostar, trata-se antes de um esforço para compreender a obra e para compreender a nossa relação com ela: a alegria com a obra deriva da compreensão.*” (Molder 2014: 96).

obrigado como se sentia por tais configurações a colocar a arte sob o signo do anonimato e do perigo –, parece ter encontrado justamente nestas condições o ensejo apropriado para um aprofundamento e potencialização inauditos desta mesma tradição, destarte reduzida a seus princípios fundamentais e elevada às condições essenciais de eficácia que ainda permitiam sua vigência e asseguravam sua legitimação face aos imperativos da vida, tais como resultavam do advento e triunfo da burguesia.

Mais ainda: Goethe não teria podido realizar coisa semelhante, a menos que pudesse ao mesmo tempo e em contrapartida elevar as exigências e disposições essenciais do homem burguês, os traços distintivos de seu modo próprio de ser e estar no mundo, à forma mais acabada e ao pleno desenvolvimento requeridos pela arte; incompatíveis em aparência, é todavia somente pela *intensificação* e o tratamento consequente dado àqueles pressupostos da vida burguesa que mais pareceriam distanciá-la do repertório de valores associados à arte e referendados pela tradição, que uma tal vida pode reconciliar-se com os desígnios superiores da arte, superando seus limites e alcançando a plena realização de seus próprios desígnios.

Foi algo disso que Walter Benjamim, em outros aspectos tão crítico a Goethe justamente sobre este ponto, compreendeu tão bem e teve de conceder ao escritor que, em todo caso, tanto admirou:

Mas, a despeito da literatura incalculável produzida pela filologia goethiana, a burguesia, para os seus objetivos, só pôde utilizar-se de maneira muito incompleta desse espírito poderoso, para não indagar até que ponto ela realmente conseguiu penetrar em suas intenções. Toda a sua produção está repleta de reservas contra essa classe. E se Goethe instituiu-lhe uma obra poética de alto valor, ele o fez de rosto virado. Ele também não teve nem de longe a influência que corresponde ao seu gênio, e até mesmo renunciou voluntariamente a alcançar essa possível influência. E ele procedeu assim para dar aos conteúdos que trazia em si a forma que resistiu até hoje à sua dissolução pela burguesia, porque essa forma pôde permanecer ineficaz, mas não pôde ser falseada nem banalizada. Essa intransigência do poeta em relação à mentalidade do burguês médio, e com isso uma nova faceta de sua produção, tornou-se atual com a reação ao naturalismo. (2009: 176).

E um pouco antes:

Com Voltaire, pela primeira vez se conheceu um literato capaz de garantir a si mesmo uma autoridade europeia e de representar perante os príncipes o prestígio da burguesia através de uma existência de peso tanto espiritual quanto material. Nisso, Goethe é o sucessor imediato de Voltaire. Tanto quanto a posição deste, a de Goethe deve ser entendida politicamente. Ainda que tenha recusado a Revolução Francesa, ele utilizou mais objetiva e mais

habilmente do que qualquer outro o crescente poder que a existência de literato passou a ter por meio dela. (2009: 151).⁹

Não é necessário ter lido todo o texto, em que a referida ‘posição política’ de Goethe é tratada por Benjamin com grandes reservas, para perceber a ambivalência que marca as relações mútuas entre Goethe e a burguesia; neste curto trecho, Benjamin foi capaz de condensar as principais tendências que, de parte a parte, caracterizam estas relações. Uma coisa porém salta aos olhos, a despeito da apreciação um tanto indecisa de Benjamin sobre as ‘questões de mérito’ implicadas no caso: a ‘obra poética de alto valor’ que Goethe instituiu para a burguesia, não poderia sê-lo senão ao preço de sua ‘ineficácia’, da renúncia à compreensão de suas intenções e à influência que poderia ter alcançado.

Mais até do que o fato, por si só surpreendente, de um autor poder instituir para uma dada classe uma obra de alto valor, contanto que à revelia de sua compreensão e apropriação, é digno de nota que o alto valor da obra em questão, fundado na renúncia e na ‘ineficácia voluntária’, possa ainda assim considerar-se representativo e emblemático para *esta* classe em especial – a burguesa –, a qual consagrou como sua prerrogativa e primazia precisamente a eficácia e de um modo geral o conjunto de valores ligados à ideia da ação prática e produtiva, da qual se possam extrair dividendos seguros e mensuráveis.

Nenhum leitor de Goethe ignora, sem embargo, que a sua renúncia a uma influência literária e uma atuação cultural mais ‘momentosas’ e afeitas ao espírito do tempo (leia-se dispostas a cerrar fileiras com as causas da burguesia) convergiu progressivamente para a sedimentação de um credo cujo primeiro artigo de fé fosse precisamente a *ação* – a atividade de índole prática capaz de produzir consequências efetivas na realidade, tal como a própria burguesia a teria podido subscrever – credo este que nem a mais alta velhice de Goethe viria embotar.

O mesmo Benjamin, em outra passagem do texto citado, ao avaliar o papel das investigações científicas e do conhecimento da natureza na vida de Goethe, conclui com a afirmação de que “o maior ganho do conhecimento da natureza definiu-se para ele na forma que ela dá a uma vida. **Essa concepção desdobrou-se num rigoroso pragmatismo:** “Somente o que é fecundo é verdadeiro””. (2009: 147, grifo meu). Sem talvez dar ele próprio pela coisa, Benjamin retomará muitas páginas adiante essa questão, aqui apenas tocada de passagem, da ‘forma de uma vida’, mas agora no intuito de abordar as suas implicações morais na

⁹ Cf. a esse respeito a seguinte passagem, extraída da biografia de Goethe escrita por Emil Ludwig: “Escreve [Goethe] a Carlota que, ao completar os trinta anos, ascendeu como em sonho ao mais alto grau de honra a que pode aspirar um burguês alemão.” (1940: 209).

constituição daquele que seria, no entender do filósofo, “*um dos mais importantes princípios de sua [de Goethe] vida*” (ibidem: 162). O mesmo princípio que, no âmbito do conhecimento, desdobrara-se lá num ‘rigoroso pragmatismo’, veremos aqui outra vez culminar em *renúncia*:

A atividade moral do poeta representa, em última análise, um antagonismo positivo ao princípio cristão do arrependimento: “Procura dar uma continuidade a todas as coisas de tua vida”. “O mais feliz dos homens é aquele que consegue unir o fim de sua vida ao início”. Havia nisso tudo o impulso de imitar, em sua vida, a imagem do mundo e trazê-la à tona – mundo ao qual se acomodara em sua juventude, ou seja, o mundo da insuficiência, dos compromissos e das contingências: da indecisão erótica e da hesitação política. Somente a partir desse fundamento, a “renúncia” goethiana adquire seu sentido verdadeiro, o sentido de sua terrível ambivalência: Goethe renunciou não somente ao prazer, mas também à grandeza, ao heroísmo. (2009: 162).

Já vimos como essa mesma renúncia, aqui votada à grandeza e heroísmo, serviu a Benjamin para alegar a edificação de uma ‘obra de alto valor poético’ que a burguesia não teria, contudo, compreendido nem aproveitado para seus próprios fins. Mais duas últimas citações deste valioso estudo nos darão a chave para alinhar as considerações que fizemos até aqui, para então extrair delas quaisquer conclusões que nos sirvam de diretrizes para os resultados que esperamos alcançar com este trabalho:

Nos *Sofrimentos de Werther* [sic], a burguesia da época encontrou sua patologia descrita de maneira a um só tempo incisiva e lisonjeira, como a burguesia atual encontra a sua na teoria freudiana. (...) No *Werther*, a burguesia encontra o semideus que se sacrifica por ela. Ela se sente redimida, sem estar liberta. (2009: 129-30).

Seria mais correto então afirmar que Goethe renunciou não tanto à grandeza e heroísmo¹⁰, quanto a esta patologia e este sacrifício; a leitura reducionista e enviesada de Benjamin, sempre pronto a tudo enxergar através das lentes da luta de classes, é a causa de que a renúncia goethiana deva ser vista aqui como uma consequência dos comprometimentos

¹⁰ A não ser, talvez, naquele sentido que lhe atribuíra Jacques Maritain, para quem o heroísmo se encontra em diametral oposição a *humanismo* – sendo nisso corroborado, no que respeita a Goethe, pelo veredito de um Ernst Curtius, para quem “*A Antiguidade tardia torna-se seu [de Goethe] lugar de escolha. (...) A noite “clássica” de Valpurgis é uma abreviatura de toda a Antiguidade, na qual os campos de batalha de Pidna e Farsalos são tão fortemente acentuados quanto o período arcaico dos heróis. Seu ornamento mitológico-filosófico foi preponderantemente tomado de autores da Antiguidade tardia; (...) Não apenas um recorte “clássico” – não, a Antiguidade é mencionada em todas suas fases e metamorfoses; sem paideia ou furor paedagogicus*”. (2011.2: 174). A descrição que faz Goethe das estelas funerárias de Verona, na *Viagem à Itália*, vai ao encontro dessa opinião de Curtius, ao observar que tais pedras são “de um período posterior [*da época decadente*, conforme uma outra tradução], *mas afiguram-se simples, naturais e dotadas de um apelo universal*”. (1999c: 50-51, grifo meu).

acarretados por suas escolhas de vida¹¹. Antes de fazer tais escolhas e selar tais compromissos, tanto as convicções fundamentais radicadas em sua inata vocação poética quanto os rumos que tomava a sua situação existencial concreta já o punham em guarda e em alerta contra o crescente sentimento moral de liberdade que grassara então particularmente entre os poetas, e de outro lado contra a fatídica impotência de que era acometido o jovem advogado perante o cenário que se pintava à sua atuação pública na Suprema Corte Imperial de Wetzlar.

Quanto ao primeiro (o sentimento de liberdade), Goethe faz remontar seu surgimento na Alemanha a uma espécie de mal-entendido ou descompasso cronológico, diretamente produzido pelos piedosos sentimentos poéticos de Klopstock que, ao dedicar ao Imperador José II uma obra sobre o passado heroico dos germanos, excitou nos jovens um ardor e uma comichão guerreira e nacionalista que, em tempos de paz, “não encontrava nenhum objeto em que se exercer”¹² (1986: 406).

Amplificando este diagnóstico para uma radiografia daquelas disposições que os tempos de paz, agora genericamente tratados, predispõem à fermentação, o procedimento analítico de Goethe compraz-se aqui em produzir sucessivas variações de uma única premissa: os sentimentos de liberdade e justiça nascem de um descontentamento que provém de seu próprio contentamento, ou seja, são estimulados quando já se acham atendidos num grau razoável e menos motivo teriam para se fazerem reclamar. O contraste entre esta maneira de hipostasiar os tempos de paz e de artificialmente isolá-los de sua necessária alternância com os tempos de guerra, e a posição contrária de Goethe é evidentemente o que serve de moldura e pano de fundo a estas considerações, embora ele o deixe subentendido.

Sob a rubrica da *oposição moral*, a atividade desse modo engendrada deflagra a escalada da consciência do cidadão comum enquanto juiz moralmente autorizado e fiscal rapace da autoridade constituída, a despeito e a contrapelo das possibilidades reais de intervenção reservadas por uma ‘Alemanha fragmentada’ a uma opinião pública que em tal

¹¹ Seria sem dúvida esperar muito da parcialidade de Benjamin que cogitasse levar em consideração uma afirmação como aquela feita por Goethe pelo tempo da rememoração que empreendia com vistas à redação de seu *Poesia e Verdade*: “Nessa relação [com Lili Schönemann], o elemento demoníaco estava particularmente ativo, dando um outro rumo a toda a minha vida. Não exagero, afirmando que o meu aparecimento em Weimar e o fato de estar agora aqui, são uma consequência imediata dela” . (apud Ludwig 1940: 426-27, grifo meu).

¹² Faz essa passagem lembrar certa fala do Príncipe Hamlet, que em caminho de seu forçado exílio para a Inglaterra depara com ‘o exército vultoso e caro’ dos noruegueses marchando contra ‘uma área mínima de terra’ da Polônia – o que suscita o comentário de Hamlet: “Duas mil almas e mais vinte mil ducados / Não irão contender por esta ninharia! / Este é o abscesso de opulência e muita paz, / Que rebenta por dentro, e no exterior não mostra / Qual foi a causa do trespasse.” (Shakespeare 2005: 99, grifo meu).

contexto ‘não fazia bem nem mal a ninguém’, e a um público ‘sem poder executivo’ (1986: 406).

Seja secundando, seja na vanguarda de todo este movimento, Goethe atribui também aqui à poesia (em sentido lato) um papel proeminente na conformação deste ‘mundo semi-imaginário, semi-real’ – dado o seu afã de, à falta de inimigos exteriores a combater, ‘fantasiar tiranos’ (aos quais príncipes e seus servidores deveriam emprestar suas figuras), ‘escolher os seus celerados de preferência entre os ministros e os altos funcionários’, e a produzir obras cuja tendência geral nessa época é ‘destruir todas as sumidades, monárquicas ou aristocráticas’(ibidem: 405-406)¹³.

Importa porém saber que, antes mesmo de proceder a esta impiedosa devassa aos pressupostos históricos e morais do surgimento dos mais caros ídolos da cultura moderna nascida sob a égide da burguesia, Goethe não hesitara em aquinhoar a ‘necessidade de independência’, o ‘delicado’ sentimento da liberdade humana que ‘surge nas almas nobres sob a forma da justiça’, com a pecha da *doença* (ibidem: 405). Admitindo-se que esta apreciação corresponda, em alguma medida, às impressões do jovem que vivenciara tais disposições *in statu nascendi* (e não àquelas do ancião que se desdobram no tempo do relato), estas impressões constituiriam talvez o germe e a manifestação precursora daquele que viria a se consagrar como um dos mais importantes e controversos *topos* da lavra goethiana: a identificação entre Romantismo e doença.

Não seria isto bastante para explicar o porquê da burguesia ter-se sentido lisonjeada com a descrição que encontrara no *Werther* de sua patologia – de resto tratada de modo ‘incisivo’? A própria justaposição inusitada de Goethe ao se referir a esta patologia: “*e esse sentimento delicado, e mesmo doentio, surge nas almas nobres sob a forma de justiça*” (ibidem: 405) – atribuindo ‘delicado’, ‘doentio’ e ‘nobre’ a um mesmo referente –, confirmaria a caracterização de Benjamin a respeito da descrição de uma patologia ‘a um só tempo incisiva e lisonjeira’.

Mesmo Benjamin tendo podido afirmar do *Werther* que fosse (juntamente com *Götz von Berlichingen*) o mais vigoroso manifesto jamais oferecido ao *Sturm und Drang* (2009: 126), cujo autor então ‘representava a revolta burguesa’ (2009: 134) e que mais tarde, já afastado daquela ‘atmosfera inicial em que ele havia incendiado o mundo’ (2009: 155),

¹³ Essas considerações de Goethe em *Poesia e Verdade* encontram um perfeito correlato literário nesta passagem d’ *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*: “(...) o conhecido favorito do conde passou a se encarregar dos papéis de presidente e ministro, que em geral representavam malfeitores e no quinto ato recebiam seu castigo. Melina também se incumbia com prazer, na qualidade de gentil-homem de quarto ou camareiro, das grosserias que tradicionalmente lhes eram impostas pelos honrados alemães em várias de suas peças populares, (...)” (Goethe 2009: 161).

‘não conhecia a verdadeira extensão da dádiva positiva com que ele, por meio de sua pessoa, presenteara a Alemanha’ (ibidem), a patologia aí decantada não fora tal que o autor se encontrasse particularmente vitimado por ela, descarregando-a e esgotando-a no livro para em seguida então poder tranquilamente “*aquiescer às exigências de sua posição e, mais ainda, às exigências que lhe faziam a pessoa e o modo de vida do grão-duque*” (Benjamin 2009: 134). Nada, aliás, concorreria mais para infundir essa falsa impressão do que o arrebatamento sem precedentes da dicção empregada pela personagem protagonista – tanto quanto para desmerecê-lo enquanto atributo e recurso propriamente literários.

Parece mesmo, muito ao contrário, que não é senão o distanciamento crítico de Goethe em relação à direção tomada pela sensibilidade e os valores dominantes à época o que o habilitaria a senti-los naquilo que encerram de irresistível, que tem a seu favor o inexorável apelo das rupturas e das renovações de ciclos históricos, contra o qual seria inútil tentar resistir em se reconhecendo o princípio de sua legitimidade, e ao mesmo tempo impossível não resistir em se intuindo o princípio de sua iniquidade – ao passo que aos demais, divididos grosso modo entre partidários e resistentes, estaria vedado experimentar o *mórbido*, enquanto expressão própria desse estado de indefinição.

Dessa posição indefinida e ambivalente, vamos encontrar os antecedentes testemunhados já naquele relato que faz Goethe do surgimento, anterior à redação do *Werther*, das tendências catalisadoras da referida patologia, em que ele se contrapõe a si mesmo e a um certo grupo (que se limita a circunscrever cronologicamente como ‘os moços’), àquela escalada do sentimento de liberdade e justiça cada vez mais ávido a intervir nos assuntos da administração da justiça – não sem ao mesmo tempo admitir quanto esta sua permanência à margem da corrente geral do tempo lhes comprava a inocência ao preço da infecundidade:

Entre nós outros, os moços, não se observava nada de semelhante, que pudesse merecer censuras: dominava-nos uma ideia vizinha que, formada de poesia, de moralidade e de um nobre zelo, era inocente mas infecunda. (1986: 406).

Se no âmbito poético Goethe sentia-se como que resguardado da tendência patológica que tinha na própria poesia um de seus principais agentes de contágio – mas somente para ter de confessar a esterilidade a ser paga como tributo a uma tal imunidade –, já no âmbito reservado à sua atuação pública como advogado a impossibilidade prática de ‘agir e produzir efeito’ é que se lhe afigura endêmica e inexorável, ganhando ares de fatalidade e pesando como um profundo inibidor sobre o ânimo do jovem que ‘queria o bem e se

esforçava por formar o seu coração de acordo com ele’, e ‘caminhava em frente de coração alegre’ (1986: 409).

Do cruzamento destas duas fontes de insatisfação e indefinição, prática e artística, Goethe fará derivar ainda uma terceira – a especulação estética à procura de princípios que dirijam a composição artística –, à qual ele começa por buscar como saída e lenitivo para as duas primeiras, terminando por reconhecê-la como um equívoco que, já em sua origem, não passasse de uma consequência delas: “*E assim, como nenhum trabalho estético me saía bem no meio dessas distrações, perdi-me por diversas vezes em especulações estéticas: com efeito, quando se teoriza, é que falta ou foi detida a força criadora.*” (ibidem).

Não por acaso – posto estivesse radicada esta busca especulativa por princípios estéticos nessa dupla fonte: a impossibilidade prática de uma atuação pública produtiva e eficaz, e o repúdio, por iníquos em seus efeitos e espúrios em sua presunção, dos expedientes encontrados pela poesia para escapar a estes limites impostos pela realidade –, Goethe vai procurar remédio para a frustração desta busca no exemplo de homens insignes em cuja experiência e atuação prática na vida, em parte perdida em remotos tempos idos, se podia sem embargo reconhecer a inequívoca fonte de seu talento artístico.

Tal será neste momento a senha em que estará cifrada a solução para o impasse entre as pretensões poéticas e a indigência das condições sociais do seu desempenho: oradores e poetas ‘provectos’ que “*se tinham formado inteiramente na vida*”, de cujo talento jamais se poderia falar “*sem falar também de seu caráter pessoal*”, e por cujo exemplo é forçoso concluir que “*em toda parte a natureza e a arte não eram postas em contato senão pela vida*” (1986: 410).

A par dessa ‘condição positiva’, é importante notar como Goethe emprestará às *condições negativas* (destacadas abaixo em negrito) um peso idêntico na atribuição de um caráter exemplar à existência de tais poetas e oradores antigos¹⁴:

Com efeito, todos esses escritores [Goethe vinha de citar Aristóteles, Cícero, Quintiliano e Longino, a quem lera e consultara ‘em vão’] supunham uma experiência **que eu não possuía**. Introduziam-me num mundo infinitamente rico em obras de arte; expunham os méritos de poetas e oradores provectos, dos quais, na maioria das vezes, **nada nos resta senão os nomes**; e forneciam-me a prova evidente de que **é preciso** ter diante dos olhos uma multidão de objetos para poder julgá-los; de que **é preciso** ter produzido

¹⁴ Em passagem anterior de *Poesia e Verdade*, ainda quando residente de Leipzig, Goethe se referirá aos ‘antigos’ nestes termos: “*Havia algum tempo que me afastara da literatura alemã e, com ela, dos meus próprios ensaios poéticos; e, como costumava suceder nesses ciclos de estudos espontâneos, voltei aos meus queridos antigos, que, semelhantes a longínquas montanhas azuis, nítidas em suas massas e contornos, mas confusas em suas partes e nas relações entre elas, limitavam o horizonte das minhas aspirações intelectuais*” (1986: 260).

alguma coisa, e ter-se mesmo desviado por falsos caminhos, para aprender a conhecer os seus próprios talentos e os alheios. Meu conhecimento de todos esses tesouros da antiguidade **era unicamente** uma questão de escola e de biblioteca; **não era** uma coisa viva (...) (1986: 409-10, grifo meu).

Nisso que chamamos ‘condições negativas’ de tais exemplos – seja já por repousarem para lá do alcance de qualquer pretensão de se tornarem conhecidos, ou somente das pretensões de um jovem ainda imaturo para alcançá-los – Goethe encontra o ensejo para tomar para si a maior parte da responsabilidade pela incapacidade de uma atuação poética e prática fecundas e oportunas, até então creditada em grande medida à indigência das condições sociais e aos extravios das pretensões poéticas do tempo.

Retirada (ou ao menos restringida) a eficácia da limitação imposta pela indigência social, resta apenas a do indivíduo e sua imaturidade, restituindo-se em compensação a primazia de direitos e a eficácia ilimitada a quem dela não pode ser destituída – a *natureza*. Mas se agora, justamente por desse modo eludir a mediação da sociedade e colocar-se frente a frente com a natureza, o indivíduo deve, sim, renunciar a qualquer pretensão de atuação imediata, é possível em contrapartida que esta renúncia assuma contornos de uma sujeição voluntária e amorosa, em que a atuação que se teve de sacrificar, e a autonomia da vontade que ela supõe, cedam espaço a uma certa plenitude e apoteose da *ação*, sob o auspício e a fiança de uma originária identificação e ‘comunhão ontológica’ com a natureza.

Nem chega a estranhar, diante disso, que a fórmula prática em que essa renúncia se deixe engendrar, articular e enunciar seja aquela de uma *resolução*:

(...) em toda parte a natureza e a arte não eram postas em contato senão pela vida: e assim o resultado de todas as minhas reflexões e esforços foi voltar à minha antiga resolução de observar a natureza interior e exterior e deixar que ela agisse por si imitando-a com amor. (1986: 410).

Se foi preciso determo-nos um pouco sobre as circunstâncias que prepararam esta resolução, é porque ela nos parece emblemática sob uma série de aspectos; primeiramente, foi tomada antes da redação do *Werther* – sobre ela incidindo, mais precisamente, a responsabilidade por ter mergulhado o escritor “*no ambiente estranho em que foi concebido e escrito o Werther*”, conforme o refere Goethe no momento de seu relato autobiográfico em que se propõe ‘expor as causas morais’ do surgimento do livro.

Desta feita, é possível por seu intermédio desfazer este equívoco corrente, segundo o qual a renúncia goethiana seria fruto de uma premência por alcançar uma posição “*que lhe proporcionava pelo menos um apoio exterior à sua atuação e eficácia*”, em face de

sua hesitação quanto à tomada de uma ‘decisão radical’ (Benjamin 2009: 134). Sem ser de todo falsa, essa interpretação se torna tanto mais perniciosa por submeter o afã goetheano de ‘atuação e eficácia’ à conveniência das circunstâncias exteriores, erigidas desse modo em um mero *sucedâneo* para a sua hesitação política. Não apenas essa hesitação já anteriormente conduzira (embora num outro plano que não o da colocação profissional e atuação pública) a uma resolução, quanto a renúncia, que perfazia o seu conteúdo, consistia em fazer refluir e convergir atuação e eficácia para uma disposição estritamente interior.

Pois é justamente esta convergência absoluta entre natureza exterior e interior¹⁵, subtraindo a esta última qualquer vontade intencional e submetendo-a ao fluxo imperioso da pura atividade que assinala a natureza exterior, mediante a decisão de ‘deixá-la agir por si mesma imitando-a com amor’, o que confere o caráter de excepcionalidade que pensamos entrever nesta resolução.

Protótipo e prenúncio das futuras crenças de Goethe a respeito da ação de um destino superior na existência humana individual – o *demoníaco*, o *fatalismo ditoso e confiante* (como bem lhe imputou Nietzsche), bem como suas noções de *mônada* e de *enteléquia* – a presente resolução partilha com elas aquela confiança piedosa e inabalável na ação espontânea da própria natureza individual em consonância com os desígnios (apenas perscrutáveis, e não obstante tornados de futuro objeto de um pressentimento assídua e diligentemente revocado) de uma natureza de ordem superior, tal como vamos encontrar ainda nas últimas confissões epistolares do velhíssimo Goethe.

Também já aparece aqui aquela espécie de ‘recoo estratégico’ diante da insuficiência congênita do conhecimento em face das demandas mais abrangentes da existência, somente para recuperá-lo mais tarde sob a forma metamorfoseada de uma vivência imediata diretamente tributária da experiência – forma que será incorporada ao patrimônio permanente do credo goetheano em toda uma extensa gama de motivos que fazem variar a preeminência do prático sobre o teórico (se bem que não em prejuízo do conhecimento, mas antes em seu proveito), e que o próprio Goethe condensou na fórmula do ‘ceticismo ativo’.

¹⁵ Também se poderia dizer, pra efeito de maior exatidão, a *subsunção* da natureza interior na exterior.

Glosando o Barão de Münchhausen: confiar à vontade a sua própria extinção. Mas o que confere um caráter a nosso ver tão prenhe de consequências a esta particular resolução de Goethe é o insólito de pretender entronizar a submissão amorosa ao destino, ou pelo menos ainda por esta altura a submissão ao império da necessidade e da dinâmica involuntária da natureza em detrimento de qualquer vontade proposital, o primado da ‘experiência vivida’ sobre qualquer propósito refletido e deliberado¹⁶ – o insólito, dizíamos, de pretender confiar toda essa operação de neutralização da vontade precisamente... a uma *resolução* da vontade! É esse insólito que, em todo seu contumaz paradoxo – e a despeito da enorme seriedade de que Goethe revestiu a sua resolução – nos pareceu digno da peripécia do Barão de Münchhausen, o qual se safou de afundar num pântano (e tampouco este termo deixa de conter sugestivas alusões metafóricas à ‘vontade’, na acepção que ela receberá no desenrolar deste trabalho), puxando a si próprio pelos cabelos...

Sempre que se pretenda aludir à condição social e posição política excepcionais que teriam permitido a Goethe se eximir de uma postura combativa ou de oposição ao regime vigente (de uma ‘decisão radical’), seria de bom aviso jamais perder-se de vista que o jovem poeta já houvera se submetido, por sua própria conta e risco e sem beneficiar-se de qualquer apoio exterior ou ligação política, à radicalidade dessa resolução, a qual erige em princípio soberano e norma de vida justamente a atitude de *não opor resistência*¹⁷ a quanto se lhe imponha de exterior ou interior.

Ressoa aqui em surdina o veredicto que Goethe, embora nesse contexto não isento de alguma intenção crítica, emite a respeito da estratégia de Voltaire de ‘travar relações com os dominadores do mundo a fim de dominá-lo’: “*É raro que um homem se submeta a tão*

¹⁶ Entre tantas possíveis e disseminadas por toda a obra de Goethe, vejam-se estas passagens ilustrativas do referido primado, extraídas de *Hermann e Doroteia*: “Olha, minha mãe, eu decidi no mais íntimo do meu coração proceder à realização em seguida ao que ele me dita: que quem muito pensa as coisas nunca atina com o melhor” (1950 I: 1441). “Que o que não se pensa demasiado é o único que nos sai bem” (1950 I: 1443). “O momento só é quem decide da vida e do destino do homem; que no encalço de larga deliberação toda decisão é só obra do momento, e só o homem discreto acerta tirar a sorte” (1950 I: 1444). Neste mesmo diapasão pode ser compreendido o parecer da Afrodite de Eurípedes na tragédia *Hipólito*: “O meu plano fiz progredir desde há muito; necessito agora de pouco esforço.” (1997: 22)

¹⁷ Esta radicalidade também pode ser dimensionada à luz da oposição *clássico x romântico*, a qual ainda não se esboçara *formalmente* no espírito de Goethe, mas cujo prenúncio já se patenteia nitidamente no teor desta resolução de juventude, e não apenas no fato de que tenha tomado sua motivação ao exemplo de ‘poetas e oradores’ da Antiguidade; quanto ao caráter iniludível de *resistência* do Romantismo, veja-se a seguinte afirmação de Lucács: “*Trata-se do problema central da concepção do mundo e do estilo de todo o século XIX: definir a essência do romantismo. Não existe grande escritor que tenha podido se esquivar deste processo de clarificação; falo dos escritores que surgiram depois da revolução francesa. A clarificação já começa no período “weimariano” de Goethe e Schiller e alcança seu ápice na crítica de Heine ao romantismo. O seu processo foi obstaculizado categoricamente pela circunstância de que o romantismo não é de fato uma orientação puramente literária. Na concepção romântica do mundo exprime-se uma rebelião espontânea e profunda contra a rápida evolução do sistema de produção capitalista, naturalmente através de formas muito contraditórias.*” (1965: 118, grifo meu).

grande dependência para ser independente” (1986: 374) – muito embora o campo de ação e o objeto de aspiração de Goethe se pautassem por essa altura pelo ‘amor germânico da natureza e da verdade’, como ele vinha há pouco de mencionar.

A adesão a uma dada posição ou classe social, com todos os compromissos que ela supõe e implica, não é nem de longe algo de indiferente; mas é o intuito deste trabalho justamente lançar luz sobre a coerência profunda que liga a futura posição exterior e reputação do homem e do poeta – com a autoridade da sua sapiência e mestria, as prerrogativas e privilégios da sua colocação política e prestígio cultural, que tão indigestos e mesmo inconcebíveis viriam a se tornar aos olhos de grande número de contemporâneos e pósteros – a esta forma inaugural de sua ‘estratégia de sobrevivência’ (por enquanto de cunho mais existencial, em suas variantes ética, estética e epistemológica), este primeiro ensaio de solução do impasse entre aspiração e contentamento interior¹⁸, de um lado, e atuação e eficácia exterior de outro, que teriam fornecido o ensejo e o combustível (segundo o próprio Goethe) à ‘fase revolucionária’ dos tempos do *Werther*.

Por ora bastem as indicações que já fizemos de alguns aspectos essenciais desta coerência entre o teor da resolução de juventude e as convicções da maturidade e velhice de Goethe; quanto ao que virá diferenciá-las, não será difícil reconhecer tratar-se nem tanto do teor ou conteúdo desta resolução, quanto do fato mesmo de se pretender fazer a referida solução decorrer de uma resolução.

Não se tratava, com efeito, de promover a conciliação entre a ideia (intuição, pressentimento, ou seja lá como se queira chamar) da intervenção benévola de um destino superior – as tais ‘*normas patriarcais e cósmicas*’ de Benjamim –, e a atividade em todo caso autônoma e realizada pelo indivíduo no interesse de seu próprio aprimoramento e satisfação pessoal? Acaso poderia justo uma resolução da vontade servir de base e esteio a semelhante acatamento, submissão ou filiação, por muito ativas que sejam, a uma ‘vontade’ outra que não a própria?

Por outro lado, nada haveria em princípio de surpreendente ou contraditório no fato de que a ambicionada conciliação acontecesse *às custas* da resolução que a pretendia forjar, que se tornasse possível graças ao malogro desta resolução e a reboque dele – *contanto que seu conteúdo ou aspiração, seja lá como for e a despeito disso, pudessem ser*

¹⁸ Lembremo-nos de como o ‘Poeta’ do *Prólogo no Céu* ainda podia cifrar toda a beatitude dos ‘tempos santos em que ainda se formava’ (2004: 41-43, vv. 184-185) – quando ‘nada tinha e o bastante lhe era’ (ibidem: v. 223) – no ‘*anelo da verdade e o gosto da químera*’ (ibidem: v. 224).

conservados. Porquanto outra coisa não visava esta resolução que esta mesma aniquilação da vontade, embora tentada aqui com o emprego e o concurso dela própria.

Unicamente sob o pressuposto desta resolução, que somente chega a realizar seu propósito mediante seu próprio malogro, será possível também compreender-se como mais tarde poderá Goethe colocar sob o signo da *ação* a forma de conduta que melhor assenta às suas pretensões existenciais e melhor se presta aos seus cometimentos de toda sorte (incluindo os poéticos), sem que lhe fosse preciso renunciar àquele ‘imperativo originário’ da juventude de *não opor resistência*, ou ainda, sem precisar abandonar a crença na condução ou assistência de um destino superior. Não implicaria, com efeito, a noção de ação – mormente quando elevada ao posto de disposição anímica fundamental e sobranceira – também aquelas da tenacidade, da constância, da intrepidez, às quais tampouco é possível conceber sem o concurso da resistência?

Outro não é o sentido oculto no aforismo citado por Benjamin, e por nós aludido mais cedo, de que “*O mais feliz dos seres humanos é aquele que pode pôr em conjunção o fim da sua vida com o princípio*” (Goethe 2001: 47); os termos empregados por Goethe não deixam margem a dúvida, de que este ‘pôr em conjunção o fim com o princípio’ pressupõe uma ruptura, uma qualquer descontinuidade, cuja proeza de reconhecer subordinadas a uma unidade coerente, ao mesmo tempo em que se impõe ao espírito inadvertidamente e a revelia de um qualquer propósito deliberado – posto que a guisa de um *reconhecimento* – ao cabo de sua jornada pela vida, tampouco pode prescindir da persistência de um qualquer impulso voluntário e intencional, ao qual depois aquele reconhecimento se conforme e dê o seu aval.¹⁹

Bem seria de estranhar, aliás, que o galardão, não pouco eloquente, do ‘mais feliz dos homens’, incidisse sobre o indivíduo capaz de conservar ao longo da vida um mesmo princípio de ação ou objetivos, sem deles ter-se a qualquer momento extraviado e arredado e sem que tampouco lhe tenha sido necessário empenhar-se por salvá-los, reavê-los, ou simplesmente não condená-los ao olvido. Fosse esse o caso, e nem ao menos faria sentido em se falar de ‘conseguir unir’ algo que jamais deixou de estar unido.

Se a natureza de tais lacunas e rupturas que impediriam o homem de unir o fim de sua vida ao princípio corresponde ao ‘princípio cristão do arrependimento’, é algo que não pretendemos recusar a Benjamim; mas cumpre desde já observar como a leitura que

¹⁹ É bem o teor dos versos que o ‘Altíssimo’ dirige a Mefistófeles, como salvaguarda da futura salvação da alma de Fausto, cuja tutela ele acabara de franquear aos cuidados e artes de Mefisto: “*Pois bem, por tua conta o deixo! Subtrai essa alma à sua inata fonte, / E leva-a, se a atraíres pra teu eixo, / Contigo abaixo a tua ponte. / Mas, vem, depois, confuso confessar / Que o homem de bem, na aspiração que, obscuro, o anima, / Da trilha certa se acha sempre a par.*” (Goethe 2004, 55, vv. 323- 329, grifo meu).

empreendemos até aqui, de uma resolução que malogra apenas enquanto tal (enquanto resolução), para somente deste modo alcançar o conteúdo de seus desideratos, requer de outra parte uma reconsideração da noção aderente à ideia de arrependimento.

Uma vez que não seja mesmo possível pensar em arrependimento sem uma anterior resolução (ou algo que o valha), pode bem ser o caso de que, desvencilhando-se e emancipando-se de sua resolução, Goethe tenha podido também se ver livre do arrependimento; mas se é mesmo verdade que a resolução malograda vá culminar na realização de seus objetivos (como nossa tese se encarregará de demonstrar), então essa superação do arrependimento não poderia em absoluto ser atribuída a um tal *antagonismo positivo*; porquanto aqueles objetivos visavam precisamente desembaraçar-se e salvaguardar-se de um tal antagonismo – ou *resistência*, como a vimos chamando até aqui. Mais uma vez, Benjamim sucumbe aqui à confusão entre as formas que precisaram revestir um comportamento em vista das circunstâncias, mentalidades e suscetibilidades exteriores, e as suas motivações mais profundas, que deram ensejo e subjazem àquelas.

Tratar-se-á portanto, nas páginas que seguem, de perseguir e tentar reconstituir esta unidade fundamental, exteriormente fraturada e eivada de rupturas e dissonâncias, da biografia de Goethe – dissonâncias que encontram sua expressão privilegiada nesta guinada do jovem incendiário, patrono dos anseios de liberdade da burguesia e autor emblemático do *Sturm und Drang*, para o autor de têmpera clássica, assimilado aos círculos da nobreza e paulatinamente identificado a um espectro de valores conservadores e anacrônicos, alheios às principais demandas e clamores do seu tempo.

Em consonância com o plano tacitamente esboçado nas reflexões tecidas até este ponto, a reconstituição desta unidade se beneficiará sobretudo da compreensão das transformações observáveis no âmbito da *atividade* goethiana – tanto em sua dimensão prática quanto teórico-epistemológica – a qual pôde evoluir para uma concepção eminentemente pragmática, calcada em eficácia exterior e produtividade (nisto bem ao gosto da índole burguesa), sem por isso precisar sacrificar ou deixar de fazer jus àquele imperativo de *não opor resistência à natureza interior e exterior*, que cedo se impôs ao poeta como a fórmula de sua confiança íntima no poder inato de auto-formação da natureza individual, e de sua desconfiança para com um conhecimento que precisasse apelar a forças impossíveis de ser abarcadas por esta esfera do poder inato de formação – vale dizer, da *experiência vivida*.

Enquanto elemento constante ao longo de todo este percurso – ao passo que a própria atividade assumiu configurações diversas, cujas transformações respondem pelo caráter evolutivo suposto em qualquer processo de formação –, à referida ‘confiança íntima

no poder inato de auto-formação da natureza individual' será confiado um papel de relevo no desenvolvimento de nosso percurso analítico, para o qual elegemos, entre as várias formulações que Goethe lhe emprestou ao longo da vida, aquela designação que melhor atende à nossa orientação hermenêutica: a do *mérito inato*.

Como já observado a propósito da tal resolução tomada aos tempos do *Werther*, a entronização da pura espontaneidade da natureza inata, mediante o 'deixar agir a natureza interior e exterior' e a neutralização da vontade proposital que para tanto se requer, jamais deixou de ter para Goethe um caráter ativo, e mesmo de atividade *por excelência*. Mas uma vez que esta atividade, no curso da trajetória biográfica de Goethe, alargou o seu escopo até abarcar e finalmente consagrar-se naquela versão que ostenta, como suas credenciais éticas, a efetividade pragmática e eficácia exterior, será forçoso também nos interrogarmos pelo sentido preciso que a partir de toda esta conjuntura recai sobre o conceito de *renúncia*.

Pois está claro que a renúncia pode até ser pensada nos termos do abandono do ardor e das pretensões da juventude em favor do "*mundo da insuficiência, dos compromissos, da contingência: da indecisão erótica e hesitação política*" (Benjamin 2009: 162) em que Goethe viria ingressar; mas verdade é também que, a despeito disso tudo, ela coaduna muito mal com essa liturgia da atividade salutar e edificante, da atuação eficaz e estimulante que faz soar ainda na velhice o bordão do 'mais feliz dos homens'. Teremos de procurar em outro lugar a justa inserção da renúncia nos quadros da economia moral, estética e epistemológica de Goethe, se quisermos fazer jus ao real estatuto que o poeta lhe quis consagrar.

Munidos deste intuito, voltemos mais uma vez nossa atenção para a passagem em que Goethe nos descreve o que o teria levado a reabilitar sua 'antiga resolução', e daí avancemos para as consequências que esta resolução lhe fez experimentar:

A resolução que eu tomara de deixar agir a minha natureza interior de acordo com as suas tendências particulares, e de deixar que a natureza exterior agisse sobre mim segundo as suas qualidades, mergulhou-me no ambiente estranho em que foi concebido e escrito o *Werther*. Eu buscava libertar-me interiormente de toda influência estranha, observar o mundo exterior com amor e deixar que todos os seres agissem sobre mim, cada um a seu modo, desde o homem até as criaturas mais ínfimas que ainda nos são perceptíveis. Daí resultou um maravilhoso parentesco com cada objeto da natureza e um acordo íntimo, uma harmonia tão perfeita com o conjunto, que toda alteração, tivesse ela por objeto os lugares, as horas, as estações ou tudo que pudesse acontecer, me afetava profundamente. O olhar do pintor juntava-se ao olhar do poeta. A bela região campestre, animada pelo doce rio, aumentava o meu pendor pela solidão e favorecia as minhas meditações secretas, que se estendiam em todas as direções. Mas, depois que eu deixara o círculo familiar de Sesenheim, e a seguir minha roda de amigos de Francoforte e Darmstadt, ficara-me no coração um vazio que eu não podia

preencher. Encontrava-me, pois, num estado em que uma inclinação, contanto que se apresente um pouco disfarçada, pode colher-nos de improviso e aniquilar todas as nossas boas resoluções. (1986: 410).

Não há como negar que a sua resolução recompensou Goethe com prodigalidade, alçando-o a um patamar da experiência humana a que ninguém recusaria o status de um autêntico idílio terrestre, mormente em se tratando de um poeta; a perfeita e inalterável comunhão com a natureza, o parentesco com os seus objetos particulares e a harmonia com o seu conjunto, e tudo isso modulado pela ‘profunda impressão’ provocada por qualquer alteração: para o leitor menos avisado, esta página, se lida avulsa, poderia figurar como extrato das ambições de um poeta que as teve muitas e assiduamente, não como a descrição de um episódio isolado de sua juventude.

Mas a que preço? O texto não tarda a revelá-lo. Pois que esta integração perfeita com a natureza, esta plenitude intelectual e sensível que predisponha à solidão e à languidez próprias de um idílio, forçoso era que cobrasse um tributo demasiado pesado ao coração. Tratava-se, com efeito, da plenitude do conhecimento, da indiferenciação entre sujeito e objeto, mas obtida intempestivamente pela sujeição do sujeito, mediante a neutralização de sua vontade proposital por uma resolução.

Mas com um significativo porém: não uma neutralização que procedesse com violência à anulação do indivíduo, reduzindo-o à completa inoperância e nulidade (como parece ter-se tornado praxe nas ciências naturais, no tocante à interação e observação diretas da natureza), mas sim uma tal que fizesse retroagir sua atividade até fazê-la coincidir e culminar na pura receptividade da observação e imitação (e quem negará a ambas um qualquer quoefficinte ativo?), ademais preenchida de amor.

Assim é que, ao despontar e insinuar-se neste cenário de perfeita harmonia e equilíbrio extático entre interior e exterior, a *inclinação* – enquanto expressão de um sujeito que se subtrai a este equilíbrio e reclama para si mais justos direitos – não vai todavia encontrar vazio o lugar reservado ao sujeito neste peculiar arranjo entre indivíduo e natureza, senão que já ocupado por aquele discreto agente da ‘observação e imitação amorosas’.

É, portanto, na qualidade de um *terceiro*, como uma aparição desconhecida e inopinada que o sujeito a quem pertence esta inclinação vai assomar à consciência siderada e enlevada pela plenitude da harmonia recém arrebatada à natureza. Tratasse-se de um impulso diverso, já de antemão advertido e prevenido, de oposição e resistência ao fluxo ininterrupto da natureza interior e exterior, e nada mais seria preciso fazer que acionar a resolução já tomada e a postos para debelá-lo (vale dizer, para *deixá-lo agir*).

Mas eis que ele não se enquadra nem neste registro, nem naquele do sujeito reduzido à pura receptividade e agente da observação e imitação; não é puramente *reativo* como se esperaria neste caso do sujeito meramente particular, não é tampouco a pura atividade das naturezas interior e exterior amalgamadas. Restava-lhe ser algo de intermediário, nem subjetivo nem objetivo, talvez as duas coisas ao mesmo tempo – uma inclinação do sujeito, que a resolução já prevenira e se prontificara a abortar, mas *disfarçada de natureza*, colhendo por isso a resolução de improviso, desorientando-a e aniquilando seus nobres e pios propósitos.

Quando chegarmos a saber que Goethe reputou a *personalidade* ‘a maior ventura dos filhos da terra’²⁰, será difícil não precisar reprimir uma ponta de escândalo ao ver incidir a quintessência da ventura – para um homem a quem a vida se mostrou tão pródiga delas – neste atributo que em princípio não parece encerrar em si mesmo nenhum valor qualitativo, designando grosso modo nem mais nem menos que o conjunto das inclinações, quaisquer que sejam elas, de que um indivíduo seja dotado. Menor contudo há de ser a surpresa, ao nos lembrarmos de como justamente uma ‘inclinação’ chegou a figurar como um elemento estrangeiro e anômalo aos componentes desta outra ventura, que Goethe conheceu nos dias de juventude graças à sua resolução.

Pois se nada há mais intrínseco e inalienável a qualquer um que sua própria personalidade, quanto êxito, honra ou favores se possam auferir dela parece ainda não ser suficiente para erigi-la numa *ventura* – mercê do que justamente há nesta palavra que reverbera o concurso do fator extra-humano, irredutível à personalidade, da ‘sorte’ ou ‘fortuna’ na consecução de um destino bem sucedido. Foi este o fator que Goethe pôde surpreender em suas inclinações em consequência de sua resolução, embora por esta altura esse fator ainda não pudesse consagrar tais inclinações como ‘a maior ventura dos filhos da terra’, senão que bem ao contrário, como causa da aniquilação de suas boas resoluções.

Para compreender as metamorfoses por que precisou passar este núcleo mais íntimo e essencial da individualidade, para que de ‘inclinação algoz de boas resoluções’ pudesse chegar a consistir na ‘maior ventura dos filhos da terra’, importa portanto antes de

²⁰ “Povo, servos e senhores / proclamam, sem qualquer dúvida, / que a dita suprema / dos filhos da terra / é a personalidade.” (Goethe 1950 I: 1571).

De Dilthey também obtemos este precioso esclarecimento: “*Quem volte o olhar à sua própria vida verá nos sucessos mais importantes dela estímulos ou travas para o desenvolvimento de sua força, de sua alegria de viver, do valor de seu modo próprio e peculiar de ser; assim é, precisamente, como capta o significado que corresponde a cada um dos momentos da trajetória de sua vida. É a visão espontânea do curso de sua própria vida. Aqui radica a base da representação poética da vida. Ninguém a levou a cabo de um modo mais puro que Goethe, sem a menor ingerência de premissas metafísicas ou religiosas sobre os valores da vida. Para ele cada personalidade era a realização de um valor próprio através da conexão causal.*” (1952: 172).

mais nada atentar para este caráter de *disfarce* que Goethe atribui às suas inclinações em vista daquilo que havia assentado a sua resolução, para daí sacar as implicações pertinentes, à luz dos contornos assumidos por sua trajetória biográfica daí em diante.

Que mais poderia tolher em seus propósitos uma resolução que assentara para a vontade a máxima estritamente negativa de ‘não opor resistência à natureza interior e exterior’, senão o fato de algo de sua vontade ‘positiva’ se imiscuir e confundir com a natureza interior e como tal se lhe apresentar, sem que já lhe fosse possível distingui-las? E seria acaso de estranhar, se a um sujeito a que se tenha retirado todo princípio de atividade positiva e acostumado à dinâmica receptiva do mero observar e imitar, um impulso ativo semelhante a uma inclinação individual (conquanto involuntário), subtraindo-se insuspeitamente a esse até aí bem sucedido amálgama de natureza interior e exterior, lhe tivesse de aparecer como algo estranho e ‘heterônomo’, *disfarçado de natureza*?

À diferença de qualquer outra resolução, cujo descumprimento acusa, ato contínuo, a inobservância da vontade aos seus próprios decretos, no caso de Goethe a *dúvida* quanto a ter-se ou não observado a resolução é já suficiente para infringi-la – e não apenas isso, como é unicamente a dúvida aquilo que estaria habilitado a fazer-lo; mas por esse mesmo motivo, se o arrependimento por uma resolução positivamente violada dispara o dispositivo psicológico responsável por reabilitar a resolução e tentar reintroduzi-la em seus direitos mediante a *perseverança*, a dúvida que joga por terra a resolução goethiana não lhe resguarda qualquer chance de reabilitar-se, na medida em que sequer chega a ter a certeza se aquilo que a infringe corresponde de fato ao que ela proibira, não podendo por isso constituir um arrependimento, na estrita acepção da palavra.

Mas esta dúvida, como dissemos, é não obstante quanto basta para violar a resolução, e se ela não chega para conceder a salvaguarda de um arrependimento, não será mero acaso que Goethe tenha de considerar irremediavelmente *aniquilada* a sua resolução, e não apenas ameaçada ou abalada, entregando aparentemente muito barato a plenitude de sua dita e bem-aventurança ante o assédio de uma mera ‘inclinação disfarçada’.

Já aludimos em outra passagem ao equívoco de Walter Benjamin, ao pretender que a ‘atividade moral’ de Goethe representasse, ‘em última instância, um antagonismo positivo ao princípio cristão do arrependimento’. Agora é o momento de voltar a este ponto, a fim de evidenciar como este ‘antagonismo positivo’ não era, ao contrário do que Benjamin deixa supor, uma questão de princípio moral fundado em premissas ideológicas – tais quais costumam dar azo a ‘antagonismos positivos’.

Através da exegese cuidadosa deste episódio decisivo da biografia goethiana, as origens da atividade moral do poeta encontram seu verdadeiro fundamento: a substituição do mecanismo psicológico de auto-alimentação e renovação perpétua de resolução e arrependimento por uma dúvida, apta a arruinar a resolução goethiana mercê do feito singularíssimo desta, sem contudo poder secundá-la e socorrê-la de um arrependimento propriamente dito.

Nem se pode dizer que a troca lhe fosse vantajosa; pois que a dúvida aqui já não concerne mais à capacidade que o sujeito teria para perseverar na realização de um propósito por ele próprio deliberado, contra outras inclinações que parecem desacreditar esta capacidade; concerne, isto sim, à natureza mesma de uma inclinação que acomete a um sujeito decidido a *não as ter nenhuma* – e que desta feita não é mais capaz de decidir, não já se *quer* ou *pode* realizá-la, mas se esta inclinação lhe pertence ou não, se provém da vontade proposital que interditará, ou da natureza interior a que pretendia retirar todo e qualquer obstáculo e dar livre curso. Para dizer tudo: é da procedência ou da natureza da essência mesma da individualidade, nem mais nem menos, que se trata aqui: se *inata* ou se *adquirida*²¹.

Vê-se logo estarmos diante de um inusitado deslizamento do âmbito moral para o do conhecimento – da contaminação, melhor dizendo, de um problema de ordem ética por outro de procedência epistemológica ou gnosiológica, onde se trata de saber o que uma coisa é, mas onde ao mesmo tempo o que desse modo se dá a conhecer não é objeto de uma interrogação, mas sim de uma proibição cujo descumprimento arruína, de um só golpe, uma resolução impossível de ser redimida e a suprema ventura e bem-aventurança do conhecimento que esta resolução houvera entronizado.

Assim é que, no lugar de arrependimento, a resolução frustrada de Goethe tem de dar lugar a um estado incomparavelmente mais complexo e problemático, o qual, sem deixar de ser também arrependimento, o ultrapassa e intensifica justamente nisto que não lhe é possível derivar para uma nova resolução – donde poder-se designá-lo, com mais propriedade e acerto, *consumpção*.

Esta questão receberá um tratamento mais exaustivo e concludente no 3º capítulo desta Tese, para depois ter suas principais conclusões aplicadas à interpretação do *Fausto II*, no último capítulo. Mas uma comparação entre a vivência da dúvida que Goethe

²¹ O problema do *inato* x *adquirido* – que já ocupara um papel decisivo na filosofia e nas conjecturas de Jean Jacques Rousseau – foi também objeto de muita reflexão e inúmeras considerações da parte de Goethe. Consulte-se, a título de exemplo, os aforismos 470 e 837 das *Máximas e Reflexões* (2001: 110; 176). O tema ainda receberá uma atenção e um tratamento mais detidos em parte posterior deste trabalho.

experimentou pelo fracasso de sua resolução, e as concepções de Pascal sobre a ‘dupla natureza humana’ e a necessidade de remontá-la ao problema da Queda (do paraíso), pode vir aqui muito a propósito e ajudar a lançar luz ao estatuto peculiar da consumpção e à sua especificidade frente ao arrependimento.

Basearemos-nos na análise feita por Ernst Cassirer sobre o papel da posição pascaliana para os desenvolvimentos subsequentes que o problema do mal e do pecado original conheceu na Filosofia Iluminista, especialmente em Voltaire, no contexto dos debates a respeito da teodiceia. Cassirer observa que o problema do pecado original passa de Agostinho a Pascal, por intermédio de Jansênio, sem modificações substanciais em seu conteúdo; a diferença do tratamento que Pascal dá ao tema, que ‘o faz ser reconhecido como um pensador dos tempos’ (1997: 199) reside em seu modo de demonstração, rigorosamente afinado com os princípios racionalistas de Descartes, e em cujo domínio Pascal já se houvera distinguido em trabalhos anteriores – antes dedicados a problemas geométricos e à física experimental do que à metafísica – como um autêntico virtuose.

Não é preciso dizer que o tratamento estritamente lógico e científico que Pascal pretende dar ao problema da Queda e do pecado original há de deflagrar um acachapante paradoxo, o qual no entanto o filósofo reivindica como o meio mais condizente com o objeto a ser desvendado e mais adequado para se acercar ao paradoxo que o ser humano, em si mesmo, é. Pascal pretende evidenciar a indigência da razão humana, pondo a descoberto a sua impotência para dar conta justamente da ‘dupla natureza irreduzível’ que, onde quer que se apresente, o homem acusa:

Não um ser completo, em harmonia consigo mesmo, mas um ser dilacerado, dividido, vergado ao peso das contradições. (...) Desde o momento em que quer compreender a sua posição no mundo, o homem vê-se colocado entre o infinito e o nada, na presença de ambos, impotente para decidir se pertence a um ou ao outro. Erguido acima de todas as coisas, desce abaixo de cada uma delas; é o ser mais sublime e o mais rejeitado: tudo nele conjuga potência e impotência, grandeza e miséria. A sua consciência não se cansa de propor-lhe um fim que, em sua condição, ele jamais pode atingir: nessa vontade de se superar e nas perpétuas recaídas consome-se toda a sua existência. (Cassirer 1997: 200).

Em face de um tal objeto, a ‘hipótese’ da Queda, conquanto permaneça um mistério absoluto, revela-se mais eficaz que a pretensa unidade que os detratores da Queda estão obrigados a sustentar e demonstrar. Por meio desta hipótese, o pensador francês desafia os ‘critérios respeitantes à lógica formal’ (ibidem: 201), segundo os quais o desconhecido é explicado reduzindo-o ao conhecido: *“aqui, é o conhecido, o dado, a existência*

imediatamente vivenciada, que se explica mediante uma causa inteiramente desconhecida” (ibidem).

Mas o característico deste *tour de force* em direção ao desconhecido é que ele não deriva, para Pascal, de um limite de nosso entendimento, um limite contingente e subjetivo, senão que se fundamenta na constituição do próprio objeto, que ‘desafia toda a racionalidade’ e ‘contém em si uma antinomia absoluta’. Com efeito,

(...) todo o critério racional é, como tal, *imane*nte: o que significa que a forma racional da nossa compreensão das coisas consiste em concluir de uma essência determinada e constante, da “natureza” de uma coisa, as propriedades que necessariamente lhe pertencem. Nesse caso, porém, estamos lidando com uma natureza que de imediato se nega a si mesma; aqui, é a imanência que, a partir do instante em que tentamos apreendê-la pura e simplesmente, nega-se a si mesma e converte-se em transcendência. (ibidem: 201).

Embora Cassirer de alguma maneira endosse os postulados de Pascal a respeito da ‘dupla natureza humana’, encarecendo sobretudo o embaraço de Voltaire diante deste ‘sublime misantropo’ (o termo é de Voltaire), com cuja altura a filosofia iluminista tinha forçosamente de medir-se, se quisesse mesmo fazer prevalecer sua ‘explicação natural da existência e do mundo’; embora pareça já falar em seu próprio nome, ao referir-se à tal dupla natureza humana como algo ‘conhecido, dado, a existência imediatamente vivenciada’, é preciso não perder de vista que esta existência imediatamente vivenciada adquire este estatuto de ‘dupla natureza irreduzível’, no entanto, apenas na medida em que ela seja tomada como *objeto de conhecimento*.

Cassirer deixa escapar claros indícios disso, quando afirma que ‘o homem vê-se colocado diante do infinito e do nada, (...) impotente para decidir se pertence a um ou outro’, mas que tal experiência lhe acontece “*Desde o momento em que quer compreender a sua posição no mundo*” (ibidem: 200); e mais adiante, ao afirmar que ‘a imanência nega-se a si mesma e converte-se em transcendência’ “*a partir do instante em que tentamos apreendê-la pura e simplesmente*” (ibidem: 201).

Mas nem seria preciso deixar escapar tais indícios; com efeito, toda a exposição dos pressupostos e realizações de Pascal, com a autoridade que pôde granjear mesmo entre aqueles que mais motivos teriam para desaboná-lo, baseia-se justamente na postura de ‘homem de conhecimento’, cujos meandros Pascal conhece a fundo e que deliberadamente contrabandeia para o campo das disputas religiosas a respeito da ‘natureza humana’, logrando com isso desconcertar um adversário da têmpera de um Voltaire:

E é aí que Pascal espera o seu adversário, que aguarda o céptico e o descrente. Se estes rejeitam a solução da religião, se se recusam a admitir a doutrina do pecado original e da “dupla natureza” do homem, é a eles que cabe então fornecer uma explicação mais verossímil. No lugar do duplo devem colocar o simples, no lugar da discordância, o acordo. Mas essa pretensa unidade, justamente, e esse acordo logo entram em conflito radical com tudo o que a existência humana nos oferece. (ibidem: 200).

Seria o caso, portanto, de nos perguntarmos que aspecto a natureza humana haveria de apresentar, se não lhe fosse preciso confrontar-se com a sua ‘dupla natureza’, nem muito menos ‘fornecer para ela uma explicação mais verossímil’ do que a do pecado original e a queda; em uma palavra, se não estivesse já comprometida em compreendê-la e oferecer para ela qualquer explicação que fosse. Porquanto a explanação de Cassirer evidencia com toda clareza, ainda que involuntariamente, que é a nossa ‘forma racional de compreender as coisas’ que ‘subverte’, por assim dizer, a natureza humana, que a faz converter-se em transcendência, ao pretender submetê-la a seu critério imanente; como se a natureza – aquela que, na opinião de Heráclito, *ama esconder-se* – repudiasse e se esquivasse a esta tentativa de convertê-la em objeto.

Daí também ser lícito interrogar, como já esboçamos fazer mais atrás, se a ‘existência imediatamente vivenciada’ pode mesmo coadunar-se, em se tratando da natureza humana, com o ‘conhecido e o dado’, ou se apenas nesta condição de objeto do conhecimento ela se apresente como uma ‘dupla natureza irreduzível’, mas aí sem poder já arrogar-se mais ao status de uma existência imediatamente vivenciada.

É precisamente uma tal suspeita que leva Goethe a renunciar a um conhecimento que lhe sabia unicamente a ‘uma questão de escola e biblioteca, não era uma coisa viva’ (1986: 410), em favor de algo que lhe facultasse a experiência de uma autêntica ‘existência imediatamente vivenciada’, tal como lhe pareciam tê-la vivido os oradores e poetas antigos. Sua resolução outra coisa não é, senão a tentativa de subtrair-se ao ponto de vista do homem de conhecimento – responsável, como já se viu, pela ‘dupla natureza irreduzível humana’ – fazendo-o retroagir ao ponto de vista do mero observador e imitador, compatíveis com uma ‘natureza interior’ passível de subsumir-se no fluxo eterno e ininterrupto da natureza exterior.

Mas é também por ter chegado a experimentar esta unidade entre natureza interior e exterior e, por conseguinte, uma ‘existência imediatamente vivenciada’, que a perda deste estado sumamente ditoso pelo fracasso da resolução levará Goethe a experimentar a dupla natureza humana, agora não mais enquanto objeto do conhecimento, na condição de sujeito

racional que se debruça sobre o ‘sentido da existência’ e o vê escapar por entre os dedos; mas sob a forma de uma dúvida que é, ela própria, expressão da confusão que o indivíduo experimenta entre as naturezas de sujeito e objeto que ele houvera amalgamado em uma só, e da impossibilidade de reconhecer-se, quer naquele a quem competiria dirimir a dúvida, quer ‘naquilo’ que a suscita – a ‘natureza interior’ – mas como tal não poderia fazê-lo, de tal modo que para fazer jus a ela seria preciso fazer ouvidos moucos a esta dúvida.

É este o ponto exato que separa Pascal de Goethe, no que respeita especificamente ao paradoxo da natureza humana: para o primeiro, trata-se de *provar*, com os recursos da razão e com todo o rigor demonstrativo, cujo terreno ela vinha de desbravar na filosofia cartesiana, a ‘*impotência radical da razão*’,

incapaz por si mesma da menor certeza, que só pode chegar à verdade renunciando a ela própria e submetendo-se inteiramente, sem reservas, à fé. Mas, justamente, Pascal não pretende exigir ou pregar a necessidade dessa submissão: quer *prová-la*. (ibidem: 199),

ao passo que para Goethe não se tratava de provar coisa alguma, tampouco a impotência da razão (se é que de impotência mesmo se tratasse), mas de esquivar-se ou antecipar-se a ela, abrindo-lhe um campo de ação – e sobretudo de experiências – livre das contradições e vacilações próprias da dupla natureza humana e do arrependimento que inexoravelmente lhe secunda. E talvez por menos confiante no poder da razão, mesmo que fosse apenas para renunciar a si própria, Goethe achou por bem confiar a uma resolução da vontade a tarefa de impedir que a dupla natureza humana sequer se constituísse, ao invés de esperar da razão que se deixasse convencer de sua ‘irredutibilidade’ – é dizer, de sua própria impotência para remediá-la.

Mas é também por isso que, quando chegar a conhecê-la pelo fracasso de sua resolução, a dupla natureza humana não poderá ter para Goethe o significado de que ela se reveste em Pascal: o de ‘realidade’ da natureza humana, usurpada pela razão em nome e favor de uma unidade que esta apenas esposa para em seguida ter de confessar, humilhada, a sua impotência para fazer valer tal unidade no tocante à natureza humana. Já a unidade entre natureza interior e exterior que Goethe logrou instaurar com sua resolução nada tem que ver com uma unidade racional – um ‘critério de imanência de nosso modo de conhecer as coisas’ –, à qual a natureza desmascara e escancara a sua indigência, como a realidade pode fazer a alguém que pensou, de balde, poder usurpá-la e devassá-la de um ponto de vista que lhe é estranho e alheio.

Por isso quando a inclinação disfarçada deflagrar a dupla natureza no seio da unidade ditosa e extática que, àquele momento, Goethe *era*, não confrontará nenhuma unidade que lhe seja exterior e a queira submeter, à qual esta dupla natureza fosse anterior e ressurgisse para reclamar e impor os seus direitos de ‘realidade originária’ (pelo menos a se contar a partir da ‘Queda’); não é, portanto, uma natureza que ‘se nega a si mesma’ para desmentir, aturdir e humilhar àquele que, indébita ou inadvertidamente, se arrogou sacudir o seu jugo e pôr-se a cavaleiro dela.

Não podendo ser reportada a uma unidade que lhe houvesse produzido, ao pretender instituí-la em objeto de conhecimento, esta dupla natureza humana que se nega a si mesma terá de se impor a Goethe com o selo e o agulhão de uma verdadeira fatalidade, antes uma pura facticidade inafiançável que uma hipotética ‘realidade originária’ remissível pelo arrependimento; uma dupla natureza, enfim, talvez experimentada à maneira da própria *queda* (à semelhança daquela “*queda no indeciso, humano fado*” que Fausto experimentou ao se ver rejeitado pelo Gênio da Terra, em episódio que analisaremos adiante em conexão com esta conjuntura que agora nos ocupa).

Daí não lhe ser dado sofrer e carpir esta negação sob a forma do arrependimento, reservado àquele que possa ser responsabilizado, senão pela própria dualidade da natureza, por não tomar-lhe em sua devida conta e ‘usurpar-lhe os direitos’; mas daí também não poder usufruir das virtudes lenitivas e penitenciais deste mesmo arrependimento – oferecidas como tábua de salvação àquele que se deixe convencer de sua própria impotência –, ficando em contrapartida submetido ao império daquela consumpção da vontade, cuja dinâmica será examinada em detalhes em momento posterior deste trabalho.

Foi sem dúvida a intuição de algo semelhante que autorizou Arthur Liebert (citado por Anatol Rosenfeld em ensaio de que ainda voltaremos a nos ocupar adiante) a reputar Goethe como *a imagem concreta da palavra de Pascal – ‘L’homme surpasse l’homme infiniment’*:

Goethe sempre é totalmente dentro de si mesmo e simultaneamente se transcende e supera sem cessar. Goethe é a imagem concreta da palavra de Pascal: ‘L’homme surpasse l’homme infiniment’. (*apud* Rosenfeld 1993: 265).

De fato, é preciso buscar os fundamentos dessa possibilidade na experiência concreta e rigorosamente vivencial da dupla natureza humana, que Pascal atribuía, a título de hipótese, ao pecado original e à Queda enquanto mistérios indevassáveis, não obstante capazes de lançar luz e dar sentido ao enigma da existencia, de que o homem se capacita tão

logo a tome por objeto de conhecimento; e da qual Goethe pôde ter uma ‘experiência imediatamente vivida’, embora o sentido desta ‘transcendência que jamais arrebatava o homem para fora de si mesmo’ ainda deva esperar pelos desdobramentos que este trabalho reserva para a questão.

Toda a obra de Goethe nos dá sobejas amostras – algumas delas textuais – deste peculiar estado de ânimo caracterizado pelo sentimento difuso, conquanto implacável, de uma *culpa sem dolo*²², ou ainda de uma vontade abatida, prostrada e rendida, sem remissão possível, não ao peso de uma falta, mas sob o império da paixão ou do amor – vontade esta que pode contar como uma variante daquele estado de ânimo, pelo menos no que respeita à consumpção que os acomete a ambos.

Podemos, grosso modo, detectar e dividir em três manifestações principais na biografia e/ou na obra de Goethe o papel central desempenhado por esta peculiar qualidade anímica aqui representada pela vivência do que viemos de designar culpa sem dolo ou sujeição implacável e irremissível da vontade. Nem o momento preciso em que foram vivenciadas, nem a particular conformação que viriam revestir no repertório de imagens e representações empregadas pelo poeta pressupõem necessariamente as ocorrências e desdobramentos desencadeados por aquela resolução de juventude – em particular aquela *dúvida* a que nos referimos –, tais como os viemos de analisar.

Tiveram, sem embargo, estas ocorrências e desdobramentos o condão de elevar as múltiplas e dispersas expressões do referido estado de ânimo à condição de impasse existencial e problema-chave – numa palavra, de uma autêntica *aporia* – na solução do dilema da auto-determinação individual *versus* formação da personalidade em consonância com as suas espontâneas tendências inatas e com a fundamental vocação poética de submissão amorosa ao Fado. Tiveram, além disso, o mérito incalculável de condensar numa única experiência, vivida com toda a pujança dramática de uma *bem-aventurança fementida*, as dimensões ética, epistemológica e estética da problemática existencial humana – assim como a resolução já pretendida (e por algum tempo conseguira) eludir as fronteiras que delimitam tais modalidades da experiência humana e subsumi-las num estado de indiferenciação extática entre sujeito e objeto, vontade e natureza, magnificência e insignificância.

A primeira dentre as referidas manifestações – quer do ponto de vista cronológico, quer quanto ao seu grau relativo de generalidade – vem a ser a sujeição implacável da vontade

²² “Não estarei no mundo senão para gemer sob o peso de uma falta que não cometi?” (apud Ludwig 1940: 154). Cf. também o trecho d’*As afinidades eletivas* utilizado como epígrafe a este capítulo.

ao amor e seus caprichos. Goethe padeceu com uma intensidade febril e verdadeiramente invulgar a volúpia dos sentimentos da paixão em todos os seus matizes e cambiantes, e não seria exagero afirmar que a alternância de estados de alma e humor, a inconstância e a oscilação entre os arroubos e holocaustos da vontade, própria dos amantes, constituem um dos temas mais recorrentes e talvez a mais insistente das suas queixas e tribulações dos anos de juventude.

É um traço muito característico da biografia de Goethe que estes estados d'alma alternados e dúvidas excruciantes não tenham dado o tom apenas aos casos amorosos particulares, senão que toda a sua trajetória biográfica tenha sido pontuada e como que modelada por paixões avassaladoras que o predispuham à mais completa entrega e sujeição, mas que acabaram sendo seguidas da desistência torturada, por vezes presididas por uma renúncia ponderada, mas que tomaram as mais das vezes a via da fuga.

Às custas disso, se Goethe não foi em absoluto privado da sina própria dos amantes – tal como o Epimeteu de seu drama inacabado *Pandora* preconizará, há muito já passada a juventude do poeta: *Não se hão feito sossego nem repouso para os que amam* (1950, III: 812), pode-se dizer ao mesmo tempo que para ele jamais chegou a se cumprir cabalmente o destino que reserva e vaticina aos amantes aquele que foi o mais convicto expoente e defensor da submissão incondicional e voluntária que lhes seria devida, o poeta elegíaco romano Propércio – com quem não por acaso Goethe viria a ser comparado por um Schiller:

Mas quanto mais humilde e servil ao Amor, / Melhor tu fruirás – e por mais vezes. / Só pode ser feliz com uma amada apenas / Quem nunca traz no peito a liberdade. (2014: 55).

Na segunda das manifestações que nos propusemos esquadrihar, a sujeição ou impotência da vontade já não pressupõe a existência de um objeto amoroso nem a ele se deve, senão que à própria constituição do indivíduo, que a grandeza de seu caráter faz demoníaca (ou vice-versa), tingindo sua existência de uma ‘sombria intensidade’. Goethe reconhece num tal indivíduo ‘parcialmente culpado’ (*‘ein halbschuldiger Verbrecher’*) – ou segundo os preceitos que ‘fundamentam as máximas do grande mestre’ (Aristóteles) para a tragédia, um herói que ‘não deve ser apresentado nem como inteiramente culpado, nem inteiramente livre de culpa’ (2008: 25) – o protagonista da ‘catarse mais elevada’, tal como esta é suscitada em *Édipo em Colono*. Antes de passarmos à terceira das referidas manifestações, vale a pena nos determos um pouco mais no exemplar que Goethe tomou à tragédia grega para desenvolver suas próprias concepções a respeito de um tal indivíduo ‘apenas parcialmente culpado’.

Tragédia ao avesso: o oráculo cumula, depois exonera o herói de suas culpas. No tratamento por ele mesmo dispensado a uma personagem deste feito em sua *Ifigênia em Táuride*, Goethe exacerbará o papel desempenhado pela dúvida nas peripécias de seu herói, na medida em que concentra a ação do drama na execução, por Orestes, de um oráculo de Apolo (o rapto da imagem de sua irmã Diana do templo da ilha de Táuride), de cujo êxito faz depender a cura de Orestes da perseguição implacável das Eumênides, pela qual é acossado desde que assassinara a própria mãe. Mas a despeito do prognóstico favorável do oráculo, o dilaceramento interior do herói vai num crescendo ao compasso dos acontecimentos, e mesmo a aproximação do desfecho que poderia precipitar a sua cura, quanto mais iminente se lhe acena, não faz mais que recrudescer o sentimento da sua mais completa sujeição, desamparo e impotência ante o poder das Fúrias.

Já no relato que faz à irmã Ifigênia (por esta altura ainda insciente da identidade do irmão) do assassinato da mãe, Orestes faz seguir imediatamente ao surgimento das Fúrias – convocadas pelo espírito da mãe exalante do sangue derramado a borbulhar –, como se de seus verdugos se tratasse, a “*Dúvida e o Remorso, / companheiros de sempre*”, os quais “*em suas negras covas agitaram-se, / esgueirando-se logo dos mais fundos / escaninhos (...)*” (1964: 83, grifo meu).

Sem saber que do seu feito depende também a salvação da irmã, Orestes não é capaz de arrostar a possessão das Fúrias e crer no destino vaticinado pelo Oráculo, servindo unicamente de arrimo à sua motivação – e mesmo esse ainda débil – a salvação do amigo que o acompanha na tarefa, Pílates. Quanto a este, é para ele antes a nobreza de caráter do amigo, com a excessiva facilidade com que ela o predispõe a deixar-se arrebatado pela alegria e pela dor – mais até do que a lembrança do seu ato hediondo –, o que faz Orestes suscetível do assédio das Eumênides, levando-o a ‘tomar sobre si o papel das Fúrias’ e com isso aumentar a própria desgraça:

pois a alegria e a dor mui facilmente, / e também a lembrança do seu ato, / do peito se lhe apossam e o conturbam. / Tomado fica por febril delírio, / passando logo a dominar as Fúrias / sua alma nobre e bela (ibidem: 63).²³

No que concerne apenas a Orestes, o drama goethiano reduz e concentra praticamente toda a ação da peça não propriamente na resolução de um dilema moral ou

²³ Desta suscetibilidade da ‘alma nobre e bela’ (o ‘*favorito dos deuses*’, na versão apresentada em seguida) às impressões e vivências mais excepcionais e invulgares, tanto as mais sublimes quanto as mais hediondas, também nos dão conta os versos seguintes: “*Tudo os Deuses dão, os infinitos, / A quem amam, por inteiro: / Todos prazeres, infinitos, / Todos pesares, infinitos, por inteiro*” (“Tudo os Deuses dão...”, Goethe 1979: 87).

prático do herói, nem tampouco na execução de uma ação imperiosa e funesta augurada por um oráculo desconhecido de quem a perpetra, mas sim no descompasso entre o desígnio do oráculo favorável ao herói e o sentimento de impotência perante a sua desdita e a consumpção da vontade de Orestes – para as quais Goethe institui um contraponto na lucidez e astúcia da figura de Pílates, vistas de resto com certa reticência ativa por um Orestes capaz de prezar somente ‘valentia e retidão’. As instâncias de Pílates de nada lhe servem, e nem mesmo toda a admiração que este lhe devota e o conhecimento de seu crime o impedem de reputar tão somente *a dúvida e o remorso*, que multiplicam e amplificam suas culpas, os únicos obstáculos reais a se interpor à sua salvação.

Que Orestes chegue a ser apontado como o fator de seus próprios males, a contrapelo de um oráculo propício, é algo que – seja dito de passagem – coloca a concepção desta peça em diametral oposição ao sentido da tragédia antiga, conforme o próprio Goethe a chegaria a definir 26 anos mais tarde em seu ensaio *Shakespeare e o sem fim*:

A tragédia antiga diz respeito a um dever inevitável, que é apenas aguçado e acelerado por meio de um querer agindo em sentido contrário. Aqui é onde se assenta tudo que há de terrível no oráculo (...). (2008: 47).

Enquanto aqui um querer contrário ao desígnio superior do oráculo faz apenas aguçar e acelerar a realização do mesmo, lá é o não querer (ou o *não poder querer*) de Orestes o que adia e aborta a realização de um oráculo que lhe seria propício – e que como tal não se contrapõe ao seu querer a guisa de dever inevitável e ignorado, senão apenas na medida em que este querer se pôde reduzir a um ‘não (poder) querer’.

Talvez também por esse mesmo motivo a “cura” de Orestes tampouco se opere no registro de uma ‘reviravolta do destino’ – tal como o exige Aristóteles da boa tragédia –, consumando-se sem o concurso decisivo de qualquer ocorrência exterior, nem mesmo de um expediente sobrenatural, senão que de modo aparentemente natural ou ‘milagroso’, como Ifigênia a ela se referirá mais adiante. Mas em verdade apenas aparentemente: em consonância com aquela *consumpção* da vontade que assinala a conduta de Orestes, sua cura irá ‘coincidir’ com o momento de paroxismo de sua dor e desespero, ao serem estes confrontados com a alegria suprema de reencontrar inopinadamente a irmã Ifigênia – alegria com a qual seu obstinado infortúnio não consente e sob cujo aguilhão o sofrimento transborda e excede as suas forças, fazendo-o desmaiar.

Neste paroxismo da dor lancinante e do desespero da vontade que reage e recalitra ao aceno de seu próprio restabelecimento e do desmentido de sua desdita, a

consumpção atinge seu auge e como que *consume a si própria*, ao desespero e à impotência que até aí mortificaram a vontade, abrindo desse modo o caminho à cura ‘milagrosa’ de Orestes:

Eis-me curado ao teu contato apenas²⁴. / Em teus braços o mal apoderou-se de mim com suas garras poderosas / pela vez derradeira, sacudindo-me / por maneira espantosa até à medula, / para logo fugir como serpente / que ao seu covil se acolhe. A ti somente, / devo rever a vasta luz do dia. (1964: 153).²⁵

Caberá a Ifigênia enunciar a fórmula desta remissão da vontade através do paroxismo de sua impotência e desespero, a guisa de pergunta e transposta ao plano mais geral da problemática da perpetuidade de uma maldição, quando o foco da ação se tiver deslocado para o seu próprio dilema trágico e sentir-se agora pender a sua salvação – já restabelecido o irmão – da prescrição desta maldição que pesa sobre toda sua linhagem: “*Se a felicidade e a força vital acabam por esmorecer, não pode uma maldição esmorecer também?*”. Já Pílates também fizera, em tom de profecia, menção à aliança estrutural entre o cometimento do feito heroico e inaudito e a expiação de grandes e pesadas culpas:

ORESTES: Ao menos vim achar morte tranquila.

PÍLADES: Penso de outra maneira, e não sem base / ligo os fatos passados ao futuro / e em silêncio procuro interpretá-los. / Talvez se encontre já estruturada / no conselho dos deuses a grande obra. / Diana se esforça por fugir desta hórrida / terra de bárbaros e de seus cruentos / sacrifícios humanos. Escolhidos / fomos para acabar esta alta empresa. / Para nós ela estava destinada. / Assim, por modo estranho, compelidos / viemos ter a estas portas.

ORESTES: Com muita arte / sabes entrelaçar aos teus desejos os conselhos dos deuses.

PÍLADES: Sem valia / fora para os mortais a inteligência, / se escutar, porventura, não soubessem / a vontade de cima. Ao homem nobre, / que a cabo já levou muitas façanhas, / chama o deus para um árduo empreendimento / e o capacita para um grande feito / que impossível se nos afigurara. / **Vence o herói e, desta arte, penitente**, / serve aos deuses e ao mundo, que o venera. (ibidem: 61-63, grifo meu)

²⁴ De maneira semelhante – embora sem arrastar consigo o peso de um crime matricida – Torquato Tasso dirá à Princesa Leonor D’Este ter-se curado de uma outra modalidade de possessão apenas a um seu olhar: “*Tal como o que, possesso do delírio, / É curado pelo deus que se aproxima, / Assim também as minhas fantasias, / Os desvarios e os impulsos malsãos / Co teu olhar no meu olhar se curam.*” (1999a: 60).

²⁵ Note-se que Goethe emprega aqui, no momento em que a maldição das Fúrias sobre Orestes expira, a mesma imagem que empregara para se referir ao aparecimento dos ‘acólitos’ (conforme a tradução portuguesa) *Dúvida e Remorso*, secundando ao das próprias Fúrias que ‘atendem à convocação’ de Clitemnestra: ali esgueiraram-se de suas ‘negras covas’, aqui acolhendo-se como serpente ao seu **covil** (no original alemão ambos os termos correspondem a uma só palavra, *Höhle*).

O que nem toda confiança a um só tempo inabalável e ponderada de Pílates na boa vontade dos deuses e no acordo tácito de seus desígnios com a ventura reservada ao ‘homem nobre’ e heroico o habilita a prever – e por muito que enumere a penitência entre os pré-requisitos deste acordo – é que também a correta interpretação da ‘vontade de cima’ (o oráculo, neste caso) está reservada tão somente ao indivíduo que dela duvidou e desesperou, que a renegou e aviltou ao julgá-la inócua e insuficiente perante a magnitude de sua culpa, para somente então, sonogado ao seu desespero o derradeiro lenitivo de toda e qualquer confiança e credulidade humanas, reencontrar a vontade dos deuses como pura dádiva e graça.

Já algo farto de exprobrar a incredulidade do amigo, Pílates invoca e encarece a fidedignidade do oráculo contra as renitentes dúvidas e vacilações de sua ‘alma atribulada’:

(...) a alma alivia / de tanto pesadume; tuas dúvidas / ao perigo dão asas. A palavra / temos de Apolo, de que no santuário / da irmã encontrarias não somente / consolo e ajuda, como alegre volta. / Duplo sentido nunca tem os ditos / dos deuses, como imaginar costumam / os indivíduos de alma atribulada. (ibidem: 53).

Quando a salvação do trio grego houver sido (já ao final da peça) confiada à benevolência e judiciosidade do rei Toas, por uma Ifigênia incapaz de aderir ao estratagema urdido por Pílates para suas fugas e de com isso defraudar a confiança e afeição que o rei lhe testemunhara, certa crítica quis enxergar na

reconfiguração do rei Toas euripídiano (...) a tentativa goethiana de universalização da razão moderna, logocêntrica e argumentativa. Seu assentimento final [do rei Toas] à partida de Ifigênia é a tentativa de demonstrar – e aqui não vem ao caso se de forma bem sucedida ou não – a predisposição universal de todo ser humano à comunicação racional, e ao estabelecimento de uma nova ordem decisória mundial, fundada na argumentação, e não mais na força das armas e da intimidação bélica. (Montez s/d, p. 3).

sem talvez atentar para o peso decisivo que Goethe faz recair sobre a decifração do verdadeiro sentido do oráculo por Orestes na decisão favorável aos gregos a que tal revelação predispôs o rei.

Até aí irredutível aos argumentos de Ifigênia e, em desagravo à presunção e arrogância históricas dos gregos para com os ‘tesouros dos bárbaros remotos’, disposto a somente pela força das armas anuir ao rapto da imagem da Deusa do templo de sua ilha, é à força persuasiva da elucidação insuspeitada da ‘simulação divina’ encenada pelo oráculo que

o rei vê-se obrigado a capitular, e não de qualquer ‘comunicação racional fundada na argumentação’.

Mas nem por isso se deve imaginar que esta súbita revelação da presciência e bom alvitre do oráculo na disposição e condução dos destinos humanos reverta apenas em proveito da primazia de uma qualquer ordem divina e em prejuízo da autonomia e racionalidade humanas; neste sentido, a força persuasiva do oráculo há de parecer ainda mais eloquente ao leitor do que o fora para o rei.

Goethe estrutura de tal sorte o expediente do oráculo na economia dramática da peça, que através dele se logrará o duplo efeito pretendido, para a solução do impasse dramático inicialmente, mas ainda mais para a elucidação e justificação, *a posteriori*, da salvação e cura de Orestes: restitui (a força persuasiva do oráculo) o herói a si mesmo reduzindo-o à sua justa – e nem por isso desonrosa – posição perante os deuses; cura da possessão e consunção a sua vontade humilhando-a; liberta-o da tutela e do temor aos deuses infundindo-lhe a admiração e o respeito pelos seus desígnios²⁶.

Eis como concorre o ‘logro’ do oráculo para produzir um tal efeito: ao incumbir o herói de um ato tão importante quanto o rapto da imagem da deusa, primeiro exacerba suas culpas pelo sentimento de sua indignidade para realizar uma tal tarefa, para depois fazê-lo compreender – revelando tratar-se não da deusa Diana (irmã *de Apolo*), mas de Ifigênia (*sua* irmã) – que sua culpa não era tal que o fizesse positivamente indigno de uma tal empresa, mas repousava, isto sim, em *sentir-se indigno* dela. Em outras palavras, que sua culpa não era a de desonrar os deuses com uma pretensão de que não fosse digno, mas a de desonrar a si mesmo – pagando tão alto tributo à sua própria inteligência – com pretender devassar os desígnios dos deuses e submetê-los aos seus próprios.

Culpa do *engano*, da *ilusão* e da *loucura*, portanto, mais que da *infâmia* e *iniquidade* – passíveis aquelas de serem solvidas, contanto que, e tão somente para aquele que tenha antes levado estas ao paroxismo e ao absurdo, a ponto de compreender o desatino inerente à vontade que ainda se fia em si própria para sua salvação, por isso mesmo que duvida e desespera dela; ou o que vem a dar no mesmo, que duvida e desespera do socorro prometido pelos deuses, porque à verdade desta promessa antepõe o peso irremissível de suas culpas.

Não será por mero acaso que Orestes, apenas compreendido o sentido cifrado do oráculo e deixando destarte todo o mérito de sua cura reverter para a pessoa de sua irmã,

²⁶ Outro não será o sentido daquela sentença em que Goethe condensa e formula, de modo lapidar, o sentido desdobrado e amplificado no enredo deste drama: *Quanto mais te sentes homem, mais te parece aos deuses.*

sinta-se imediatamente instado a reportar-se à necessidade inexorável de que a cura fosse precedida da vivência limítrofe da impotência da vontade e de sua definitiva consumpção – esta sim devida não a Ifigênia, mas à ambiguidade do oráculo e portanto, senão a uma intervenção direta dos deuses, sem dúvida ao embuste que perpetram, graças ao qual o herói pôde compenetrar-se do engano qualitativamente idêntico de confiar à vontade o êxito de uma empresa, e de desesperar dela à iminência de seu fracasso ou entregá-la ao remorso quando deste já consumado:

ORESTES: Não seja, ó rei, motivo de discórdia / entre nós essa imagem, pois agora / reconhecemos o erro que no jeito / de um véu um deus nos pôs diante dos olhos, / quando ordenou que para cá viéssemos. / Conselho lhe pedi, e que liberto / me deixasse do séquito das Fúrias. / E ele assim se expressou: “Se a irmã que se acha / contra sua vontade no santuário / de Táuride trouxeres para a Grécia, / cessará a maldição”. Interpretamos / essas palavras como referindo-se / à irmã de Apolo, **e a ti é que visavam! / Soltos os duros laços já se encontram. / Aos teus, ó santa, agora és restituída. / Eis-me curado ao teu contato apenas. / Em teus braços o mal apoderouse / de mim com suas garras poderosas / pela vez derradeira, sacudindo-me / por maneira espantosa até à medula, / para logo fugir como serpente / que ao seu covil se acolhe. A ti, somente, / devo rever a vasta luz do dia.** / Belo e admirável vejo ser agora / o parecer da deusa. Como imagem / sagrada, a que se encontra por secreta / disposição dos deuses preso o signo / fatal de uma cidade, de nós foste / por ela arrebatada, ó guarda excelsa / de nossos lares, e em sagrado asilo / ficaste preservada para bênção / de teu irmão e dos demais parentes. / Quando já parecia que perdida / da vasta terra a salvação se achava, / tudo nos restituíste. (...) (1964:151-3, grifo meu).

É, portanto, pelo desmentido do sentido mais evidente e previsível do oráculo e pela conseqüente substituição de uma imortal por uma mortal no papel de salvadora – mas é também pelo engano, e pelo recrudescimento e derradeira expiação deste engano humano por excelência, a que o duplo sentido do oráculo dá ensejo e induz (engano por sinal já antes mesmo do oráculo antevisto ou preparado pelo ‘belo e admirável parecer da deusa’) – que Goethe pôde conciliar, por meio da construção magistral do desfecho do seu drama, a ‘autonomia radical’ do indivíduo humano e a confiança, ainda que provisória e preliminarmente recusada (e a isso por eles mesmos induzida) nos desígnios secretos e infalíveis dos deuses.

Apenas a uma leitura superficial esta ‘autonomia radical’ se constitui ‘em detrimento das determinações divinas’ e pelo ‘esvaziamento das atribuições divinas’ – nisto consistindo, para aquela já referida crítica, a ‘diferença essencial entre a *Ifigênia* de Eurípedes e a de Goethe’; a menos que tal crítica estivesse disposta a consentir que um tal

‘esvaziamento’ fosse predisposto pelos próprios deuses – em favor da autonomia dos homens por certo, mas revertendo através deles para maior glória *também* dos deuses.

Este é, de resto, o sentido da peroração com a qual Orestes encerra sua participação na peça, em que este reafirma o valor do ‘homem nobre’, valor do qual porém este se faz digno nem tanto pelos seus próprios feitos e de cujos dividendos não lhe é dado tanto dispor a seu alvitre, quanto aguardar até o momento de recebê-los em paga por esta virtude – tão estranha aos humanos que concebem sua determinação ‘em detrimento dos deuses’, quanto àqueles que supõem devê-la unicamente a eles – de uma *confiança pura e sem malícia*:

A astúcia e a força, glória incomparável / dos homens, humilhadas ora se acham / ante a verdade deste belo espírito [Ifigênia] / vindo a recompensada ser num homem / nobre a confiança pura e sem malícia. (ibidem: 153-5).

Tal é o modo por que Goethe, na obra entre todas a mais emblemática de seu período clássico, figura aquilo que Walter Benjamin entendeu tratar-se de um ‘antagonismo positivo ao princípio cristão do arrependimento’ – mas que está claramente delineado na obra, mediante a reconfiguração da sina do herói da tragédia antiga, como *padecimento*, *suplício* e derradeira *sucumbência* do herói à dúvida e ao arrependimento.

Somente então, capacitado destarte a reconhecer na própria culpa a marca de um ato que excedeu às forças de sua vontade, podendo por isso mesmo unicamente ser expiado através da vivência iniludível de sua mais completa impotência em repará-lo, pode o herói sentir-se outra vez redimido de suas dúvidas e remorsos – não, porém, para fazer-lhes qualquer sorte de oposição, senão para celebrar a dita e bem-aventurança daqueles que puderam fazer jus e se mostraram à altura de seu assédio implacável e de sua excruciante ‘possessão’, revertendo-os em favor de sua cura e salvação.

Já mencionamos (à nota 26) como a dialética da aniquilação e cura da vontade que preside e anima o enredo da *Ifigênia* de Goethe pode ser posta em correspondência com aquela sentença, segundo a qual “*Quanto mais te sentes homem, mais te parece aos deuses*”. Dominada como está pelo topos mítico da maldição, o processo de ‘sentir-se mais homem’ não poderia neste contexto senão estar mergulhado no elemento de uma culpa herdada, personificada pelas divindades noturnas das Fúrias. Se para atender aos fins a que Goethe se propôs, esta culpa herdada precisava justamente deslizar e confundir-se com a culpa pessoal, não era senão para ser como tal melhor desmentida pelo oráculo, cujo efeito mais pleno só

poderia ser atingido fazendo coincidir os equívocos da crença na salvação divina e da descrença na própria vontade (implicada na consciência da culpa pessoal).

Eis como sentir-se mais homem, e nesta exata medida mais parecido com os deuses encerraria e harmonizaria, à luz do desfecho da *Ifigênia em Táuride*, a dupla divisa da emancipação das dúvidas e remorsos demasiado humanos, e ao mesmo tempo da falsa esperança no cuidado providencial dos deuses, quando dirigido à prevenção destas dúvidas e remorsos, ao invés de servir à sua consumação e superação.

O que a concepção e a finalidade desta peça, bem como a procedência e ambientação clássicas de sua temática, não podem todavia acolher é a contrapartida necessária da aniquilação da vontade – a qual, também ela resultante desta liquidação conjunta de dúvidas e remorsos humanos e crença na providência divina, não pode sem embargo se beneficiar de uma culpa contraída por herança, e por isso mesmo vinculada à consciência ‘a título precário’, posto que passível de ser extinta juntamente com a maldição que a acarretou.

Sentir-se mais homem, desembaraçado de remorsos e promessas de redenção divina, mas sem poder ao mesmo tempo reconhecer-se merecedor – pela revelação de um oráculo a um só tempo desmentido e confirmado – desta condição especialíssima entre os humanos: tal é a contrapartida do processo de aprofundamento da condição humana (implícito num tal ‘sentir-se mais homem’) que não pode encontrar abrigo na linhagem sobre-humana de um Orestes, mas que o encontrará em compensação na parte possivelmente a mais substancial da obra de Goethe, a qual o poeta coloca sob o signo de uma constatação para a qual este talvez não tenha encontrado melhor síntese do que aquela arrancada num momento de desespero aos lábios do homem:

Ah, todos os nossos prazeres não estão senão dentro de nós mesmos! **Nós somos os nossos próprios demônios** e nos expulsamos a nós mesmos do nosso próprio paraíso... (*apud* Ludwig 1940: 31, grifo meu).

Aqui já adentramos à terceira daquelas manifestações principais com que a vivência da impotência da vontade ou de uma culpa sem dolo comparece na obra de Goethe. Não é tanto a persistência da temática fáustica ao longo de toda uma vida o que fala a favor da relativa preeminência desta manifestação em relação às outras duas, quanto a convicção jamais vencida do poeta de encerrar nos limites de sua humanidade uma solução satisfatória para este enigma primordial da existência e condição humanas (chame-se-lhe *hybris*, *pecado original* ou por qualquer outro nome) – qual seja o de saber votado, pela autoridade da

tradição e por experiência, à queda mais ignominiosa e ao mais irremissível anátema aquele que se arvore ao pio e inocente desfrute de uma ventura ‘puramente humana’.

Em outras palavras, a convicção de que, ‘não estando todos os nossos prazeres senão dentro de nós mesmos, sendo nós mesmos nossos próprios demônios e tendo-nos a nós mesmos expulsado de nosso próprio paraíso’, não nos pode de outra parte estar vedada a via que a este último nos reconduz e a ciência que nos capacite a não deixar que nós mesmos, algo que nós próprios *somos*, se nos torne um entrave intransponível e nos detenha ou embargue o paço na consecução dessa via.

Se há aqui contradição em pretender radicar a vivência da impotência da vontade numa convicção que pôde subsistir ao fio do inteiro curso de uma tão longa vida como a de Goethe, não é nossa a culpa; esta é, aliás, a causa de que tudo no *Fausto* se torne tão infinitamente mais complexo, ao passo que em *Ifigênia* a trajetória do herói não escapa um só momento da rota traçada por um desespero crescente e inelutável, até que a promessa do oráculo se lhe torne em realidade, antes mesmo que ele o compreenda.

De ‘indeciso, humano fado’ a ‘aspiração suprema do Eu’, sem solução de continuidade.

Já quando da primeira visita que Mefistófeles faz a Fausto com o intuito deliberado de fazer avançar as tratativas com vistas à realização do pacto (na cena ‘Quarto de Trabalho’), é menos sobre si próprio e suas culpas do que sobre o ‘mundo’ que Fausto irá, ao primeiro ensejo, descarregar o seu descontentamento: sobre uma existência fadada a frustrar-lhe invariavelmente os desejos e aspirações de seu ‘espírito audacioso’ e um mundo que nada mais pode representar para si do que eterna ‘privação’.

À sutil reprimenda que Mefisto lhe dirige por ter-se acovardado diante do iminente suicídio, Fausto reage com mal-contida indignação, ampliando seu diagnóstico de uma existência insatisfatória a uma escala de que não se verão poupados nem um único dos predicados a que costumam estar confiados a fruição, realização ou refrigério desta existência, desde o mais inocente e comezinho deleite (o ‘encanto da visão’) até as mais pias esperanças e consolos (a ‘fé, crença e esperança’), passando pelas ambições mais invulgares quanto pelas pretensões mais triviais da vida.

Fazendo vibrar suas invectivas num catálogo completo e implacável de maldições que revestem de nova e mais virulenta intensidade o seu descontentamento com o mundo e a existência, Fausto logra ao mesmo tempo descolar este descontentamento de sua sina pessoal de erudito malsucedido e mal-curado do malogro de suas supremas aspirações (tal como este

descontentamento ainda constava daquela primeira fala desta cena), identificando-o ao fado comum da humanidade em sua totalidade – num primeiro movimento que veremos mais adiante culminar, numa surpreendente inversão de perspectiva e ali com os sinais inteiramente trocados, na recompensa buscada com o pacto, onde irá figurar já – este descontentamento com seus mesmíssimos atributos – como ‘diadema da humanidade’ e ‘aspiração suprema de todo Eu’.

Ao fazer culminar seu catálogo de maldições pela menção à ‘paciência’ como o mais desprezível de quantos atributos tornam desditosa a condição humana, Fausto aliás não faz mais que proferir uma confissão indignada e dilacerada, tirante a desagravo, de *nada poder* contra as limitações e a indigência da condição humana, *com o que nisto há de duplamente ultrajante*, quando se tenha justamente chegado a surpreender e devassar tudo que por si mesma encerra já de ultrajante aquela condição com suas limitações e sua indigência. Qual dentre as virtudes humanas estaria melhor aparelhada, com efeito, para colocar o indivíduo a salvo e em bons termos com sua impotência e limitações senão esta mesma paciência à qual Fausto vota seu ódio mais acerbo?

Que Fausto mostre desprezo tão grande pelas limitações humanas, mas uma indignação ainda mais intransigente para com sua própria impotência em vencê-las, compreende-se sem maiores dificuldades: não fora ele, com efeito, “assaz possante” para atrair o ‘espírito sublime’ – o *Gênio da Terra* –, mas não o suficiente para retê-lo? Não chegara portanto a transpor o limiar de todas aquelas limitações humanas e chegar-se à revelação há tanto perseguida, somente para ver-se por ela repellido por sua fraqueza e impotência em conservar ante ‘aparição tão gigantesca’ o afã tão duramente conquistado?

Na sequência imediata às maldições que Fausto verbera, o ‘coro dos gênios’ deplorará a desdita de Fausto, ao qual ‘o lindo mundo aniquilou’ e ‘um semideus fez em pedaços’ (2004a: 163). Fausto, de sua parte, acolhera com certa surpresa e não sem uma ponta de despeito a recusa do Gênio da Terra de sua pretensão de ‘sentir-se um só com ele’, fazendo-o notar o Gênio que, se com alguém, Fausto era ‘um com o gênio que nele sonda’, não consigo, e arrancando destarte de Fausto esta exclamação de surpresa: “*Mas não contigo? / Então, com quem? / Eu, da Deidade a imagem! / E nem, sequer, contigo!*” (ibidem: 73, vv. 514-519).

Mais adiante, ao desvencilhar-se do fâmulo Wagner – cuja intromissão ao fim do seu diálogo com o Espírito da Terra Fausto (mal-convencido ainda de ter sido por este repellido) reputara um ‘mortal azar’ que lhe ‘destruíra a máxima ventura’, mas que agora agradece ao fâmulo por ter-lhe ‘arrancado de tão negra aflição’ que ‘em breve lhe destruiria o

juízo’ – Fausto já se inclina mais à hipótese de dever à própria ousadia e arrogância o repúdio do Gênio da Terra, a guisa de punição contra a ‘vida de deuses’ que se arrogara auferir de seu alto brio e de sua ousada imersão nos mistérios da natureza. A mesma expressão que lhe dera antes pretexto para o despeito (“*Eu, da Deidade a imagem!*”...), serve para introduzir agora a sua retratação e a compungida confissão de estar fadado a ‘expiar’ tudo aquilo a que sua presunção o arrojou.

Deste modo descreve o ânimo de Fausto uma oscilação constante entre culpa e inocência, entre atribuir a uma fraqueza molesta e condenável ou aos limites jamais impunemente olvidados da natureza humana (ou a qualquer outra coisa de imponderável, como veremos a seguir) o seu fracasso perante a aparição do Gênio da Terra. Esta oscilação se refletirá na forma como se estabelece e desenrola a interação entre Fausto e Mefistófeles e nas características peculiares que revestirá o pacto – a dizer verdade, e não por outro motivo, uma aposta – entre ambos firmado, neles imprimindo o selo de uma indelével ambivalência.

Nisto há que distinguir pelo menos três camadas superpostas de sentido: a primeira se exprime pelo sentimento de desengano e fastio para com a existência, e corresponde àquela projeção e transferência de todo o descontentamento para a conta da fraqueza e indigência intrínsecas à natureza e condição humanas, das quais o indivíduo, com proceder deste modo, em certa medida se desobriga e se declara isento. De um tal fastio e desengano para com a idoneidade das pretensamente mais insuspeitas aspirações humanas, com o inevitável ceticismo e indulgência moral a que predisõem (“*De qualquer forma sou escravo, / Que importa, se de outro ou de ti*” [ibidem: 171, vv. 1.710-11]), Mefisto não pode senão colher o ensejo para oferecer a Fausto o deleite, o êxtase e a saciedade, como se se tratassem de uma panaceia universal feita sob medida para tais males.

E não deixa de ser surpreendente como estas prendas de Mefisto, talvez porque não disponha de outras, tenha logrado insinuar-se tão bem nas graças dos intérpretes enquanto a recompensa realmente buscada por Fausto com o assim chamado pacto – posto que o próprio Fausto não poderia ser mais taxativo em desautorizar Mefisto a esta falsa expectativa. Na única passagem da altercação, que conduziu e se seguiu à aposta, em que alude explicitamente à saciedade²⁷, Fausto elucida claramente em que para ele deverá ela consistir, e bem ao contrário do que se poderia supor, não se deixa absolutamente esta saciedade

²⁷ Na outra passagem em que ouviremos de Fausto menção ao *delírio* e ao *gozo*, estes já aparecem (juntamente com os atributos que elenca na sequência) numa tão inextricável ligação com sentimentos contrários, que mais serviriam para reforçar o argumento aqui aventado que para desacreditá-lo: “*Entrego-me ao delírio, ao mais cruciante gozo, [schmerzlichsten Genuß, no original] / Ao fértil dissabor como ao ódio amoroso.*” (ibidem: 175, vv. 1766-1767).

confundir com um estado oposto à privação, senão com a *alternância* entre prazer e desprazer, triunfo e dissabor, devendo enfim ser colhida naquilo que o ‘efêmero momento’ ache por bem propiciar:

“Saciemo-nos no efêmero momento, / No giro rápido do evento! Alternem-se prazer e dor, / Triunfo e dissabor, / Como puderem, um com outro, então; (...)” (ibidem: 173, vv. 1754-1758).

É verdade que antes disso Fausto se confessara sequioso de ver-se livre de ‘contentamentos e tormentos’, mas rechaçou prontamente a tentativa astuciosa de Mefisto de se aproveitar daquela menção à saciedade nos termos, que mais lhe convinham, de um ‘deleite’: MEFISTO: (...) *Bem te valha, o que te deleita! / Porém, agarra-o, sem pieguice!*. FAUSTO: *Não penso em alegrias, já to disse.* (ibidem: 175, vv. 1763- 1765). Em todo caso, importa notar como nesta primeira camada de sentido se pode (e deve) mesclar, ao desprezo pela indignidade da condição humana com que o indivíduo em certa medida se isenta e põe a margem dela, o sentimento de culpa por ter-se ‘demasiado alto ensoberbecido’ e ‘debalde amontoado sobre si todos os bens da inteligência humana’; não será esta limitação humana intransponível, com efeito, a responsável por frustrar e abortar as pretensões ‘imoderadas’ de Fausto – ou mais ainda, por já de antemão lançar sobre elas o véu desta suspeita e o peso deste estigma? É neste elemento misto de fraqueza, remorso e desprezo universal que Mefistófeles se sente mais à vontade e a seu gosto, e onde deve achar a brecha para conduzir Fausto à sua trilha.

Sucede que, a par destes sentimentos referidos, subsiste um outro, quiçá mais poderoso, e em todo caso predominante nos acentos e na dicção do tratamento dispensado por Fausto a Mefisto nesta cena que abriga o pacto – e aqui já estaremos lidando com uma segunda camada de sentido, de quantas este episódio reveste e confunde. Porquanto de outro modo não se explicará a altivez, a violência e a acrimônia que Fausto soe dispensar a Mefistófeles, senão admitindo-se a permanência do sentimento incorruptível e insubornável da própria dignidade e, nela implicada, de uma inocência imaculada, a despeito de toda a culpa e desprezo que assolam a consciência de Fausto neste momento.

Para além da dedução a que nos autorizam estas evidências do comportamento de Fausto, pesam a favor deste sentimento de dignidade e inocência os indícios, colhidos aqui e ali no texto, de que Fausto reconheça, no seu mais íntimo, dever unicamente a si mesmo a perda da revelação do Espírito da Terra, e não a quaisquer limites da condição humana e, por conseguinte, tampouco a uma ambição desenfreada, e por si mesma condenada ao malogro,

de suplantá-los²⁸. Em outras palavras, é como se Fausto admitisse tacitamente que não houvesse nada de absolutamente necessário na sua intimidação e retraimento diante do Gênio da Terra, e que a sorte desta recusa do Gênio tenha sido antes decidida por uma qualquer circunstância fortuita, e repousasse portanto numa contingência. Do contrário, por que afinal teria Fausto podido sequer atrair para junto de si o ‘poderoso vulto’?

À luz desta hipótese, a culpa de Fausto – posto ainda exista – terá de revestir um sentido completamente distinto, e não mais de molde a que o demônio nela se imiscua e possa dela se utilizar para seus fins; deveria ela ser tal, que as suas causas radicassem primordialmente num aturdimento, num estarecimento e maravilhamento perante a magnitude da revelação, e portanto num despreparo, numa desproporção entre o espectador e a coisa revelada, e talvez também por isso numa precipitação em tê-la invocado antes do tempo. Nenhuma destas características, sem embargo, resvala necessariamente na ambição intrinsecamente desmedida e numa inaptidão definitiva e irrevogável do indivíduo para abarcar semelhante revelação – e parece haver aqui bons motivos para considerar exatamente este intervalo entre um despreparo provisório (com a precipitação que ele sugere), e uma desproporção ou inaptidão definitivas e irrevogáveis, o campo de eleição próprio à atuação do demônio.

Não será este intervalo, com efeito, a estreita brecha por onde se introduz, furtiva, a avassaladora experiência da *dúvida*? Enquanto estado intermediário, que permite aos outros dois se confrontarem e pôr a descoberto seus liames e diferenças por contraste – mas cuja duração e permanência os obriga ao mesmo tempo a *coexistirem* e mutuamente se acomodarem – a dúvida deve ser considerada a mais fecunda dentre estas três camadas de sentido que encontram-se superpostas nesta parte do *Fausto* de que ora nos ocupamos, aquela de que pretendemos extrair as consequências mais decisivas para a leitura que dele nos propusemos fazer.

Já aludimos ao emprego que Goethe faz de idêntica imagem (o ‘retrato’ ou ‘imagem’ da *Deidade*) para assinalar e delimitar os dois momentos opostos, o primeiro quando Fausto ouve com surpresa e certo aviltamento a negativa do Gênio da Terra quanto à presumida (por Fausto) identidade de ambos, o segundo quando começa a se dar conta de sua

²⁸ A passagem mais eloquente a este respeito consta daquele monólogo já mencionado, que sucede à saída do fãmulô Wagner, após sua intromissão no curso do diálogo de Fausto com o Gênio da Terra: “*A ser-te igual não me devo atrever! / Se fui, para atrair-te, assaz possante, / De segurar-te eu não tive o poder. / Naquele instante, ah! que abençoado! / Tão grande me senti, e tão pequeno! (...)*” (ibidem: 83, vv. 623-627, grifo meu). Veja-se a esse propósito também esta, já posterior à aposta: “*Pertenço só à tua classe. / Falhou-me o Espírito sublime*” (ibidem: 173, vv. 1745-1746). (o original diz algo como *desdenhou-me* ou *desprezou-me o Espírito sublime*, o que reforçaria ainda mais a conotação de uma fraqueza ou insuficiência pessoal, em detrimento de qualquer violação dos limites humanos ou ambição imoderada).

ousadia e arrogância e a prontamente ‘expiá-las’. Levado, por esse mesmo impulso de carpir a sua culpa recém afluada, a recapitular o momento há pouco findo de seu intercâmbio com o Gênio, Fausto se permite ainda regozijar-se com o episódio, o qual refere como um ‘instante abençoado’ (*‘sel’gen Augenblicken’*), ante o qual se teria sentido ‘tão grande e tão pequeno’.

E não é sem surpresa que constataremos que a ventura então experimentada por Fausto também se deixava traduzir nos termos de uma vivência de extremos opostos e contraditórios (‘tão grande e tão pequeno’) – embora ali ainda não postos em litígio e incompatibilizados pela suspeita de uma ambição imoderada e arrogante: “*Naquele instante, ah! que abençoado! / Tão grande me senti, e tão pequeno!*” (ibidem: 83, vv. 626-627). Atentando melhor nisso, daremo-nos conta de que aquilo que diferencia a beatitude ante a aparição do Espírito da Terra, da culpa e desengano aterradores que se seguirão à sua perda, é tão somente a coexistência pacífica ou atormentada entre os atributos da ‘grandeza’ e ‘insignificância’ – ou em sua variante funesta, da ‘soberba’ e ‘indigência’.

Neste momento, que segue muito de perto à revelação do Gênio da Terra e que dela se separa apenas pelo imprevisto e agastado colóquio que Fausto tem de entreter a contragosto com o fâmulos Wagner, é possível surpreender melhor o surgimento do sentimento de culpa e desengano em seu primeiro alento, advertindo em como ele toma a sua primeiríssima configuração, através do inesperado repúdio do Gênio da Terra, diretamente ao gozo da oposição não-incompatível do ‘tão grande e tão pequeno’ – como se fora um reflexo em negativo deste gozo, produzido pelo instantâneo do repúdio que lhe retira o fundamento conciliador e o precipita na vertigem: *Naquele instante, ah! que abençoado! / Tão grande me senti, e tão pequeno! / Teu golpe repeliu-me, em pleno, / Ao indeciso, humano fado.* (ibidem: 83, vv. 626-629).

É ainda no frescor desta primeira lembrança que o dilema fáustico, antes de amplificar-se no conflito moral que as próximas falas e cena desdobrarão até sua culminação na aposta, se apresentará em sua forma primordial de manifestação, em consonância com esta súbita e infausta ‘queda’ no *indeciso, humano fado*; um dilema a este ponto nada moral e em tudo *prático*, lançado, pelo desamparo da recém perdida ‘*coincidentia oppositorum*’ entre grande e pequeno, em face da completa nulidade e indiferença entre agir ou não-agir, entre ação e sofrimento (ou mais ainda de seu idêntico prejuízo) para o transcurso da vida:

Que evito? hei de acatar que ensinamentos? / Aquela aspiração, dar-lhe-ei seguida?²⁹ / Nossas ações, bem como os nossos sofrimentos / O curso nos obstruem da vida. (ibidem: 83, vv. 630-633).

Se retrocedermos um passo mais, será forçoso admitir que este dilema prático, na medida em que ainda cogita dar prosseguimento à aspiração que o Gênio da Terra abortara e tão clamorosamente desautorizara, deixa aberta ainda a via para se problematizar e colocar entre parênteses o próprio estatuto deste veredito supostamente irredutível sobre a (não-) identidade de Fausto e do Gênio. Em outras palavras, as dúvidas e dilemas de Fausto, tanto de ordem moral quanto prática, estariam em última instância radicados na dúvida de extração epistemológica e ontológica, que é a própria expressão da disputa travada por ele e o Gênio da Terra, e rapidamente decidida em favor deste último: estaríamos diante de uma identidade entre a essência do indivíduo (Fausto) e a Natureza (o Gênio da Terra), ou do contrário entre este indivíduo e a sua própria essência subjetiva (o ‘*gênio que nele sonda*’)?

Ao leitor atento, não passará despercebida a semelhança entre esta personagem que, pós fruir a breve ventura de uma identificação sublime com o Gênio da Terra, finda a sua máxima façanha sob suspeita de ter-se insinuado e tomado apenas à si mesmo o alento e os dons que julgava provenientes do referido Gênio, e o protagonista daquela resolução, cujos frutos também sublimes de uma perfeita harmonia com a natureza viu aniquilados por sua ‘inclinação disfarçada’.

Pode bem ser que apenas as exigências da construção e economia dramática tenham feito Goethe delegar a um tal ‘Gênio da Terra’ pronunciar a sentença que o jovem poeta teve de escutar à sua própria inclinação disfarçada, sem poder decidir-se (por isso mesmo que disfarçada) se proferida por si mesmo ou pela natureza com que intentara confundir-se; seria então preciso consentir que à situação de um tal indivíduo, que em sua tentativa de confundir-se com a natureza acaba *confundindo-a consigo próprio*, não deixa de assentar admiravelmente bem a figura poética de um Gênio da Terra que contesta a pretensão de Fausto de ser-lhe idêntico, com a escusa de que não seria este idêntico senão a si mesmo.

²⁹ Efeito semelhante a esta ‘queda no indeciso, humano fado’ terá a aparição de Helena para o ‘Vigia da Torre’ Linceu (na cena *Pátio interior de uma fortaleza*, Terceiro Ato do *Fausto II*), arrebatado de seu mister e de seu dote máximo e incontrastável pelo fulgor desta aparição: “*Que sou! que era antes? que fazer? / Que desejar? que requerer? / Que vale o olhar mais penetrante? / Cega-o ainda mais tua luz radiante*” (2011: 399, vv. 9.277-9.280). Do mesmo modo como a aspiração a mais veemente e intransigente de Fausto (“*Surge, pois! surge, sim! custe-me, embora, a vida!*”, [2004a: 69, v. 481]) o torna sumamente vulnerável perante a aparição do Gênio da Terra, o ‘olhar o mais penetrante’ de Linceu o torna tal e qual à beleza de Helena. A mesma ideia será preconizada a propósito da descoberta que faz Wilhelm Meister da infidelidade de sua amada Mariane, arrojando-o dos píncaros da felicidade para o estado da mais acerba desdita: “*A peste ou uma febre malsã causam estragos mais rápidos e violentos num corpo sadio, vigoroso, e assim o pobre Wilhelm foi acometido inopinadamente por uma triste sina, de tal modo que num instante todo o seu ser foi devastado.*” (2009: 87).

Ou pode ser também que a presença da inspiração autobiográfica que supomos presidir à confecção do episódio não seja tão exaustiva a ponto de figurar nele justamente aquela resolução, mas tão somente suas motivações mais gerais, seus efeitos e desdobramentos.

Certo é, em todo caso, que aquela insuficiência de meios exteriores e de lastro interior que, à comparação com poetas e oradores da Antiguidade, levou o jovem Goethe ‘dos tempos do *Werther*’ a renunciar a quanto pudesse lucrar com ‘ação e sofrimento’ em proveito das virtudes auto-formativas da natureza interior espontânea em íntimo acordo com a natureza exterior; certo é, dizíamos, que tal insuficiência, a qual encontrou ainda no jovem poeta forças para converter um atroz dilema existencial e um profundo ceticismo numa resolução, reaparecerá na trama do *Fausto*, numa fórmula exata e lapidar:

Nossas ações, bem como os nossos sofrimentos / O curso nos obstruem da vida,

transposta porém aqui para um momento *posterior* à fragorosa dissolução da harmonia de Fausto com o Gênio da Terra, a guisa de conclusão para as conjecturas que tece Fausto ao passar pela primeira vez o acontecimento em revista e sopesar o *antes, durante e depois* implicados em tão incomensurável experiência.

Fizemos já menção à relação de continuidade que, ao longo da biografia de Goethe, presidiu à transformação desta recusa de ‘ação e sofrimento’ numa ética da ação e da renúncia, a propósito sobretudo das questões suscitadas pela ‘resolução’. Retomaremos o assunto num próximo capítulo para extrair dele as derradeiras consequências, em vista de nossos objetivos. Cumpre agora concluir esse primeiro esforço de aproximação ao *Fausto*, a fim de fazer confluir as considerações feitas até aqui para a peculiar conformação que Goethe confere à aposta, no interesse de também preparar o terreno às explanações e conclusões mais gerais que se seguirão.

Se a avassaladora experiência do desengano e da vergonha pelo repúdio do Gênio da Terra, que figura como causa imediata para a realização do pacto, oculta uma ‘semelhança estrutural’ – embora em negativo – com a qualidade peculiar que Fausto atribui à experiência do êxtase de sua revelação (como viemos de analisar há pouco), será preciso antes de mais nada perseguir e acompanhar de perto as nuances e transformações que se insinuam ao longo do percurso que conduz da revelação do Gênio à aposta e às intervenções de Fausto e Mefisto imediatamente subsequentes.

Constataremos então que a ambivalência própria do sentimento de arrogância e presunção desmedida que acomete Fausto logo depois do repúdio do Gênio – sentimento este

tributário da percepção da própria indigência e iniquidade contraídas pela pretensão e grandeza fementidas – evolui de um modo tortuoso e sinuoso até a consumação do pacto, mas de modo a progressivamente reverter a dita ambivalência numa *unidade*, à qual deveriam doravante ser incorporados e fazer-se presentes os elementos moralmente contraditórios e inalienáveis de toda existência humana, que no instante da revelação do Gênio da Terra se resumiam e reduziam à oposição genérica, moralmente inqualificada e indiferenciada (e nessa medida de alcance estritamente individual) do ‘tão grande e tão pequeno’.

Àquilo que se lhe apresentou, por contraste com a suprema ventura da comunhão com o Gênio da Terra, como um aprofundamento inaudito na desventura, vileza e desamparo da condição humana, Fausto soube reverter e remodelar – ao compasso e em consonância com aquela oscilação de ânimo e complexidade de sentimentos que esquadrimos mais atrás – como um novo objeto de desejo e aspiração, arrebatado ao esgotamento de uma ‘ânsia de saber’ inócua e malsã, e pronto a acolher em si a faceta menos heroica e ditosa, mais infortunada e comezinha (que repugnaria por princípio a qualquer ‘ânsia de saber’) do destino que coube em sorte à humanidade em seu conjunto:

Meu peito, da ânsia de saber curado, / A dor nenhuma fugirá do mundo, / E o que a toda a humanidade é doado, / Quero gozar no próprio Eu, a fundo, / Com a alma lhe colher o vil e o mais perfeito, / Juntar-lhe a dor e o bem-estar no peito, / E, destarte, ao seu Ser ampliar meu próprio Ser, / E, com ela, afinal, também eu perecer. (2004a: 175, vv. 1.768-1.775)³⁰.

Não fosse por essa menção final ao perecimento, e pareceria, deveras, bem pouco crível que essa profissão de fé tivesse sido feita a propósito de ratificar ao diabo as motivações que alguém teria para com ele fazer um pacto.

Explica-se desse modo como aquela compungida e desalentadora constatação de que ‘ação e sofrimento nos obstruem o curso da vida’ pôde evoluir, sem solução de continuidade, até encontrar sua culminação nesta apoteose afirmativa da *dor e bem-estar*, do *vil e mais perfeito* amalgamados no peito; do mesmo modo por que em sua fala imediatamente anterior, não nos causa maior estranheza ver Fausto arrematar o que parecia ser um auto-abandono à indolência e ao contentamento com os frutos aleatória e

³⁰ No lamento entoado pelo Coro pela morte de Eufóron, no Terceiro Ato do *Fausto II* (cena ‘Bosque Frondoso’), Goethe empregará termos muito parecidos para exaltar a sina e os dotes do filho de Fausto e Helena: “*Do universo hauriste as dores, / Penetraste da alma o Eu, (...)*”. (2011: 447, vv. 9.919-9.920).

incidentalmente colhidos ao ‘efêmero momento’, com o inesperado panegírico do ‘homem de ação’³¹:

Nos turbilhões do sensual fermento / Se aplaque das paixões o ígneo tumulto! / Em véus de mágica se quede oculto, / Presto a surgir, qualquer portento! / Saciemo-nos no efêmero momento, / No giro rápido do evento! / Alternem-se prazer e dor, / Triunfo e dissabor, / Como puderem, um com outro, então: / Patenteia-se o homem na incessante ação. (ibidem: 173, vv. 1.750-1.759)

De que o próprio Fausto não acreditasse no potencial de satisfação reservado por um tal ‘efêmero momento’, é aliás o que a aposta pouco antes selada já se encarregara de nos pôr ao corrente – mais ainda, é o que perfaz o próprio objeto da aposta, aquilo que Fausto propõe em desafio a Mefistófeles. O que impele Fausto a delegar ao demônio esta tarefa, de cujo êxito de antemão desacredita³² – eis aí o ponto sensível que resta por solucionar.

Tendo Fausto perdido, na esteira de seu desespero e máximo desengano, ainda forjar desta mesma matéria um novo objeto de aspiração formado do completo quinhão de dores e prazeres que cumulam a humanidade³³, tendo desse modo se prontificado a acatar e acolher sem reserva e distinção o conteúdo integral com que todo e qualquer ‘instante’ por ventura lhe quisesse brindar – seria acaso ainda de estranhar que o conteúdo de um dado instante qualquer pudesse lhe prover satisfação, e particularmente esta classe de satisfação

³¹ Sem tomar em sua devida conta essa relação de continuidade e o caráter não-contraditório que, à luz de uma tal relação, a conclusão exarada no último verso incorpora, Werner Keller pode sustentar – em seu ambicioso estudo “Groesse und Elend, Schuld und Gnade: Fausts Ende in wiederholter Spiegelung” – que “O “pecado” de Fausto não consiste num Mal cometido ou num Bem negligenciado – sua específica falta jaz somente na indolência, na auto-prejuízo de um instante atravessado sem espírito de iniciativa”. (1992: 329). (“Fausts “Sünde” besteht nicht im getanen Bösen oder im unterlassenen Guten, - seine spezifische Verfehlung läge allein in der Trägheit, im Selbstverlust an den ohne Tatendrang durchlebten Augenblick”).

³² “Que queres tu dar, pobre demo? / Quando é que o gênio humano, em seu afã supremo / Foi compreendido pela tua raça?”, foram os termos com que Fausto houvera há pouco descomposto um Mefisto que lhe vinha de prometer ‘dar-lhe, com gosto e o cimo de sua arte, o que nunca viu humano ser’. (2004a: 167, vv. 1.673-1.677).

³³ Descubro aqui um inusitado parentesco entre a atitude fáustica de erigir um novo ideal com a mesma matéria da renúncia a todo e qualquer ideal, com a daquela *Psique* do conto de Apuleio (*Eros e Psique*), que embora sem ela própria escolher o destino que lhe fora vaticinado pelo oráculo – o qual consistia em nada menos que contrair matrimônio com um desconhecido monstro que os mesmos deuses temiam – converte, no momento extremo de iminência de seu flagelo, a desdita no objeto de uma inexplicável expectativa serena e confiante: “Já sinto, já conheço que eu morro somente pelo nome de Vênus. Conduzi-me e colocai-me no rochedo a que a sorte me destinou. Tenho pressa de celebrar estas **felizes núpcias**, tenho pressa de ver aquele meu **nobre marido**. Porque me demoro? **Porque recuso aproximar-me daquele que nasceu para destruição de todo o mundo?**” (1978: 100, grifo meu). Ambos estavam, de resto (Fausto e Psique), destinados a franquear-se com suas respectivas alianças o território até aí inexplorado dos prazeres ‘terrenos’ (‘morrer pelo nome de Vênus’), cujos respectivos objetos (Margarida e Cupido), sendo em seguida cada qual à sua maneira desonrados, tornar-se-iam o ensejo para as suas peripécias e desventuras e o instrumento de sua futura redenção e imortalidade (tanto quanto se possa aplicar essa palavra à ascensão da ‘enteléquia’ de Fausto).

obtida com a fruição de um objeto *perseguido e alcançado*, com a qual o ‘próprio Eu’ sobremaneira se compraz e vangloria?

Não fora, com efeito, a constatação de que ‘ação e sofrimento nos obstruem o curso da vida’ o ponto de partida desta nova aspiração, cuja formulação cabal (ibidem: 175, vv. 1.765-1.775) leva Mefisto a balançar a cabeça e desaconselhá-la como um ‘Todo só para um Deus feito’ (ibidem: vv. 1.780-1.781), e que Fausto, sem se deixar intimidar, não titubeia a seguir acalentando e a cognominar de ‘diadema da humanidade’ e ‘aspiração suprema do Eu’ (ibidem: 177, vv. 1.805-1.806)? Ceder entanto, sucumbir mesmo à satisfação (e à auto-satisfação) com um objeto perseguido e alcançado, ou já simplesmente pôr-se inadvertidamente a perseguir e acalentar algum objeto, não teriam forçosamente que passar a denunciar doravante um ato de fraqueza, de inconstância ou desaviso – numa palavra, a circunstância de ter-se deixado *aliciar* para o caminho do prazer e satisfação, extraviando-se destarte da rota traçada por aquela aspiração férrea?

Mas por que, afinal, Fausto não se contenta em dar simplesmente conta de sua aspiração, por que julga além disso oportuno – posto não creia de fato naquilo em que empenha sua palavra – desafiar o diabo a lhe pôr entrave e importunar-lhe o afã?³⁴ Seria acaso apenas para blasonar?

Por certo que não. Se está certa a tese que avançamos até aqui, esta reconversão de seu desengano para com a possibilidade de auferir satisfação de um objeto perseguido e acalentado, num novo objeto de aspiração coloca Fausto numa situação peculiaríssima em relação ao demônio. Pois o desengano, o fastio da existência, o desespero e o ceticismo, de todo modo implicados no abandono de qualquer esperança nas virtudes de ‘ação e sofrimento’, forçoso é que o aproximem e o façam cúmplice do diabo; ao passo que a nova aspiração forjada destes mesmos elementos o afasta também forçosamente dele, ma apenas para tornar Fausto outra vez suscetível do engano e ilusão a que descobrira irremediavelmente votada toda e qualquer aspiração.

Que outra melhor saída, então, do que servir-se dessa comunidade e cumplicidade *necessárias* com o demônio para pôr-se a salvo daquela ilusão e engano que consistiam no *exato oposto* do que este convênio prometia a Fausto – a desilusão e o desengano – desviando a atuação de Mefisto deste ponto em que a ruína do doutor se anunciava mais certa, e levando-o a empregá-la ali onde o coração humano se inclina imperceptivelmente à

³⁴ A reversão do papel aparentemente atribuído por Fausto a Mefisto – de ‘coadjutor’ a ‘entrave’ – não é aqui inadvertida; ela atende aos propósitos da leitura, cujas premissas desenvolvemos até esse ponto e cujas conclusões serão desdobradas a seguir.

esperança, ao dar guarida a uma fé qualquer (inclinação pela qual aliás não se costuma dar qualquer crédito ao diabo)? E acaso ainda não subsistia este risco para Fausto, a despeito de ter abjurado a fé em toda esperança numa satisfação que se pudesse acalentar e perseguir, na medida em que convertera exatamente isso numa nova profissão de fé?

Que maior astúcia que confiar a Mefisto a tarefa de refrear-lhe, com o simples fato de transferir à sua alçada, a ameaça de ilusão e engano que Fausto contraíra por haver forjado de sua desilusão e desengano um novo objeto de aspiração? Em suma: que mais engenhoso ardid que investir o diabo do papel de uma espécie de *fautor* da ação (ou simplesmente da aspiração) em que se sabe estar fadado a incorrer, embora justamente por ter-se terminantemente decidido à ela furtar-se – não tanto para transferir-lhe ou repartir com ele a responsabilidade, quanto para dessa maneira erigi-lo num permanente dispositivo de advertência capaz de acusar incontinenti o extravio sempre iminente para quem ‘a algo aspira’?

A não ser assim, por que razão Fausto haveria de lançar em *desafio* a Mefistófeles algo que mesmo sem o seu concurso já reconheceria ser inevitável – não fosse para desse modo, servindo-se dos meios do próprio demônio, adornar a seus olhos a efetivação de uma tarefa ³⁵ que poderia manter Fausto a distância segura da desilusão e desengano (a que Mefisto de outro modo fatalmente lhe arrastaria), sem em contrapartida tornar-lhe demasiado atraentes – tendo-se em vista quem as tomou agora a seus cuidados – a ilusão e o engano?

Ao próprio Mefistófeles, porém, o teor de resignação e auto-anulação sem paralelo que emprestam a matéria para o novo ideal de Fausto passará despercebido e encoberto pela intrepidez ardente do “*Mas quero!*” (ibidem: 175, v. 1785), com que Fausto reage às advertências de Mefisto sobre este ‘Todo só para um Deus feito’ – permitindo destarte que faça caso omissivo do interesse de Fausto por esta *satisfação com o que quer que se apresente*, em que Mefisto não é capaz de enxergar senão a *aspiração pelo que quer que esteja ausente*, como admite já sem rebuços, de si para si, quando a chegada do ‘Estudante’ põe fim ao diálogo e às artimanhas e meias-palavras a que este o obrigava:

(...) Deu-lhe o destino um gênio ardente / Que, invicto, aspira para a frente / E, em precipitação fugace, / Da terra o Bom transpõe fremente. / Arrasto-o, em seu afã falace, / Pela vida impetuosa e nula; / Lute, esperneie, se espedace, / Veja sua insaciável gula / O alimento a flutuar-lhe ante a sedenta face; / Debalde implore alívio refrescante, / E, se antes ao demônio já não se entregasse, / Pereceria, não obstante! (ibidem: 181; 183, vv. 1856-1867).

³⁵ Para servirmo-nos de uma saborosa expressão d’*As Mil e uma Noites*, em que se pode ler: “*Começaram a planejar minha morte, cuja efetivação o demônio adornou aos seus olhos*”. (2005: 69).

A quem esta interpretação pareça especiosa, convém apenas lembrar que este cunho improvável que Fausto imprime às suas relações com Mefistófeles – assegurar-se por seu intermédio de um irrenunciável *desalento*, mas apenas o suficiente para reter dele o estritamente necessário para não recobrar novo e falaz *alento* – já se encontra prenunciado nas razões em que o ‘Altíssimo’ apoia (no *Prólogo no céu*) seu consentimento para dar a Mefisto plenos poderes sobre Fausto.

Sem preocupar-se em ele próprio solucionar o impasse, limita-se o Altíssimo a prognosticar, com certa displicência, a veleidade inerente a qualquer alento: “*Erra o homem enquanto a algo aspira*” (ibidem: 55, v. 317), ao mesmo tempo em que tributa a Mefistófeles o mérito de impedir que o ser humano se abandone ao total desalento:

Também nisso eu te dou poderes plenos; / Jamais te odiei, a ti e aos teus iguais. / É o magano o que me pesa menos, / De todos vós, demônios que negais. / **O humano afã tende a afrouxar ligeiro, / Soçobra em breve e integral repouso;** / Aduzo-lhe por isso o companheiro / Que como diabo influi e incita, laborioso.³⁶ (ibidem: 57, vv. 336-343, grifo meu).

Se ao Altíssimo não parece desconcertar tão flagrante e penosa contradição que pesa sobre o destino humano, é por certo de supor que considere a sua solução à altura dos recursos de que dotou as suas criaturas, ainda que não se tenha furtado ao capricho de mergulhar a eficácia destes recursos nas profundezas de uma ‘aspiração obscura que as anima’ – conforme a fórmula que contrapõe às pretensões um tanto sôfregas de Mefisto:

Pois bem, por tua conta o deixo! / Subtraí essa alma à sua inata fonte, / E leva-a, se a atraíres pra teu eixo, / Contigo abaixo a tua ponte. / Mas, vem, depois, confuso confessar / Que o homem de bem, na aspiração que, obscura, o anima, / Da trilha certa se acha sempre a par. (ibidem: 55, vv. 323-329).

Quanto à questão de saber se Fausto teria logrado, através da impetuosa edificação de um ideal talhado para ‘não fugir a nenhuma dor do mundo’ e para ‘gozar a fundo no próprio Eu o que a toda a humanidade é doado’, compenetrar-se desta *aspiração que obscura o anima* mais autêntica e intensamente que toda a sua árdua e diligente faina de erudito jamais o teria permitido, é um problema cuja resposta deixaremos para um próximo capítulo, quando

³⁶ Tal condescendente consentimento, por parte do Altíssimo, com a atuação do demônio – relegando a segundo plano o que pode ter de daninho e elevando a primeiro o que encerra de indispensável para prevenir a tendência humana a abandonar-se a ‘breve e integral repouso’ e ‘afrouxar ligeiro o seu afã’ – será referendado pelo teor da definição que Mefisto faz de seu próprio ser a instâncias de Fausto: “*Sou parte da Energia, / Que sempre o Mal pretende e que o Bem sempre cria*” (ibidem: 139, vv.1.335-1.336).

também pudermos lançar mão da segunda parte do *Fausto* e do aporte indispensável da solução da aposta que nele se desdobra.

O ‘homem voltado à vida’ e o ‘homem particularmente dotado’ vem a ser contraparentes... Não deixa de vir muito a propósito, em todo caso, encerrarmos este capítulo com a menção a um interessantíssimo e revelador artigo, onde Andreas Wachsmuth rastreia a gênese e a evolução do significado do conceito de *Lebemensch* na obra de Goethe: *Goethes Anthropologische Typus: Der “Lebemensch”*. Wachsmuth detecta o surgimento do conceito em conexão com a adaptação d’*Os Pássaros* de Aristófanes, que Goethe preparara para ser encenada em Ettersburg a 18 de Agosto de 1780.

Nesta sua primeira configuração, o conceito de *Lebemensch* reveste uma conotação predominantemente (embora não exclusivamente) pejorativa, a qual Wachsmuth encontra condensada numa observação de Goethe no ‘mais antigo esquema’ de *Poesia e Verdade*, em que o poeta teria vazado uma espécie de ‘Conflito Primordial’ (‘*Urkonflikt*’, nas palavras de Wachsmuth) entre artista e público: “*Antagonismo. O poeta transforma a vida numa imagem. A massa quer outra vez rebaixar a imagem a matéria. Desejo de realidade*” (1966: 223)³⁷

A par desta espécie de ‘ressentimento fundamental’ do poeta para com seu público, a adaptação d’*Os Pássaros* registra porém uma apreciação simpática e favorável a esta mesmíssima puerilidade e ‘platitude’ que num outro nível servira ao poeta para deplorar a relutância natural do público para aprofundar as intenções do poeta e deixar-se por elas favoravelmente suggestionar. E é justamente esta apreciação mais benévola que Wachsmuth verá a pouco e pouco condensar-se, nuançar-se e tomar a dianteira sob o influxo das vivências e observações da população e cultura italianas, às quais Goethe toma ‘como um objeto natural’ (ibidem: 224) e que ‘procedem mais do pesquisador da natureza que do poeta Goethe’ (ibidem: 225).

Entre as muitas afirmações de surpresa e aprovação que denunciam uma progressiva ‘conversão’ de Goethe à valorização de uma disposição de vida apta e propensa a deixar-se satisfazer com as suas necessidades mais imediatas e mesmo às coisas sagradas e sublimes tratar como se fossem dons da natureza, interessa-nos particularmente aquelas que

³⁷ “*Antagonism. Der Dichter verwandelt das Leben in ein Bild. Die Menge will das Bild wieder zu Stoff erniedrigen. Wirklichkeits Wunsch.*”

não apenas no espírito como também na letra se aproximam do credo professado por Fausto no intuito de explicitar suas motivações para fazer a aposta, notadamente pela menção textual ao *instante* (*Augenblick*) que dita os termos em que esta é lavrada:

(...) anota Goethe as seguintes características para o conceito de “povo sensual”: “todo o povo” poderia ser tomado como sensual, cada um estaria “satisfeito com pouco”, falta “um desejo de melhorar” o estado das coisas, cada um defenderia seu próprio interesse. Acrescente-se ainda a título de complemento o modo como Goethe caracteriza a população de Nápoles: “vegetar sem cuidado. Satisfação com o instante, prazer moderado, sofrer passageiro, padecer sereno! (ibidem: 226).³⁸

Wachsmuth faz porém a ressalva, de que o relato sobre a população italiana é ‘sempre escrito a partir da distância do espectador observador’, ‘jamais soando em suas constatações o subentendido de que [Goethe] a tomasse na conta de um modelo’: “*Pra todos vale: “eles estão muito distantes de nós”*”³⁹ (ibidem: 226). Se bem que o ensaio de 1805 em homenagem a Winckelmann – “nascido em grande parte sobre o pano de fundo dos protestos contra sentimento da vida [*das Lebensgefühl*] do movimento romântico (ibidem: 226) – fosse elevar esta ‘*condição humana intencionada pela própria natureza*’⁴⁰ ao instante de sua mais alta realização, Goethe irá diferenciá-lo ainda do ‘homem particularmente dotado’, no qual a natureza teria depositado algo ainda sobressalente e mais elevado – “*imagens, ideias, pressentimentos espirituais do belo e verdadeiro, (...) para os quais eles procuram “a resposta de uma contra-imagem no mundo exterior”, a qual porém não se encontra na superfície. Assim eles empreendem a aventura espiritual de compenetrar-se em seu mais íntimo, como artistas e pesquisadores, com o mundo manifesto real*”⁴¹ (ibidem: 228-29).

Esta mesma contradição, entre *Lebemensch* e *besonders begabten Menschen* (‘homem voltado para a vida’ e ‘homem particularmente dotado’), acreditamos tê-la já surpreendido em todos aqueles movimentos que emolduram a aposta, incluindo as suas preliminares e recapitulações. Apenas um preconceito por demais arraigado em nossa índole

³⁸ “(...) hat Goethe folgenden Merkmale zum Begriff des “sinnlichen Volkes” notiert: “überhaupt jedes Volck” könne man als ein sinnliches annehmen, der Einzelne sei “mit wenigem zufrieden”, es fehle “eine Begierde”, die Zustände “zu bessern”, jeder sei auf seinen Vorteil Bedacht. Als Ergänzung sei noch hinzugefügt, wie Goethe die Bevölkerung von Neapel charakterisiert: “sorglos dahin leben. Augenblickliche Befriedigung, mäßiger Genuß, vorübergehender Leiden heiteres Dulden!”.

³⁹ ‘Bei allem gilt: “Sie stehen zu weit von uns ab”’.

⁴⁰ “von der Natur selbst beabsichtigten Zustand des menschlichen Wesens”.

⁴¹ “Bilder, Ideen, geistige Vorwegnahmen des Schönen und Wahren, regen sich in ihnen. Zu denen suchen sie “in der äusseren Welt die antwortenden Gegenbilder”, die aber nicht an de Oberfläche zu finden sind. So unternehmen sie das geistige Abenteuer mit der realen Erscheinungswelt, als Künstler und Forscher in ihre Tiefe zu dringen”.

moral e cultural é responsável por submeter as nuances e meios-tons desta aposta à representação homogenizadora de um ‘pacto com o diabo’.

Se a ideia da reedificação de um novo ideal forjado dos destroços de uma ânsia de saber fermentada aponta na direção de um privilégio do *Lebemensch*, tampouco a orientação oposta deixa de estar representada – embora num plano mais subliminar – entre os movimentos de alma e consciência que levaram Fausto a selar a aposta e a plasmar o referido ideal. Lembre-se que a experiência, mal-sucedida em aparência, de Fausto com o Gênio da Terra permaneceu, por sob toda auto-recriminação, flagelação e admoestação, como um horizonte em aberto resguardado pela dúvida fundamental quanto à natureza contingente da razão de ter Fausto ‘deixado escapar’ a aparição do Gênio – dúvida esta que transparece em todos os instantes decisivos do diálogo em que Fausto se recapacita de sua insofrida altivez e preeminência sobre Mefisto.

No que respeita ao *Fausto*, é a ambivalência desta experiência, com a sua bem-aventurança inicial e a aterradora decepção que a segue, mas sobretudo com a *dúvida* que lhe ficará de herança, aquilo que deve estar sempre subentendido quando se tratar da adesão incoercível de Fausto ao paradigma representado pelo *Lebemensch* (e figurado na constelação de motivos mobilizados pela aposta), mas não menos quando se tratar da possibilidade sempre daí em diante recalcada, escamoteada e adiada, mas jamais olvidada de outra vez arrebatada ao instante a ventura que Wachsmuth estatui como paradigma para o *besonders begabten Menschen* (à luz das ‘dificuldades com que as Ciências Naturais, segundo a concepção de Goethe, sempre tem de lutar’): “‘Ligar ideia e experiência uma com a outra’, ou solucionar “o conflito entre o compreendido e o ideado”. O “homem voltado para a vida” – conclui Andreas Wachsmuth – não se afligirá com tais mazelas do espírito, “a ele basta a realidade””⁴². (ibidem: 229).

⁴² “‘Idee und Erfahrung miteinander zu verbinden’, oder “der Widerstreit zwischen Aufgefaßtem und Ideiertum” aufzulösen. Der “Lebemensch” wird von solchen geistigen Nöten nicht behelligt, “ihm genügt Realität””.

CAPÍTULO II

És endiabrado já, sem exagero, / E na terra o que sei de
mais insulso, / É um diabo que anda em desespero.
(Mefisto a Fausto, cena ‘Floresta e Gruta’)

Por constante eliminação / o universo manifesto /
forneceu a armadura / contra a total consternação.
(Erza Pound, fragmento de *A idade exigia*, de “*Hugh
Selwyn Mauberley*” [*Vida e contatos*]).

Mefisto abrevia as recidivas das ‘duas almas’ de Fausto. A conclusão do capítulo precedente nos conduziu a um aspecto crucial da conformação eminentemente contraditória dos anseios goethianos: de um lado, a identificação profunda com as formas mais simples, elementares, *ingênuas* da configuração material, social e espiritual da vida humana e de sua articulação com os âmbitos da natureza e da cultura, com suas demandas mais imediatas e indeclináveis; de outro, a particular e irreprímível inclinação de Goethe para tomar a mais alta e consumada realização reservada a esta mesma forma de vida como assunto e desígnio *da arte*, como prerrogativa do espírito mais cultivado e *mais imune às ilusões do mundo*, para o qual as demandas e haveres da ‘vida comum’ se rarefazem e assumem amiúde contornos de uma fantasmagoria.⁴³

Não surpreende que ao peso de uma tal contradição – que contrapõe à unívoca e devota paixão pelos estudos que domina os anseios de seu alarve fâmulo Wagner – Fausto pronuncie a famosa e compungida confissão:

Vivem-me duas almas, ah! no seio, / Querem trilhar em tudo opostas sendas;
/ Uma se agarra, com sensual enleio / E órgãos de ferro, ao mundo e à

⁴³ Com respeito a este específico problema da ‘fantasmagoria’ e o que com ele se articula, consulte-se o artigo de Ilse Graham, “Im Gegenwärtigen Vergangnes’ – Euphorions Ahnherr und der dämonische Geist von Goethes Genie’. (1988: 363 a 383). Já quanto à questão mais geral levantada neste parágrafo, vale lembrar aquela *Xênia* de Goethe e Schiller: “*Para que serve toda a criação poética?*” *Eu te direi, Leitor, mas diga-me primeiro para que serve a realidade*” – sem perder de vista, porém, a defesa que em tantos outros passos Goethe toma da vida prática e concreta (o que aliás já forneceu matéria a grande parte do capítulo precedente). No mesmo espírito desta *Xênia*, pode-se ler ainda a seguinte passagem do estupendo (e ficcional) monólogo interior de Goethe – referindo-se aqui a si mesmo na terceira pessoa – que ocupa todo um capítulo de *Carlota em Weimar*, de Thomas Mann: “*Bem-feito, rapazote talentoso, que já sabia de arte tanto como de amor e que secretamente apontava para aquela quando cultivava este – jovem como um pardal e já inteiramente preparado para trair o amor, a vida e a humanidade pela arte*” (1984: 268).

matéria; / A outra, soltando à força o térreo freio, / De nobres manes busca a plaga etérea. (2004a : 119, vv. 1.112-1.117),

a qual lhe dará o ensejo para formular em seguida o desejo em que será possível pela primeira vez detectar algo que valha por uma involuntária invocação do diabo (e a cuja formulação se seguirá de fato quase imediatamente – nem bem terminada a admoestação de Wagner por ter Fausto invocado ‘*a horda familiar e hostil, que entre halos e vapores se esparrama*’ (ibidem: 121, vv. 1.126-27) – o aparecimento do ‘cão negro’ que descobriremos na cena seguinte tratar-se de Mefistófeles):

Sim! Fosse meu um manto de magia, / Que a estranhos climas me levasse, prestes, (...) (ibidem: 119, vv. 1.121-1.123)

Tampouco é de estranhar que, mesmo deplorando em tantas outras passagens a estultice e cabotinismo de Wagner, Fausto não chegue a desejar para ele que troque a sua consciência de um único anseio (‘*A conhecer o outro, oh, nunca aprendas!*’ [ibidem: v. 1.111]) pela alma dupla que lhe habita o seio. Recém vencido apenas o transe que por muito pouco não o levara a cometer suicídio, Fausto não ignora em absoluto aquilo a que esta inaudita coexistência de duas almas no peito ainda o há de arrastar; a reação temerosa e beata do fâmulos ao desejo de Fausto por ‘possuir um manto de magia’ não faz mais que confirmar o bom-aviso do zeloso escrúpulo deste último, e o abismo que o separa de uma confiança pia e devota (se não quisermos confundi-la com a *ingenuidade* em sua acepção mais estrita) no poder redentor e edificante do ‘mero’ conhecimento.

Que a realização do pacto e suas consequências não tenham custado a Fausto a sua predisposição e capacidade de comunhão com a ingenuidade, graças às quais as suas ‘duas almas’ puderam ainda subsistir ao colossal esforço de unificação que lhe exigira o pacto, é algo que duas das cenas subsequentes se encarregarão de mostrar com a maior nitidez e eloquência. Seja como aspiração a reviver sua própria inocência, seja como comiseração e indignação pelo sacrifício doloso da inocência de outrem (Margarida), ambas as tentativas de Fausto de refugiar-se numa inocência ainda intocada pela sua consciência desenganada e agonizante (cena ‘Floresta e Gruta’), ou de resgatar incólume a inocência de Margarida das faltas a que este seu desengano a arrastara (‘Dia Sombrio – Campo’) esbarrarão no implacável cinismo e pragmatismo de um Mefistófeles sempre de prontidão e vigília para abortar tais ‘recaídas’.

No primeiro caso, Mefistófeles interrompe as sublimes e altanadas experiências que, isolado numa gruta, Fausto entretém a guisa de colóquio com o Gênio da Terra,

lembrando-o da vida indigente que já levava quando entregue à ‘comichão de suas fantasias’ (ibidem: 361, v. 3.268) e que, sem a sua intervenção, já o teriam levado a ‘safar-se da terrestre bola’ (ibidem: v. 3.271). Numa brilhante caracterização complementar que o texto dissimula pela distância que faz mediar entre duas estocadas de valor e sentido recíproco, Fausto replica a Mefistófeles que este seria *diabo demais* para compreender este seu anelo por reviver uma inocência perdida, e para, caso o compreendesse, consentir nisso:

Não vês que vida nova, que energia, / O andar na solidão me cria? / És diabo
assaz, pudesses compreendê-lo, / Para roubar-me o meu feliz desvelo.
(ibidem: 363, vv. 3.278-3.281).

A resposta de Mefisto virá somente nos derradeiros versos da cena (quatro páginas adiante), fazendo este notar a Fausto que este seria já *diabo bastante* para consumir o ato a que entrementes se dispusera e aprestara, sem precisar para isso se entregar aos arroubos de sôfrega altivez e ruidosa auto-laceração e inculpação que precedem a referida resposta de Mefisto (cujos versos finais nos serviram de epígrafe a este capítulo):

És endiabrado já, sem exagero, / E na terra o que sei de mais insulso, / É um
diabo que anda em desespero. (ibidem: 369, vv. 3.371-3.373).

Neste entrementes, tempo haverá para Mefisto – parodiando em termos quase idênticos (mas intenção bem diversa) aqueles empregados por Fausto para descrever os seus prazeres extáticos e as suas mais subidas aspirações, sem furtar-se mesmo a, ao fim e ao cabo, insinuar não tivessem tais prazeres um fim mais edificante que o de uma prática onanista – desmascarar o parentesco secreto entre o afã fáustico de ditoso isolamento, e a sua hesitação e postergação em consumir a posse de Margarida, ora encarecendo o sofrimento e desamparo em que esta se encontra à ausência de Fausto, ora depreciando o caminho de solidão e esterilidade que Fausto, ‘com o doutor a andar-lhe ainda nos ossos’, esboça outra vez encetar, e que Mefisto lhe previne ser de molde a, ‘se durar mais’, condená-lo a viver outra vez ‘*esfalfado no pavor, susto e loucura*’ (ibidem: 365, vv. 3.301 – 3.302). (*E, aliás, o gosto não te estou negando / De te iludir de vez em quando; / Mas, muito tempo não se atura.* [ibidem: 369, vv. 3.327-3.329], dirá Mefisto a Fausto a título de concessão).

De tudo isso ressalta e importa reter como a disposição da cena e a sua estrutura dramática estão arrançados de modo a evidenciar com toda a clareza a figura de Fausto como um reincidente e recalcitrante, e a de Mefisto como um coadjutor e incitador, cabendo-lhe aqui, como em nenhuma outra cena da Tragédia, o papel de um como que terapeuta que

previne as recaídas de seu paciente, ampara as suas reincidências e o desvia para outras sendas, mau grado seu.

Os atributos do ‘tentador’, do aliciador, da *serpente* em seu sentido metafórico bíblico e do *alcaíote* – como Fausto irá alcunhar Mefisto em passagens sucessivas da cena –, ao mesmo tempo em que cobram vulto e intensificam a tensão dramática entre Fausto e Mefistófeles a um nível até aqui inédito, não fazem todavia inteira justiça à situação de um Fausto ainda por certo suscetível de comover-se no seu mais profundo ao contato da ‘infinita natureza’ e seu ‘fundo seio’ e à revelação de ‘misteriosos prodígios’ que ‘se abrem dentro de seu próprio peito’ – mas constrangido a confessar, ao final deste mesmo monólogo que abre a cena, já não poder dispensar o companheiro que ‘o avilta ante si próprio com insolência’ e ‘cujo mero bafo reduz a nada as dádivas’ que o Gênio lhe soe dispensar.

Trata-se, portanto, de um Fausto já inteiramente desenganado da possibilidade de gozar uma inocência perfeita e imaculada (“*Mas nunca é doada a perfeição ao homem / Ah! como o sinto agora*”. [ibidem: 359, vv. 3.240 – 3.241]), mas por demais acostumado à coexistência de suas duas almas para não enxergar e buscar na inocência de seu refúgio solitário uma espécie de merecida compensação, de prerrogativa conquistada, de *licença* enfim, concedida como prêmio pela clarividência inaudita com que logra devassar a vileza e miséria da condição humana e graças à qual julga delas se apartar e, em alguma medida, salvaguardar.

À vista disso, as maquinações e motejos de Mefisto para ‘enlear Fausto em suas manobras’ pedem para ser lidas não apenas na chave de uma premeditação da perdição de Margarida, mas também naquela da lembrança e sentinela do ideal que Fausto houvera forjado ainda no calor dos instantes que se seguiram imediatamente ao pacto, de ‘a dor nenhuma do mundo fugir’ e ‘gozar no fundo do próprio Eu o que a toda humanidade é doado’.

Em outras palavras: o sacrifício da inocência de Margarida representaria aqui, não apenas a renúncia à inocência que Fausto vai buscar ao seu refúgio solitário e de onde Mefisto o vem enxotar, como também e sobretudo o sacrifício daquela *prerrogativa* que Fausto crê lhe seja de direito, a qual lhe faculta – fundada como é na primazia de uma compreensão profunda e desenganada, e nesta medida tanto mais penetrante, com que é dado ao Doutor desertado acercar-se do gênero humano – enxergar os homens e seus assuntos a distância e à sua distância se conservar.

E acaso não é justamente esta ambivalência do indivíduo que preza e venera tanto mais a inocência quanto menos se sente capaz de ele próprio praticá-la e de acatar-lhe as

virtudes sem reserva, aquilo que empresta o teor e o encanto peculiares ao diálogo que Fausto e Margarida entretêm logo a seguir (cena ‘Jardim de Marta’), cujo mote é tomado à pergunta que esta lhe dirige:

Diz-me, pois, como é com a religião? / És tão bom homem, mas será mister / Ver que tens pouca devoção. (ibidem: 379, vv. 3.415-3.417),

e em cuja resposta Goethe verte e decanta todas as nuances desse gozo malcontido e impenitente, a que comparecem o embaraço e o pudor entanto vencidos pelo zelo ardoroso e plenamente ressarcido da verdade indeclinável e do ensejo irrenunciável, transformando a ‘pobre e inocente Margarida’ numa confidente sob medida para a revelação sublime que “*obra invisível, em mistério eterno, visivelmente a teu lado*” (ibidem: 383, vv. 3.449-3.450)?

Subtraída desse modo por Fausto, em sua evidência acachapante, à alçada das disputas e requintes de cavilosa erudição, não vai justamente esta revelação reabilitar, ratificar e cumular de honras a inocência do ‘êxtase supremo de um coração transbordante’ e seu direito de ‘nomeá-la (à revelação divina) como queiras!’, *contra* os escrúpulos e cuidados de Margarida, não obstante *em seu próprio proveito e interesse?*

Enquanto expressão do estreitíssimo espaço de convergência e concordância possíveis entre as ‘duas almas’ de Fausto, entre o Doutor pactário e a donzela virtuosa e pura⁴⁴ – arrebatada, esta convergência, ao ceticismo de Fausto apenas pelas piedosas instâncias de Margarida, e à desconfiança ciosamente dogmática desta apenas graças ao ‘ardor celeste’ daquele – o referido diálogo tem na já citada fala derradeira de Fausto da cena ‘Floresta e Gruta’ o seu inequívoco contraponto dramático e complemento psicológico.

O misto de gáudio e de indulgente decepção que Fausto há de sentir, ao fazer a sua apoteose do ‘mistério manifesto’⁴⁵ embalada pelo desprezo à letra do dogma e do catecismo, e ver Margarida acatá-la como algo que ‘há de ser belo e bom’ e em que ‘soa a razão’, mas que não diferiria muito do que diz o padre apenas ‘de modo algo diverso’ e em que, a despeito disso, ela não pode se fiar inteiramente, porque ‘falta a Fausto o Cristianismo’: é este sentimento ambíguo e aliciante que Fausto, numa derradeira e desesperada investida,

⁴⁴ Como não poderia ser de outro modo, Mefisto passa por alto a contribuição das próprias convicções que Fausto logra imprimir a esta convergência, fazendo-a passar por um êxito apenas do zelo doutrinário de Margarida: “*Ouvi todo o sermão, com efeito; / Catequizaram o senhor doutor; / Possa fazer-vos bom proveito.*” (ibidem: 389, vv. 3.522-3.524)

⁴⁵ A expressão é de Goethe, e não consta textualmente da passagem a que aludimos, embora coincida perfeitamente com o seu teor e seus pressupostos, como se pode depreender do trecho citado logo acima, sobre este não sei quê que “*obra invisível, em mistério eterno, visivelmente a teu lado*”. (ibidem: 383, vv. 3.449- 3.450)

procurara ainda salvar em sua invocação do Gênio da Terra no recesso de ‘Floresta e Gruta’, e cujo preço Mefisto aparece para lhe lembrar, e cuja conta lhe vem pedir através do sacrifício da inocência de Margarida.

A ponto de ceder às razões e artimanhas de Mefistófeles – e agonizando ante a perda iminente desta prerrogativa da clarividência desenganada que lhe compra o reconhecimento e veneração da inocência ao preço de saber-se dela excluído –, a consciência tipicamente fáustica da dualidade entre inocência e inveterado desarraigamento e auto-suficiência moral conhecerá aqui uma intensificação última e sem precedentes. Lançando contra si mesmo as mais vivas invectivas e vitupérios – nenhum deles, diga-se de passagem, passível de sofrer o reproche de uma autêntica falta moral ou reverter em prejuízo de sua estrita idoneidade⁴⁶ – Fausto encena ainda a dúvida, a esta altura meramente retórica, se sua consciência ‘impessoal’ (e nesta medida tanto mais trágica e aguda) da desdita e aviltamento da humanidade não lhe dariam autoridade e respaldo para manter-se à margem e a coberto delas:

E a mim, pária em degredo, / Não bastou que agarrasse / Penhascos e rochedos, / E que os despedaçasse? / Fui arruiná-la, a ela, à sua paz! / Tu, esta vítima exigiste, Satanás! (ibidem: 369, vv. 3.356-3.361).⁴⁷

Mas não. Já o novo ideal que as circunstâncias do pacto o levaram a plasmar cravara sem rodeios:

Meu peito, da ânsia de saber curado, / A dor nenhuma fugirá do mundo, / E o que a toda a humanidade é doado, / Quero gozar no próprio Eu, a fundo, / Com a alma lhe colher o vil e o mais perfeito, / Juntar-lhe a dor e o bem-estar no peito, / E, destarte, ao seu Ser ampliar meu próprio Ser, / E, com ela, afinal, também eu perecer. (ibidem: 175, vv. 1.768-1.775)

Como se agora não fosse suficiente acompanhar a humanidade em seu perecimento, ou como fosse impossível fazê-lo sem dar ele próprio o primeiro passo nessa

⁴⁶ “*Não sou eu o sem lar, a alma erradia e brava, / O monstro sem descanso e ofício, / Que, em ávido furor, se arroja como lava, / De pedra em pedra, para o precipício?*” (ibidem: 369, vv. 3.348-3.351). Também compõe este discurso a passagem citada logo em seguida no corpo do texto.

⁴⁷ Para Werner Keller, o ‘crime’ perpetrado por Fausto contra Margarida neste passo será ‘repetido e potencializado’ no Quinto Ato (cena *Noite Profunda*) do *Fausto II*, em cujo contexto narrativo a cabana de Filemon e Baucis – destruída e queimada por Mefistófeles sob as ordens ‘mal ordenadas’ de Fausto (v. 11.382), e deitando por terra junto consigo a vida do casal de anciãos e de seu hóspede, o ‘Peregrino’ – ‘vale como uma metáfora para o ‘pequeno mundo’ de Margarida’ (1992: 321). (“*In der Zerstörung ihrer Hütte wiederholt – und potenziert – sich Fausts Verbrechen des ersten Teils (vgl. V. 3345 ff.): Dort dienst das Hüttchen as Metapher für Gretchens “kleine Welt”, von Faust, dem “Wassersturz”, in den Abgrund gerissen*”).

direção, e já resignado de que a renúncia à sua própria inocência não bastasse para fazê-lo galgar a meta de ‘ampliar seu próprio Ser ao Ser da humanidade’, Fausto aquiesce finalmente ao ‘sacrifício da vítima’ exigida por Mefisto – não, porém, sem adornar este ato, supostamente realizado em sua intenção e proveito, das cores de um sacrifício que ele não apenas partilharia com Margarida, mas cujo ônus estaria disposto e pronto a tomar para si e tratar como se fora assunto primordialmente seu:

À ardente espera, põe, demônio, fim! / O que há de ser, logo aconteça! /
 Possa ruir seu destino sobre mim, / E que comigo ela pereça! (ibidem: 369,
 vv. 3.362-3.365).

Este o modo por que era forçoso ao doutor principiar a jornada que o conduzisse ao seu desígnio – alcunhado pelo próprio Fausto como ‘diadema da humanidade’ e ‘aspiração suprema do Eu’ – de ‘*com a humanidade também perecer*’: sacrificar uma vítima de invulgar inocência, tomando sobre si uma culpa não mais passível de acomodar-se ao arranjo de sua dupla alma e incorporar-se à sua mesma engrenagem, e destarte sobrepujar a resiliência de sua própria inocência (sempre beneficiária da salvaguarda do desengano) pela perda de uma outra inocência que nenhum conhecimento pode já fiar e nenhum relativismo moral chega para publicamente reabilitar. Expugnado por sua própria mão – se bem que sem poder prescindir nisto do empurrãozinho de Mefistófeles – da fortaleza de uma desdita estritamente pessoal, pudesse enfim ‘*ruir o destino [de Margarida] sobre mim, / E que comigo ela pereça!*’.

A Mefisto, esta inversão de perspectiva e usurpação de seus objetivos imediatos para a causa dos anelos e pruridos fáusticos não soará tão convincente nem comovente. Seja qual for a causa a que Fausto intente consagrar o ato que ele agora consente em praticar e o passo que se prontifica a dar, um e outro já o tornam ‘endiabrado o bastante’ para que pudesse fazer menos alarde de uma inocência e – sua contrapartida – de um infortúnio funesto e sem dolo que ele já se decidira a conjuntamente lançar fora. E se os dois últimos versos que se seguem a este veredito de Mefisto sobre um Fausto ‘já endiabrado’ soam como um convite irônico e autenticamente *mefistofélico* à frieza e ao cinismo, o verso que imediatamente o antecede não deixa de fazer-lhes um prévio contraponto, sob a forma de uma exortação viril (e não de todo isenta de cumplicidade) à firmeza e à intrepidez que a decisão de Fausto o obriga doravante a observar:

Viva quem mantém rijo o pulso! / És endiabrado já, sem exagero, / E na terra o que sei de mais insulso, / É um diabo que anda em desespero. (ibidem: 369, vv. 3.370-3.373, grifo meu).

Esta longa análise do momento do *Fausto* em que a coexistência de suas duas almas – ‘operacionalizadas’, em vista dos objetivos teóricos desta tese, nos termos de *inocência* e de *clarividência desenganada* – é posta definitivamente em cheque e ‘sacrificada’ aos compromissos e anelos exarados por ocasião do pacto, deverá na verdade servir de preâmbulo e dar subsídios às considerações principais a ser desenvolvidas neste capítulo: o surgimento de tais tendências primordiais no contexto da biografia goethiana e, posteriormente, as circunstâncias que presidiram à sua eclosão consciente e sua intensificação, e que determinaram os primeiros ensaios de sua solução e unificação (em parte já abordados no primeiro capítulo desta tese).

O despontar da excepcionalidade: sinecura ou maldição? Uma sequência de episódios tratada por Goethe de modo bastante circunstanciado no livro II de sua autobiografia *Poesia e Verdade* nos franqueia um acesso privilegiado às vicissitudes históricas e móveis psicológicos determinantes para o desabrochar das duas almas de Goethe/Fausto. Tendo por eixo gravitacional a narrativa – transcrita na íntegra tal como Goethe diz tê-la retido na memória à força de muito repeti-la aos camaradas da infância – d’*O Novo Páris*, tal sequência se estende algumas páginas para trás e para diante.

Para trás, até o começo do livro II, o qual toma seu ensejo à interrupção dos 7 anos felizes da primeira infância de Goethe e sua substituição pelos incidentes e aborrecimentos desencadeados pelo conflito entre a Prússia e a Saxônia no contexto da Guerra dos Sete Anos, que ‘*também teria grande influência sobre os sete anos seguintes de minha vida*’. Para frente, delimita esta sequência a significativa reflexão que Goethe tece sobre a plenitude das disposições e qualidades da infância quando considerada em si mesma, e em contrapartida a grande fragilidade destas disposições e qualidades quando consideradas em vista do desenvolvimento da personalidade individual e sua precariedade enquanto dados para um prognóstico seguro de sua conformação futura e ‘definitiva’⁴⁸.

⁴⁸ Uma versão mais confiante e menos parcimoniosa sobre esta capacidade de prognosticar o futuro – audaciosa o bastante para professar a legitimidade da ‘*arte de augurar (ou vaticinar)*’, conquanto ‘naturalizada’ e tratada como um caso especial da relação mais geral entre o *conhecido* e o *desconhecido* e da possibilidade de descobrir-se este por aquele – pode ser encontrada numa sequência de aforismos das *Máximas e Reflexões* (2001: 138-139, aforismos 624 a 632). O caráter de exceção que o desenvolvimento infantil, tal como consta da aludida passagem de *Poesia e Verdade*, desempenharia no quadro das premissas e conclusões avançadas nesta sequência de aforismos estaria justamente testemunhando da *problematicidade* inerente a toda formação e biografia humanas, seu teor intrinsecamente irreduzível a todo desenvolvimento regular, previsível e progressivamente linear, tal como Goethe o caracterizou em inúmeras ocasiões.

Com esta reflexão sobre a continuidade e as rupturas que o amadurecimento promete e reserva às inclinações e disposições próprias da infância, Goethe põe um ponto final à evocação de algumas das lembranças, senão mais pungentes, pelo menos mais íntimas e vazadas em tom mais confessional de quantas ocupam seu relato desta ‘bela quadra da vida’, fazendo desta reflexão e das lembranças que lhe dão ensejo um ponto-de-partida que por si só se recomenda à trilha que pretendemos tomar agora, em cujas pegadas pensamos poder surpreender os primeiros rudimentos desta disposição moral tão decisiva em seus desdobramentos futuros para a compreensão da personalidade de Goethe, pelo menos no que diz respeito às bases heurísticas que animam este trabalho.

O pano de fundo deste variegado entrecho narrativo é, todo ele, composto pela condição de *excepcionalidade* que se acusava em distintas esferas da existência do menino, e que Goethe entremescla aqui de um modo em que somente a custo é possível distingui-las. Grosso modo, assentava esta excepcionalidade na exuberante (e pouco menos que extravagante, como se pode notar pelo ‘conto infantil’ do *Novo Páris*) e prematura disposição poética da criança – entre todas, e já então, a mais assombrosa destas marcas de excepcionalidade; na disposição ‘aos sentimentos afetuosos’ e para a ‘seriedade’ precoce, ‘inimiga da mentira e da simulação’, e na condição de criança ‘bem-nascida’ e cumulada das ‘vantagens’ e ‘prazeres’ que lhe advinham de sua posição social – neto que era do senador e burgomestre da cidade de Frankfurt, o ‘primeiro entre seus pares’ (1986: 63).

Para cada uma destas distintas ‘disposições assinaladas’, Goethe cuidará de pôr em relevo os possíveis extravios que lhe são latentes e inerentes, assim como os prováveis dissabores e desvantagens que lhe estão reservados pela malícia e a inveja, fazendo destarte desfilar o contraste entre inocência e malícia nos distintos (embora interligados) episódios

Por outro lado, a índole pouco ‘dócil’ da criança à realização de prognósticos seguros decorre de que o seu espírito ‘*ainda obscuro*’ somente se põe de manifesto quando ‘*assimila as coisas que lhe são claras*’ e ‘*torna-se adulto*’ (Goethe 2011, 138, aforismo 629), ao passo que a adivinhação pressupõe e opera sobre o *já manifesto*, a partir do qual descobre o *escondido*, assim como do *presente* descobre o *futuro* e do *morto* o que está *vivo* (ibidem: aforismo 627). Daí o ambivalente da conclusão que Goethe coloca como remate àquela reflexão sobre a infância em *Poesia e Verdade*, assegurando-se da iniludível imprevisibilidade da trajetória biográfica individual sem ao mesmo tempo recusar-lhe uma qualquer tendência e direção dominantes, subtraídas ao império do acaso e do aleatório – se bem que passíveis de ser reconhecidas apenas retrospectivamente, quando já se tenha manifestado aquilo que a criança traz em si de inato, conquanto obscuro: “*E mesmo nos casos em que as disposições do indivíduo tem uma direção pronunciada, é difícil ao conhecedor mais hábil e mais experimentado fazer um prognóstico seguro; pode-se muito bem, pelo contrário, assinalar aquilo que pressagiava o futuro depois que este se configurou*”. (1986: 65).

Por tudo isso, creio que se poderia designar a infância, em oposição complementar ao *mistério manifesto* goethiano, por algo assim como um *flagrante incógnito*, o que me parece ser ainda corroborado pela observação do ‘Bufo’ no *Prólogo no Teatro ao Fausto I*, de que a ‘verdadeira infância’ só chega a ser efetivamente conhecida na velhice: “*Sem desrespeito algum: não é que a idade / Torne infantil, como se diz; / Só nos torna em crianças de verdade*. (2004a: 43, vv. 211-213).

numa modulação cambiante e num diapasão sutil e polissêmico, que nada tem de unívoco ou ‘maniqueísta’.

Por exemplo, no que diz respeito à sua disposição poética – a primeira de fato a ser abordada nesta sequência – a inocência ficará a cargo dos ouvintes de Goethe, ao passo que a malícia recai sobre ele próprio, na forma de uma ‘propensão para a basófia’, ‘caraminholas e fanfarronadas’ que somente a sua ‘disposição natural’ para revestir com a forma de obras literárias impediu que lhe brindassem consequências desagradáveis. O caso é interessante o suficiente para que tratemo-lo adiante mais à larga.

Seja como for, parece vir a propósito mencionar-se desde já uma observação que Goethe intercala ao seu relato, à medida que começam a prevalecer nele os acontecimentos que o deixam em situação desvantajosa. Nossa intenção é tratar essa sequência de episódios desde o começo e acompanhar o seu curso e encadeamento, naquilo que podem ter de revelador e sintomático de uma personalidade em gestação – a qual, mercê do que veio a ter de típica, e mesmo de *protótipo*⁴⁹, em sua vida adulta talvez nos autorize a tomar tais sintomas como exemplares para o percurso de formação de uma personalidade que tal. Ao final de nossa análise destes episódios, cada qual poderá tirar suas próprias conclusões quanto a saber em que medida o teor desta observação (que cito a seguir) pode ser já depreendido – ou pelo menos surpreendido – na direção e nas características dos acontecimentos da infância, em que medida neles está de algum modo prefigurado, e se lhes assenta bem ou não.

Não quero, porém, deixar esse assunto sem registrar alguns aspectos dos numerosos dissabores que suporrei da parte de meus camaradas. Porquanto a utilidade destas confissões morais é precisamente que um homem aprenda o que aconteceu a outros e o que ele mesmo pode esperar da vida; **e que se persuada, haja o que houver, que essas coisas lhe sucedem como criatura humana, e não como determinado ser particularmente feliz.** Se saber isso não tem grande utilidade para evitar os males, pelo menos é uma considerável vantagem aprendermos a nos adaptar às circunstâncias, a suportá-las e mesmo a vencê-las. (1986: 62, grifo meu).

Para a unidade das concepções goethianas, é extremamente revelador o fato de que uma convicção idêntica se possa encontrar numa passagem em que se trata dos ‘métodos

⁴⁹ O caráter ‘exemplar’ da personalidade de Goethe está longe de ser incontroverso, e sempre foi objeto de polêmicas e disputas – tal como aliás já assinalamos logo ao começo deste trabalho. Uma boa introdução aos motivos básicos e reiterados – embora variados de diversa maneira e intensidade no correr da fortuna crítica goethiana – da controvérsia pode ser encontrada nos ensaios de Karl Jaspers (*Unsere Zukunft und Goethe* – pp. 288 a 304) e de Ernst Robert Curtius (*Goethe oder Jaspers*, pp. 304 a 307) – o primeiro, na verdade, um discurso proferido por ocasião do agradecimento de Jaspers com o Prêmio Goethe, e o segundo como resposta e repúdio ao teor e às opiniões ostentadas pelo primeiro. Ambos os artigos em: “Goethe im Urteil seiner Kritiker – Dokumente zur Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschland” (Munich: Beck, 1975).

de curar os dementes’, que soem ser, segundo o eclesiástico encarregado de assistir o ‘Harpista’ (vítima de um surto psicótico) dos *Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister*, “*exatamente os mesmos que empregamos para impedir as pessoas sãs de enlouquecer*” (2009: 336). Também foi, com efeito, a propósito da ‘doença moral’ que se lhe havia inoculado pelas palavras maliciosas dos colegas (como se verá a seguir) que Goethe fez as confissões precedentes, cuja utilidade lhe parece assentar justamente em poder-se desse modo ser levado a persuadir-se de que ‘essas coisas lhe sucedem como criatura humana, e não como determinado ser particularmente feliz’. Quanto ao método de curar ou impedir as pessoas de enlouquecer, alardeado pelo eclesiástico, eis o que ele reza:

Procuramos estimular-lhes a atividade pessoal, habituá-los à ordem, **fazê-los compreender que sua existência e seu destino são iguais a tantos outros, que o talento extraordinário, a felicidade máxima e a infelicidade suprema não passam de pequenas variantes do dia a dia**; deste modo, não haverá de se insinuar nenhuma loucura ou, caso isto venha a ocorrer, teremos como eliminá-la paulatinamente. (2009: 336, grifo meu).

O Livro II principia com um relato que, à luz da continuação deste seu 1º capítulo e de sua economia narrativa, serve de transição e introdução ao ambiente mais doméstico, pessoal e íntimo que dará o tom às aventuras subsequentes. Reforça esta impressão os epítetos de ‘males imaginários’ e ‘disputas de fantasia’, com que Goethe vai caracterizar os desentendimentos e animosidades que tomaram conta da cidade e insinuaram-se no seio de sua própria família por ocasião da Guerra dos Sete Anos – e que entram num contraste natural, embora implícito, com os acontecimentos seguintes, cuja pungente e fremente intimidade parece assim elevar à categoria de ‘males verdadeiros’ e ‘disputas reais’.

Tais ‘males imaginários’ e ‘disputas de fantasia’⁵⁰ ocultam, no entanto, uma profunda decepção do menino Goethe, à qual ele responsabiliza pelo advento de uma

⁵⁰ É interessante notar como Goethe, ao tratar bem mais à frente das condições históricas e culturais que presidiram o florescimento na Alemanha de um estilo literário mais consistente e apurado, e da formação concomitante de seu próprio juízo e estilo literário, consignará justamente à *fantasia poética* a prerrogativa e a competência de elevar e aprofundar tais ‘males imaginários e disputas de fantasia’ à posição em que se podem tornar fecundos e salutareos para a nação que os teve antes de sofrer sob a forma de males e disputas ‘vãos’.

Assinalando ‘*o grande Frederico e os feitos heroicos da Guerra dos Sete Anos*’ como ‘*o primeiro fundo vivo, verdadeiro, elevado, da poesia alemã*’ – e sacando daí o ensejo para postular suas importantes convicções quanto ao ‘*valor intrínseco do tema*’ como ‘*começo e fim da arte*’ e à primazia de um *fundo nobre* sobre as proezas de execução do gênio e o talento cultivado para ‘*fazer ressaltar de maneira mais feliz e mais resplandecente a dignidade do tema*’ (1986: 221) – Goethe cuida de sublinhar tanto o privilégio de que gozaram os prussianos por poder inspirar-se ‘*na grande ideia que podiam fazer de seu rei*’, quanto a glória (quando menos literária) que coube a Lessing pelo efeito salutar com que pôde agir, com sua *Minna von Barnhelm*, sobre os ressentimentos dos saxônios para com o ‘orgulho prussiano’, que a ‘paz política’ não pôde dirimir, e que a

tendência que só teria podido corrigir ‘*bastante mais tarde pela experiência e pelas luzes da razão*’, e que fora ‘*o germe da irreverência e mesmo do desprezo que durante um período inteiro de minha vida senti pelo público*’ (1986: 51). Comparando-a com o véu de suspeita que o Terremoto de Lisboa estendeu sobre a justiça divina aos olhos da criança de 6 anos, Goethe descreve aqui a desconfiança que contraiu para com a justiça do público, ao ser confrontado com a difamação de ‘seu herói’ Frederico II por parte de pessoas que estimava, junto às quais sempre gozara, na condição de neto mais velho e afilhado, uma consideração especial, e que se distinguiam como ‘pessoas superiores’, ‘*tais como me deviam parecer meu avô e meus tios*’ (ibidem: 50-51). O pai era pelos prussianos.

É desse modo que Goethe fará preceder o relato das peripécias e incidentes que tem a sua própria excepcionalidade como pano-de-fundo pelo desencantamento ingente e precoce de sua ‘inclinação natural para a veneração’ da *excepcionalidade alheia*, graças à qual ‘*era preciso um grande abalo para fazer vacilar minha fé em alguma coisa de respeitável*’ (ibidem: 50) – fé esta que o poeta contrapõe aos ‘bons costumes’ e à ‘conduta decente’ que lhe eram recomendados ‘não por eles mesmos, mas por causa do mundo’:

Que dirá o mundo? perguntavam sempre; e eu pensava que o mundo devia ser um mundo equitativo, que sabia apreciar a todos e a qualquer um. Agora estava aprendendo o contrário. Os maiores e mais evidentes méritos provocavam a indignação e o ódio; os mais nobres feitos eram negados ou, pelo menos, desfigurados e rebaixados; e essa escandalosa injustiça perseguia o homem sem par, o homem manifestamente superior a todos os seus contemporâneos, que provava e mostrava todos os dias o que era capaz de fazer; e isso não provinha do populacho, mas de pessoas superiores, tais como me deviam parecer meu avô e meus tios. Que houvesse partidos e que ele mesmo pertencesse a um partido, era coisa que o menino não podia imaginar. Cria ter razão em poder declarar sua opinião a melhor, (...) (ibidem: 50-51).

Se passarmos agora ao relato deste primeiro episódio de que Goethe se serve para, por assim dizer, introduzir e problematizar a questão de sua própria excepcionalidade – as aventuras concernentes ao conto do *Novo Páris* –, constataremos que a sua relação para com as reflexões há pouco avançadas acerca da guerra é menos fortuita, melhor ainda, que ultrapassa o âmbito do mero encadeamento de circunstâncias exteriores, como a estruturação da narrativa autobiográfica de Goethe dá a entender.

Ambas as disposições fundamentais nascidas no menino por ensejo das circunstâncias que envolveram a guerra – a indignação e desencanto para com o mérito

referida peça de Lessing teve o mérito e o condão de apaziguar com ‘*realizar em imagem*’ a ‘*paz entre os corações*’ (ibidem: 221).

fementido do ‘homem manifestamente superior’ (e com eles a desconfiança para com a justiça do público), e a mágoa e decepção para com a confiança e o afeto defraudados pelos familiares – iremos reencontrá-las, combinadas, em diferentes nuances da atitude que modela e dá sentido à relação de Goethe com os camaradas e ‘cúmplices’ do mundo de fantasia em que o conto do *Novo Páris* pôde despontar e encontrou tão surpreendente acolhida e aclamação.

Se, por um lado, o tal ‘germe da irreverência e mesmo do desprezo pelo público’ se desdobra naquela ‘propensão à bazófia, caraminholadas e fanfarronadas’ com que Goethe, revestindo-as de forma literária, ‘podia causar grande alegria aos seus companheiros’, já a desilusão familiar que levou o menino a ‘recolher-se em si mesmo’ se fará notar aqui na predisposição para os “*sonhos fabulosos em que eu, o seu inventor, e meus camaradas, que se interessavam neles, nos perdíamos de tão bom grado*” (ibidem: 61) – e de um modo mais geral nesta mesma tendência para os prazeres amenos e indiferentes aos haveres e pareceres das gentes, reservados a ‘amigos fiéis e escolhidos’.

Mas é na verdade a conciliação improvável e inaudita da mais desabrida liberdade e extravagância poética com a seriedade ‘*com que já então eu encantava a mim mesmo e ao mundo*’ (ibidem: 61) o que parece ter possibilitado que as tremendas vivências e desapontamentos da infância tenham podido deslizar para o plano dos ‘males imaginários’ e ‘disputas de fantasia’, imprimindo à alma da criança as marcas de uma derrisão suficientemente pujante para afastá-lo do mundo e permitir-lhe tomá-lo um tanto à ligeira, sem arrebatá-lo em contrapartida justamente esta seriedade ‘inimiga da mentira e da dissimulação’. Em uma palavra: para poder ainda fundir-se esta derrisão à dinâmica produtiva da vida íntima da fantasia e a ela impelir e alimentar.

Eis aí, em estado germinal, aquele compromisso fragilíssimo entre as ‘duas almas’ de Goethe/Fausto, tal como as vimos tratando há pouco – a ‘clarividência desenganada’ e a ‘inocência’, a qual inocência Goethe faz assentar neste momento numa ‘pretensão própria do poeta’, travestida de ‘exigência’, de uma espécie de *direito inato*, senão para a mentira, para a inverossimilhança de quem a perpetra e para a credulidade de quem a acata⁵¹:

⁵¹ Nas suas considerações sobre o caráter divinatório e sapiencial da “*ação de Apolo como deus da sabedoria, também para além do âmbito da palavra e da música*”, Giorgio Colli (*A sabedoria grega (I)*; São Paulo: Ed. Paulus, 2012) salientou o “*alcance do enigma como fenômeno arquetípico da sabedoria grega*”: “*Quem não resolve o enigma é enganado, e o sábio é aquele que não se deixa enganar. O objetivo do enigma é enganar e destruir mediante o engano, como a esse respeito nos ensina Heráclito*”. Um fragmento de Górgias citado por Colli a guisa de conclusão desta sua reflexão parece referendar e instituir um fundamento insuspeito e de peso para a ‘pretensão própria do poeta’ que o menino Goethe punha em prática de maneira instintiva e desassombrada: “*a tragédia produz “um engano pelo qual quem engana é mais justo do que quem não engana, e quem é enganado é mais sábio do que quem não é enganado”*” (2012: 52-56).

Considerando essas coisas de perto, poder-se-á reconhecer aí a pretensão, própria do poeta, de enunciar com autoridade as coisas mais inverossímeis e de exigir que cada um admita como real o que, de certo modo, pode parecer verdadeiro a quem o inventou. (ibidem: 52-53).

Não deixa de ser um tanto estranho, ver-se a inocência investida de semelhante direito e instituir uma tal exigência, e andar desse modo de mãos dadas com a pretensão e por muito pouco com a própria arrogância; mas é das relações complexas, quando não ainda equívocas, entre a inocência e a malícia que se trata aqui, embora ainda vá longe o tempo em que estas relações, intensificando-se e complexificando-se até o paroxismo e a vertigem, venham deparar ou engendrar a ‘solução’ de um pacto com o diabo.

Por esta altura, o mefistofelismo do menino Goethe opera ainda (pelo menos ao espelho da revista que lhe passa o velho às voltas com sua lembrança) no registro de um fino estudo de psicologia humana e infantil – mais exatamente, de um involuntário e inadvertido experimento empírico – e suas descobertas, a que não deixam de comparecer a malícia e certa perversidade burlesca, que se compraz em jogar e investigar com a boa-fé dos companheiros de brinquedo, mas cujos ‘resultados’ não deixavam de ir ao encontro das expectativas e prerrogativas do jovem poeta em gestação, aduzindo-lhe para suas suposições e suspeitas umas quantas provas significativas e oportunas (demeritórias da astúcia de seus camaradas, é verdade, mas sob medida para credenciá-los, em contrapartida, à formação de uma ‘comunidade arcádica’ consagrada àquela vida amena embalada por *sonhos fabulosos*, consoante a citação supra):

Maravilhavam-se de que me tivessem podido acontecer aventuras tão estranhas, a mim, o seu camarada, e não perguntavam desconfiados como eu arranjara tempo e espaço para tais odisséias, sabendo perfeitamente quais eram as minhas ocupações, minhas idas e vindas. Eu tinha de situar o teatro dessas narrativas senão num outro mundo, pelo menos em outro país, e sem embargo tudo se passara naquele mesmo dia ou na véspera. Eram, pois, eles próprios que deviam iludir-se mais do que eu podia enganá-los (p. 52). (...) Esta narrativa, de cuja verdade os meus camaradas queriam persuadir-se a todo custo, obteve grande sucesso. (...) e por este exemplo aprendi bem cedo que os homens formam e podem sustentar as ideias mais contraditórias a respeito de uma coisa perfeitamente simples e fácil de verificar. Como eu recusasse obstinadamente dar uma continuação ao meu conto, pediram-me muitas vezes que repetisse esta primeira parte. Abstive-me com todo o cuidado de introduzir grandes modificações nas circunstâncias e pela uniformidade da narração converti, no espírito de meus ouvintes, a fábula em verdade (1986: 60).

Dando seqüência ao exame dos desdobramentos e complicações implicadas nesta atitude híbrida de inocência e malícia que animava a criança à testa de um círculo de ‘amigos

fiéis e escolhidos’ – o qual constituía “*sempre uma minoria em face dos que se compraziam em atacar-nos com uma malícia grosseira e que amiúde nos faziam acordar, de maneira muito desagradável, desses sonhos fabulosos (...)*” (ibidem: 61) – o relato de Goethe avançará agora para o terreno daquelas situações em que a sua excepcionalidade é causa de aborrecimentos e animosidades, expondo à fragilidade e às arremetidas maldosas a posição sobranceira e confortável que o rapaz granjeara em seu círculo e julgava devida aos seus méritos, e fazendo-a reverter em seu franco prejuízo e desvantagem.

Para tanto concorrerá não apenas a fragilidade e vulnerabilidade a que o garoto se sabia condenado pelos prazeres amenos e inofensivos, mas eletivos e excludentes, a que despreocupadamente se entregava com um grupo de amigos seletos, como também ‘um certo tom de dignidade’ que o seu natural sério imprimia à sua conduta e deixava transparecer já em seu aspecto exterior, fazendo com que fosse por isso ‘*muitas vezes criticado em tom amigável, e outras tantas vezes com escárnio*’.

Uma e outra – dignidade algo afetada, e fragilidade decorrente de indiferença involuntária e conspícua – são de molde a atrair, quer o escárnio, quer a aleivosia e a retaliação, pelo que Goethe não tardou a se convencer de que “*ao invés de abandonar-nos à moleza e aos prazeres fantásticos era preferível tratar de enrijar-nos para suportar ou combater os males inevitáveis*” (ibidem: 61). Tendo assentado este imperativo, Goethe passará então a submeter a escrutínio a ‘paciência nos sofrimentos corporais’, em cuja emulação a juventude se compraz e encontra muitos de seus passatempos, e que confere aos mais resistentes e persistentes ‘*uma grande vantagem que não é fácil arrebatá-los*’ (ibidem: 61). Tudo isso pareceu tão a propósito à situação moral em que se encontrava o rapazinho, que ele achou por bem elevar o desvelo e a desenvoltura nesta ‘paciência nos sofrimentos corporais’ à categoria e status de autênticos “*exercícios de estoicismo que eu cultivava, pois, tão seriamente quanto isso é possível a uma criança (...)*” (ibidem: 61).

Não é por acaso que o léxico da *vantagem* irá se impor e prevalecer desta parte em diante, até o fim desta passagem que tomamos para objeto de análise, mas cuja oscilação e pluralidade de sentidos é justamente o que temos em mira reter e, se possível, reduzir a um denominador comum. Não é, com efeito, sobre o tirar, de uma situação fatídica e adversa, uma vantagem e proveito que por isso mesmo redundem em maior benefício e honra de quem a padece, que versava a decisão que Goethe se sentira instado a tomar, e de que afinal se trata em todo estoicismo?

E de fato a vantagem e o triunfo não deixaram de lhe sorrir, pelo menos numa proeza verdadeiramente sensacional (de que Goethe nos faz seus fiadores) de cuja sorte os tais

‘exercícios de estoicismo’ puderam decidir, prodigalizando o furor e a destreza física ao menino – a quem um grupo de colegas hostis se propunha ‘atormentar, ultrajar e expulsar’ – na mesma proporção em que o orgulho e a honra lhe impunham e cobravam a observância da decisão de ‘não reagir até que batesse a sineta’.

Ludibriado pela espera que calculara mal e que a dor infligida pela sevícia dos colegas dilatava, a capacidade de resistência e de submissão prolongados do garoto à dor e ao suplício, à força de submeter-se à própria decisão e vontade – ou em outras palavras, o princípio ‘estoico’ da força e superioridade calcadas na tenacidade da não-reação – vai encontrar aqui a ocasião perfeita para o seu desempenho e o seu melhor corolário; mas vai encontra-los apenas na medida em que a prerrogativa da violência física sofrida e reiterada lhe faculta ir à forra e desagrar-se pela força, valendo-se para tanto da ‘vantagem’ que, a despeito da inferioridade numérica, a prolongada resistência e paciência contida faziam reverter em proveito de sua vingança:

Não deixaram [os colegas ao verem-se já desmobilizados e imobilizados] de me morder, arranhar e escoicear; mas todo o meu pensamento e todo o meu corpo se haviam concentrado na vingança. (ibidem: 62).

É também a prerrogativa da violência física sofrida o que permitiu que o caso fosse levado a bom termo para Goethe, servindo de prova à sua inocência as pernas marcadas e as varas espalhadas pelo chão, com que seus colegas as fustigaram e deram início e prosseguimento à contenda.

Outro tanto não se observará contudo por ocasião do episódio sobre o qual Goethe se debruça em seguida. Na economia narrativa desta sequência, tal episódio atende ao propósito claro de demarcar os limites de virtudes e vantagens do ‘estoicismo’, na acepção que dele faz o menino Goethe, introduzindo no contexto até aqui analisado quaisquer variáveis relativas quer a preceitos morais de boa educação, quer a disposições inatas de caráter e índole que, combinadas, vão redundar na completa inoperância do princípio estoico, ou pelo menos imprimir nele direção e contornos inteiramente novos e insuspeitos.

Descontado o emprego da própria força sancionada como recurso excepcional para o desagrar e a desforra, as exigências e promessas feitas pela ‘civilização’ às ‘crianças de natural honestas’ são de molde a deixá-las completamente desamparadas contra aquelas mesmas infrações que ‘se lhes censura e pune com tanta severidade’, não podendo tocar-lhes nisso tudo melhor sorte, segundo a apreciação e o veredito cétricos do velho Goethe, do que o tornar-se ‘maliciosas e violentas ou irascíveis’ “*depois de se haverem refreado durante algum*

tempo” – ‘miseravelmente imprensadas’ como estão ‘entre o estado natural e a civilização’ (ibidem: 62).

A premissa aqui não difere em nada daquela que outorgou a Goethe a vantagem do furor e da destreza física depurados e concentrados por uma continência estritamente observada sob o jugo de um prolongado e cruel suplício, somando – ou antes multiplicando – a energia física contida aos juro acumulados de uma consciência avalizada. Retire-se porém a prerrogativa da violência física sofrida e da crueldade prodigalizada pela ausência de reação, e ao ‘haver-se refreado durante algum tempo’ não deixarão de apresentar-se outras tantas formas alternativas de pôr cobro à injúria e perfídia injustamente sofridas, dirigidas muito embora a um destinatário menos inequívoco (chame-se-lhe Deus, humanidade, este o que quer que seja de outro ou de si mesmo que soem ter em mira ‘a malícia e violência ou a irascibilidade’) – porquanto lhe falte justamete o salvo-conduto de uma consciência limpa e justificada.

Não há como negar tratar-se aqui de expedientes, por muito que involuntários e compulsórios, para se furtar à sina e pedir contas dos prejuízos que molestam à ‘criança bem nascida e disposta aos sentimentos afetuosos’; mas à consciência mais judiciosa do jovem Goethe para com a observância do princípio da vantagem honrosa tais expedientes não se mostrariam bastante atraentes, acusando-se esta consciência justamente no seu reconhecimento meridiano e inconcusso da impotência sumária a que crianças de semelhante têmpera estão condenadas diante ‘da zombaria e a maldade’ no ‘campo do motejo e das conversas desonestas’: *‘pois em tais casos quem se defende está sempre em desvantagem’* (ibidem: 63).

Falto de todo recurso neste domínio, a natureza nem assim consentiria em dar por vencido e abandonar à própria sorte a quem tanto se extremara em guardar e honrar o seu princípio (o da vantagem) e seguir os seus desígnios, reservando-lhe às custas disso uma derradeira aventura (de quantas compõem este relato). Nesta, o interesse da verdade, embora tocando tão de perto o orgulho do menino, se achava tão estreitamente associado ao encanto do exercício da fantasia, de cujo êxito pendia a confirmação ou refutação de uma suspeita que lhe fora malevolamente inculcada; ambas por sua vez mostrando-se-lhe tão indistintamente convenientes e insinuando-se alternativamente em seu espírito, que o primado da vantagem honrosa seria por essa via pela primeira vez conduzido àquele perigoso ponto de indiferença moral (de cujo horizonte já desponta e lhe acena o Doutor Fausto) no qual o sentimento de honra não apenas se descola da consideração alheia, como se compraz em sabê-la confundida, quando não mesmo em vê-la tomar pelo avesso os sinais exteriores de seus defeitos e méritos.

O caso em si não tinha tanto de extraordinário; levados pelo despeito para com a atitude ‘um pouco ensobrecida’ de Goethe diante da eminência sobranceira do avô materno em meio à Assembleia de senadores, alguns colegas põem sob suspeita e lhe aduzem indícios da origem bastarda do pai de Goethe, sugerindo que fosse filho de um grande fidalgo e acolhido pelo ‘bom burguês’, a quem o menino tinha na conta de avô, e que “*se prestara indulgentemente a desempenhar o papel de pai*” (ibidem: 63). Fosse por efeito da desenvoltura conquistada mediante o cultivo das virtudes estoicas, fosse já pelo influxo de seu nascituro relativismo moral (e provavelmente por ambos motivos combinados), o fato é que o ataque não encontra a repercussão desejada, e a inesperada reação de Goethe não impede sequer que terminem o assunto brincando juntos, ‘*o que é sempre, para as crianças, um meio infalível de reconciliação*’ (ibidem: 64).

Sucedede que esta vitória – posto que inesperada e, a julgar pela aparência de seu desfecho, ainda menos triunfante para Goethe que ultrajante para os que lhe desferiram o golpe – não estava destinada a esgotar os seus dividendos numa reconciliação celebrada pela brincadeira entre os litigantes. Contra todas as expectativas, com certeza as dos autores da injúria, mas também contra as de Goethe, a hipótese tão de chofre descoberta de uma ascendência bastarda não lhe abatera e desbotara tanto os brios quanto estes lhe pareciam agora engalanados por uma ascendência fidalga.

Não é possível saber se este súbito orgulho nobiliárquico influíra já na reação surpreendentemente amistosa do menino à malícia dos colegas, e se este orgulho por ventura já aí o tenha predisposto à magnanimidade; parece mais seguro, em todo caso, conjecturar pela suposição de uma ação contrária, com que esta reação magnânima o pôde predispor favoravelmente a acolher sem maior pejo – posto já se houvesse dele tão galhardamente desembaraçado fazendo pouco caso de sua honra posta em perigo – o quadro de uma origem bastarda, conquanto nobre, dessa vez em consideração ao seu amor próprio.

Seja como for, a vantagem conquistada pela reação ‘não-defensiva’ não foi neste caso reconvertida para a superioridade e destreza físicas e a prerrogativa moral de uma pronta e fulminante vingança; como se aplacado e dissimulado por esta inocente cena de reconciliação infantil, o apelo instantâneo pelo restabelecimento de uma honra incólume se refreia e assume doravante uma forma mais rarefeita, refinada e maleável, tomando para si o tempo de uma descoberta e o gosto de uma investigação, e metamorfoseando-se em ‘sutileza’, ‘estímulo para a imaginação’ e ‘objeto para a argúcia’.

Mas se o fez, não foi senão na medida em que pôde pôr em perspectiva os pressupostos de uma reputação universal e tacitamente acatada, ao vê-la confrontada com uma

outra que as circunstâncias predispunham e votavam à destruição da primeira e com este mesmo intuito lhe fora imputada, e em cujo litígio o menino não encontrava todavia outra coisa que o atrativo de uma possível reviravolta do destino e o estimulante da reconstituição de uma biografia depositária de um segredo e digna de um enredo romanesco:

No entanto, essas palavras maliciosas haviam inoculado em mim uma espécie de doença moral que se foi desenvolvendo em silêncio. Não me desagradava ser o neto de algum grande fidalgo, ainda que não fosse pelas vias mais legítimas. Minha sutileza enveredou por esse caminho; minha imaginação fora estimulada e minha argúcia tinha um objeto em que se exercitar. Comecei a examinar as alegações daqueles pequenos e nelas encontrei ou julguei encontrar novos traços de verossimilhança. (ibidem: 64).

A vantagem honrosa se locupleta da honra. E aqui pensamos tocar no ponto mais sensível e decisivo de toda essa discussão que envolve as disposições morais e inclinações naturais inatas do menino Goethe, cujo ponto-de-fuga vem a ser as diversas expressões de sua prematura excepcionalidade – sobre a qual, a bem dizer, a estruturação do relato parece deliberadamente se eximir de decidir quanto dela tocaria à excepcionalidade da própria condição infantil.

Parece-nos, com efeito, que este complexo fundamento moral do repentino florescimento e recrudescimento de certa disposição literária de Goethe não pode ser subestimado: a mobilização do ‘princípio estoico’ da não-reação, como um recurso extremo e por assim dizer um mecanismo de sobrevivência reservado à criança de natural honesto, longamente exercitado para salvaguarda e resguardo de uma dignidade favorecida pela sua situação existencial privilegiada, mas aqui inopinadamente posto a serviço da renúncia voluntária e de boa-mente a esta mesma excepcionalidade – ou pelo menos em favor de uma completa e incondicional humildade (“*A vida era tão bela que, afinal de contas, não importava quem nô-la tivesse dado. Em última análise é a Deus que a devemos, e diante dele somos todos iguais.*”) (ibidem: 64).

Prontamente secundando este gesto extremo de desprendimento e desapego – surpreendido e acatado naquilo que revela ter de inexpugnável vantagem para o indivíduo decidido a não se intimidar face à malícia e a perversidade –, segue-se a descoberta de um possível distintivo de sua linhagem, cujo encanto age na contra-mão e ao arrepio daquele mesmo gesto de desprendimento, conquanto não deixe de ao mesmo tempo descortinar um outro possível lastro para a nobreza própria desse gesto e de aduzir ao garoto uma nova e

imprevista vantagem, que justamente a precedência deste gesto lhe punha em plenas condições e direito de auferir e gozar.

Por fim, a perspectiva de candente e voluptuosa liberdade que se há de ter aberto para a criança à vista nem tanto dessa veleidade de ascendência fidalga, quanto da ideia de uma distinção genética que não lhe era de todo indiferente, mas da qual ele acabara de se pôr a cavaleiro e de descobrir-se ainda mais sobranceiro do que digno por esta atitude recém-tomada, convertendo uma questão tão instante quanto a da sua própria origem familiar no objeto de uma curiosidade e de uma, se é que tal coisa é possível, ‘cupidez indulgente’, cujos resultados podiam em certa medida lhe interessar como o fariam a um terceiro. Seria por ventura ainda preciso insistir naquilo que forçosamente haveria de acompanhar, imergir e imiscuir-se neste sentimento de liberdade e auto-indulgência e suficiência moral, em quanto ao cinismo⁵², à derrisão e à latente leviandade?

Não é outra coisa que Goethe sem dúvida tem em mira, quando alcunha de ‘doença moral’ à atividade anímica que a propósito disso tudo ‘se desenvolvia nele em silêncio’ – não obstante fatora de sua sutileza, argúcia e certa fecundidade imaginativa – e nem é menos significativo que pouco adiante vá associar estas faculdades, combinadas e praticadas dessa maneira particular, ao exercício do ‘talento poético moderno’, tendo esta menção por alvo certo a sensibilidade romântica, a que Goethe em outras circunstâncias já atribuíra tendências mórbidas e que somente os compromissos e a peculiar disposição poética requeridos por um relato de natureza autobiográfica como o presente devem ter impedido de explicitamente nomear.

Eu combinava todos esses fatos, assim como muitos outros, na minha cabeça de criança, e exercitava desde cedo esse talento poético moderno que, pelo encadeamento romanesco das situações marcantes da vida humana, sabe interessar toda a sociedade polida. (ibidem: 64).

A conclusão que Goethe colocará como remate a essa longa cadeia de episódios e respectivas reflexões (antes daquele já mencionado ‘apêndice’ a respeito da natureza das crianças e a faculdade de prognosticar o seu futuro, com que de fato a encerra), dará, a despeito de seu pronunciado laconismo, a exata medida da ambivalência que uma tal doença moral deve a um só tempo produzir e arrostar: esta liberdade penetrante e aliciante que lavra e

⁵² Fosse qual fosse o teor de honestidade contido na peroração piedosa que Goethe apõe ao discurso que faz em defesa de sua honra – “*A vida era tão bela que, afinal de contas, não importava quem nô-la tivesse dado. Em última análise é a Deus que a devemos, e diante dele somos todos iguais.*” –, esta mesma honestidade não poderia agora deixar de se opor à curiosidade e ao fascínio que sobre o menino exercia a notícia do presumido avô fidalgo, obrigando-o a prodigalizar a sua sutileza e argúcia e estimulando a imaginação com o aguilhão do constrangimento inibidor de uma tal honestidade fementida.

obra ‘em silêncio’, a um só tempo sob o auspício daquele piedoso desprendimento e desapareço, e secretamente lhes desmentindo; esta liberdade que cobra novo ânimo e se recapacita tanto mais de sua prerrogativa, quanto sabe tomá-la na conta de algo de que poderia prescindir e a que de fato já votara seu menoscabo;

Esta liberdade, enfim, nascida na esteira de um gesto magnânimo e abnegado de renúncia a toda possível vantagem – ele próprio o último e extremo rebento de uma longa e austera disciplina para a vantagem honrosa –, mas prontamente capturado e sequestrado para o partido de uma nova e inaudita vantagem, esta porém já beneficiária destes sucessos que lhe prepararam o advento, podendo por isso ser tomada com certo distanciamento, como algo em certa medida objetivo e impessoal, cujo proveito redundava menos numa honra já desdenhada do que numa astúcia e imodéstia displicente e precavida de sua própria honra e, como tal, gaiata e farsesca.⁵³

E, se bem que viesse a considerar mais tarde esse labéu como uma fábula absolutamente infundada, ficou-me a impressão, e não resistia à tentação de passar em revista no pensamento e de analisar, de tempos a tempos, todos esses fidalgos cujos retratos me ficaram nitidamente gravados na memória. **Tanto é verdade que aquilo que fortifica interiormente o homem nas suas prevenções, o que lhe lisonjeia a vaidade secreta, tem tal poder de convicção junto a ele que já não se pergunta se a coisa poderia redundar em sua honra ou em sua vergonha.** (ibidem: 65, grifo meu).

Mas seria afinal ou não preciso colocar-se uma tal pergunta? Com deixar desse modo apenas insinuada a sua necessidade e em aberto sua resposta, o poder de sugestão dessa formulação resulta sem dúvida muito mais eloquente do que o teria uma afirmação categórica. Que poder de reabilitação não haveriam de mostrar a honra e a vergonha, com efeito, para constituírem ainda alguma ameaça de peso a esta vaidade que, secretamente lisonjeada, se basta a si mesma e zomba de toda honra publicamente tributada – e que ainda por cima encontra, contra a tendência dissolvente e niilista de toda auto-suficiência fátua, o socorro e corretivo de semelhantes prevenções interiormente fortificantes, que o mesmo caso lhe subministra?

Eis aí, como ao discípulo obstinado e contumaz da vantagem honrada, as próprias circunstâncias que lhe exigiram a sua mais encarniçada defesa ao mesmo tempo preparariam o ensejo para deparar os seus limites e fazer caducar esta aliança até aí inexpugnável entre

⁵³ É difícil não nos acudir à memória, a propósito deste desapareço e desdém pela própria honra, aquele panegírico que Goethe fará do *desinteresse* no livro XIV deste mesmo *Poesia e Verdade*, ao comentar a influência que teria exercido sobre ele a leitura da *Ética* de Espinosa: “*Ser desinteressado em tudo, e mais ainda no amor e na amizade, era o meu desejo supremo, a minha divisa, a minha prática, de sorte que esta intrépida palavra que se segue, “Que te importa, se eu te amo?” foi o verdadeiro grito do meu coração.*” (ibidem: 470).

vantagem e honra, tornando esta última despicienda e abrindo em contrapartida o caminho ao aprofundamento da primeira, encarecendo à revelia da honra as vantagens desta ‘ vaidade secretamente lisonjeada ’ e das ‘ prevenções interiormente fortificantes ’ – pese todo o risco que esta pergunta negligenciada sobre a honra ou vergonha de semelhante conduta se contenta aqui com apenas sugerir.

Visto por este ângulo, esta situação equívoca parece oferecer um respaldo mais sólido ao status de ‘ talento poético moderno ’ – de outro modo facilmente suscetível à pecha do anacronismo – que Goethe pensa enxergar na direção e contornos que vieram a ganhar as suas obsessões infantis. De fato, não será difícil reencontrá-la (esta situação equívoca) na tendência ao disfarce e no humor taciturno, e por outro lado no prurido algo histriônico e na comichão em dar-se a espetáculo, que de diversas maneiras encontraram vazão sobretudo na juventude do poeta e dão muita vez o tom às obras de seu período romântico (e pré-romântico)⁵⁴, mas cujo rastro poderá ainda ser seguido pela vida afora, fazendo-se

⁵⁴ Nas observações de Bakhtin a respeito do *Asno de Ouro* de Apuleio podemos colher abundantes e valiosas indicações do significado profundo (e intemporal) desta postura de Goethe – da qual de resto nos ocuparemos mais detidamente adiante, quando formos tratar o problema do ‘ mérito inato ’. A enunciação mais geral do sentido da metamorfose de Lúcio (mudado em burro) num espectador privilegiado da vida privada cotidiana, identificada à ‘ mais baixa esfera de existência ’ e simbolicamente equivalente aos motivos do inferno e da morte no ‘ mais antigo núcleo folclórico da metamorfose ’, postula os motivos dominantes neste *pathós* do disfarce em sua relação com a posição do ‘ herói ’ diante da vida cotidiana: “ *Essa postura do herói em relação à vida cotidiana é uma particularidade extremamente importante do segundo tipo de romance antigo. Ela permanece (com variações, é claro) também em toda a história ulterior desse tipo. Nele o personagem principal nunca toma parte efetiva na vida cotidiana: atravessa a esfera da rotina cotidiana como um indivíduo de outro mundo. A maioria das vezes trata-se de um tratante que veste as diferentes máscaras da vida cotidiana, que não ocupa nenhum lugar determinado na vida rotineira, que brinca com ela, que não a leva a sério: ou é um ator ambulante, um aristocrata disfarçado, ou é um homem nobre de nascença, mas que não conhece sua origem (“ enfeitado ”) [e aqui é impossível não pensar na ‘ descoberta ’ do menino Goethe de seu antepassado fidalgo...]. O cotidiano é a mais baixa esfera da existência, da qual o herói anseia se libertar e com a qual ele nunca se une intimamente. Ele tem um caminho de vida insólito, fora do cotidiano, e somente uma das etapas desse caminho atravessa a esfera dos usos e dos costumes diários* ”. (Bakhtin 1998: 243).

Abstemo-nos aqui, por demais evidentes, de insistir nas associações que esta passagem inevitavelmente suscita com o *Werther* (a propósito sobretudo deste ‘ caminho de vida insólito e fora do cotidiano ’ – mas não apenas!) e dos *Anos de aprendizado de Wilhelm Meister* (em tudo o que a passagem reverbera, para além de sua mesma menção textual, da figura do *ator ambulante*). Mencione-se, em compensação, a observação de Bakhtin sobre *O Sobrinho de Rameau* como obra ‘ paradigmática ’ na exploração daquilo a que nos referimos como ‘ *pathós* do disfarce ’, o que não pode ter deixado de pesar na decisão de Goethe de verter esta obra (entre tantas obras de relevo de uma cultura e língua que apreciava - com as consabidas reservas – e conhecia tão bem) para o seu idioma natal: “ *O Sobrinho de Rameau de Diderot encarna e condensa de forma excepcionalmente profunda e completa toda a especificidade das situações de asno, de trapaceiro, de vagabundo, de criado, de aventureiro, de parvenu e de artista: ele oferece justamente uma filosofia notável, pela profundidade e força, do “ terceiro ” na vida privada. (...)* ”. (1998: 247).

Tampouco a admiração quase devota de Goethe por Lord Byron pode ser devidamente compreendida passando-se por alto os elementos aqui arrolados e por nós sintetizados na tópica do *pathós* do disfarce – e assim também aquela singular personagem para cuja concepção o mesmo Byron teria fornecido os traços fundamentais, ele próprio um ‘ terceiro ’ com respeito às figuras em certa medida antagônicas e complementares de Fausto e de Helena – qual seja, o ‘ proto-poeta ’ Eufóron. Isso pra não falar, naturalmente, do maior farsista de todos, Lawrence Sterne, o único (juntamente com Plotino) a merecer um conjunto de citações integralmente transcritas e intercaladas às *Máximas e Reflexões* de Goethe.

particularmente sentir naquela contradição entre ‘inocência e clarividência desenganada’, que fizemos presidir ao conflito principal do *Fausto* e para cujo desfecho satisfatório seria preciso esperar pelos frutos sazonados da mais avançada velhice de Goethe.

O mestre do cinismo e do disfarce levanta para Goethe o véu da experiência. Um outro episódio autobiográfico concorrerá de maneira decisiva para consolidar estas tendências afloradas à infância de Goethe, e ao mesmo tempo para vinculá-las de maneira mais consciente e deliberada à formação da personalidade artística do, já por esta altura, estudante de direito em Leipzig.

Trata-se, aliás, de um caso típico de relação de formação tutelada por uma ‘figura de autoridade’, tal como se encontram aos montes nas páginas de *Poesia e Verdade*, mas só comparável em importância no contexto desta obra àquela que Goethe experimentara na companhia de Herder – se descontados a envergadura deste último no âmbito das letras universais e a continuidade de sua relação pessoal com Goethe vida afora.

Goethe trava relações com Behrisch⁵⁵ – pois é deste amigo, “um dos mais singulares personagens que se pudesse encontrar” (1986: 232), que se tratará agora – num momento de plena efervescência juvenil, em que o jovem poeta faz sua primeira incursão significativa pelo ‘grande mundo’, e a questão da direção a ser dada às suas aptidões e da relevância de seu talento enfrenta sua primeira grande prova, padecendo a um só tempo da incipiência e da urgência que lhes soe emprestar a juventude, e mais ainda o gênio inquieto e fogoso de Goethe.

Após umas tantas reflexões sobre o estado das letras na Alemanha e um relato sobre a passagem de seu conterrâneo (e futuro cunhado) Johann Georg Schlosser por Leipzig, o livro VII de *Poesia e Verdade* – em cujo curso assomará e acabará por prevalecer a descrição das relações entre Goethe e Behrisch – resume a situação em que se encontrava o poeta nos termos seguintes:

Se estas observações rápidas e descosidas sobre a literatura alemã lançaram alguma confusão no espírito de meus leitores, terei conseguido dar-lhes uma ideia do caos em que se encontrava o meu pobre cérebro quando, no conflito

Referindo-se ao *Divã*, Walter Benjamin afirmará ainda que “Na figura de Hatem, Goethe, reconciliado com a experiência de seus anos viris, passa a palavra mais uma vez ao elemento inconstante e selvagem de sua juventude. Em muitas dessas canções, o poeta, com seus poderosos recursos, **deu à sabedoria de mendigos, bêbados e andarilhos a forma mais elevada que jamais encontraram**” (2009: 168, grifo meu).

⁵⁵ Em sua alentada biografia de Goethe – “Goethe – Kunstwerk des Lebens” – Rüdiger Safranski sintetizará em poucas palavras essa relação na seguinte frase: “Behrisch foi para ele [Goethe] um amigo e guia espiritual”. (“Behrisch wurde für ihn [Goethe] ein Freund und Seelenführer.”) (2013: 47).

de duas épocas tão importantes para a literatura nacional, eu me via assaltado por tantas novidades antes que me fosse possível acomodar-me às velharias; e reivindicado por tantas velharias quando já me julgava no direito de renunciar completamente a elas. (ibidem: 222).

A influência de Behrisch sobre Goethe se mostraria salutar e decisiva para imprimir uma direção produtiva não apenas ao desnorreamento e desamparo de princípios estéticos e diretrizes criativas com que o jovem se via intensamente às voltas por esse tempo, como também à desilusão e desengano para com os valores constituídos e o princípio de autoridade em geral, que por este período se multiplicavam em diversas direções e cobravam um vulto perigosamente ubíquo⁵⁶.

Não é preciso refletir muito para perceber que estas duas situações existenciais provém de uma mesma fonte e perfazem um problema de fundo comum; viemos há pouco de analisar a luz complexa e problemática que a descoberta de estar acima e imune às considerações devidas à sua própria honra e reputação lançou sobre a consciência da própria excepcionalidade do menino Goethe. Como fizemos notar então, o potencial de liberdade interior implicado numa tal descoberta, que converteu a ‘dignidade hereditária’ do poeta no objeto de um interesse ao mesmo tempo apaixonado e indulgente – fortificando interiormente as suas prevenções e lisonjeando a sua vaidade secreta – não impediu que Goethe caracterizasse a atividade suscitada por este interesse como uma ‘doença moral’.

Já num momento mais recuado deste trabalho (embora abordando um período posterior da vida de Goethe), a liberdade inconsequente e arrogante a que toda uma geração se abalançara na esteira de um emprego ímpio e desavisado da liberdade poética às circunstâncias sociais e políticas concretas também mereceria da parte de Goethe o reproche e a alcunha de ‘doença’ – a qual este também não hesita em atribuir à ‘necessidade de independência’ e ao *‘sentimento delicado [que] surge nas almas nobres sob a forma de justiça’*.

Estas duas indicações marcam de maneira bastante precisa o escrúpulo de Goethe para com a liberdade, quer no tocante às suas supostas prerrogativas morais (aquilo a que vimos chamando sua ‘excepcionalidade’), quer à tarefa e aos desígnios reservados à ‘poesia’ no contexto mais geral da vida e da cultura.

⁵⁶ “Aos poucos se ia aproximando, assim, a época em que toda autoridade iria desaparecer para mim, em que eu começaria a duvidar e mesmo a desesperar dos maiores homens que conhecera ou com os quais havia ocupado os meus pensamentos. Frederico II era ainda a meus olhos superior a todos os grandes homens do século, e estranhei muito que os habitantes de Leipzig lhe dispensassem tão poucos louvores quanto outrora em casa de meu avô” (1986: 231).

É digno de nota que Goethe introduza em seu relato a figura de Behrisch como alguém que aprofunda e dá continuidade ao seu ímpeto de desagregação e liquidação de toda referência de autoridade e valores constituídos, e que ao mesmo tempo, por assim dizer, os reabilita e como que desagrava.

A veneração votada por Goethe a Frederico II já sofrera, como vimos, grandes abalos por ocasião da Guerra dos Sete Anos e das dissensões familiares a que esta dera ensejo, mas pôde subsistir praticamente intocada até a juventude como uma espécie de penhor e ponto de honra quanto à sua ‘inclinação natural para a veneração do homem manifestamente superior’; somente em Leipzig esta veneração receberia seu golpe de misericórdia, porquanto seus habitantes ‘não faziam uma ideia muito favorável’ do príncipe e aduziam em desabono de sua grandeza ‘uma infinidade de detalhes’ que Goethe não podia contestar, e que pouco a pouco o levariam a sentir “*arrefecer-se a admiração sem limites que desde a minha infância havia devotado a esse notável príncipe*” (ibidem: 232).

Se for lícito enxergar neste derradeiro eclipse de uma figura luminar no percurso existencial de Goethe até esse momento, um ponto de inflexão em sua formação moral e humana, será mais fácil aquilatar a importância de Behrisch para o rapaz a quem ‘os habitantes de Leipzig haviam (...) roubado o agradável sentimento de honrar um grande homem’ (ibidem: 232).

“*Do mesmo modo*” que eles o fizeram, Behrisch irá agora ‘diminuir muito a estima de Goethe para com os seus novos concidadãos’. O comparativo reforça a semelhança da atitude de se expor ao descrédito a alguém até então digno de estima, ao passo que faz parecer fortuito o fato de que este descrédito recaia agora sobre aqueles, bem menos ‘notáveis’, que primeiro o fizeram incidir sobre o ‘homem manifestamente superior’.

Este modo de fazer parecer fortuita uma diferença pelo encarecimento de uma semelhança não mais importante que ela nada tem, ele próprio, de fortuito: como o descrédito dos concidadãos de Leipzig poderia, com efeito, oferecer compensação satisfatória e indenizar Goethe condignamente pelos ‘danos morais’ sofridos com a perda da veneração do ‘notável príncipe’ – ou em outras palavras, como poderia ele suprir essa defasagem de distintos e desproporcionais objetos com uma mesma atitude de votá-los ao descrédito, senão prodigalizando indefinidamente o seu desprezo pelos concidadãos? Por muito que a idade e a natureza de Goethe (provavelmente mais aquela que esta) o pudessem predispor a buscar semelhante compensação e indenização, é justamente neste ponto que o procedimento ‘pedagógico’ de Behrisch para com o amigo mais novo põe de manifesto o seu senso de oportunidade e sua maestria.

“*Para seguirem os princípios de uma boa pedagogia, – dirá Goethe numa passagem pouco anterior a esta de que nos ocupamos agora – as pessoas de idade madura não deveriam proibir a um moço as coisas que lhe agradam, quaisquer que sejam, nem procurar desviá-lo de suas preferências se ao mesmo tempo não podem colocar outra coisa em seu lugar*”. (ibidem: 205). Tendo-se em conta essa destruição de seus mais caros ídolos, somada ao ‘desprezo tão grande pelos próprios trabalhos começados ou terminados’ (ibidem: 206) que levava consigo para Leipzig e terminara por lançar ao fogo, seria difícil imaginar que ainda se pudesse ‘colocar em seu lugar’ qualquer outra coisa de venerável capaz de reestabelecer uma fé tão invulgar e por tanto tempo defendida contra a descrença e a reticência do ‘vulgo’, qualquer coisa capaz de resistir ao descomunal potencial de desengano decantado no cadinho das sucessivas e cumulativas decepções com que a nova existência em Leipzig brindara o aspirante a poeta Goethe.

Difícil imaginar qualquer outra coisa que, em consonância com a ‘natural inclinação para a veneração’ de Goethe, não se esquivasse de referendar estes mesmos ceticismo e derrisão que ora ameaçavam vitimar o jovem poeta, senão que *de uma perspectiva depurada e superior*. Toda a incomparável vivacidade que assoma da pintura feita por Goethe do caráter de Behrisch provém da capacidade deste último de colocar a inacessível distância, de abrir um abismo e para lá dele reduzir à inocuidade e tornar inofensivas a frivolidade e sensaboria da vida, mas de ser capaz disso justa e unicamente na medida em que as transforma em objeto principal de seu interesse e ocupação e lhes consagra uma espécie de culto.

Em contraste com a tendência dissolvente e niilista a que o destino de Goethe se vê impelido neste momento, Behrisch cultiva – à perfeição e à maravilha, no entender de seu encantado amigo – uma arte do cinismo, do diletantismo, da dissipação e do ócio – ou para dizê-lo melhor, eleva-os à categoria de uma arte de viver. Neste ponto, o relato de Goethe não poupa exemplos que apontam na direção de uma afortunada disposição de caráter, a qual impediria Behrisch de malbaratar essa sua singular disposição para a bazófia e o escárnio deixando-a derivar para o hedonismo e resvalar na maledicência e na impiedade: “(...) *seus belos conhecimentos tornavam-lhe instrutiva a conversa, sem exibicionismo (...)*” (ibidem: 233); “*Aliás, tinha grande repugnância pela grosseria e suas brincadeiras eram das mais grotescas sem jamais cair no grosseiro ou no trivial*” (ibidem: 233); “*Em todas essas brincadeiras ele era impiedoso, sem no entanto mostrar nenhuma maldade*” (ibidem: 234); “*Seu exterior atraente, seus conhecimentos e seu talento, sua honestidade contra a qual ninguém tinha nada a dizer (...)*” (ibidem: 238).

Essa singular mescla de inocência e malícia, que Behrisch sabia diversificar de mil distintas maneiras e canalizava sobretudo para o desenfado e o desfasto, a ocupação amena e prazenteira das horas de ócio – as “*inocentes loucuras em que dissipávamos nossos belos dias*” (ibidem: 234), na graciosa formulação de Goethe – este a experimentava como uma salutar moderação de seu ‘ardor, impaciência e inquietude naturais’ (ibidem: 233). Mas um outro elemento vem se mesclar a esta moderação e distanciamento terapêuticos da própria personalidade, conseguido sem embargo às custas de um aprofundamento, mais refinado e sóbrio, de tendências e inclinações que já lhe eram inerentes e nela se achavam latentes e prontas a exorbitar.

Um elemento que faz um curioso contraponto com a irreverência universal de Behrisch, e que a rigor lhe assegura aquele fundamento sadio e a salvaguarda contra a degeneração malévola a que uma disposição como essa se encontra tão exposta e predisposta, e que ademais concorre para dotar este auto-distanciamento e displicência de um valor objetivo que muito dificilmente conseguiria de outro modo fazer frente à frivolidade e à veledade.

A despeito da caracterização extremamente viva e multifacetada que Goethe nos faz de Behrisch, nem por isso se dá facilmente a compreender a origem e o significado precisos de seu apreço incomum e um tanto sectário da escrita à mão em detrimento da prática, por esta altura já em larga medida consolidada, da cópia impressa. Não deixa de assentar bem à índole algo antiquada e ao “ar de um francês dos velhos tempos” e outras descrições semelhantes que Goethe nos faz dele. Mas o certo é que a dignidade cerimoniosa e ritualizada de que Behrisch sabe revestir a ‘nobre atitude’ do escrevente parece investir o fazer poético e literário de uma relevância intrínseca e objetiva, inscrita na sua própria materialidade e pouco menos que litúrgica.

Para não confundi-la com mera solenidade e formalidade senil, é preciso justamente não perder de vista o seu contraste, o seu paradoxo mesmo, com o acachapante desdém dispensado pelo mesmo Behrisch aos legítimos depositários e guardiães desta primazia de pena e papel – os escritores –, paradoxo este em cujo quadro apenas pode se desenhar o efeito que terá sobre a personalidade de Goethe.

Neste momento de transição em que a figura do escritor, e mormente do ‘literato’, começa a se delinear e destacar do fundo indeterminado da figura do ‘sábio’, quando enfim esta atividade e mister específicos começam a ganhar autonomia e definir os seus contornos e prerrogativas, constituindo algo assim como uma identidade comum, impessoal e abstrata; neste momento que antecede e prepara a coagulação de um estereótipo, em que a

institucionalização de um ofício e de um lugar social mais definido transferem a prerrogativa da vocação e da entronização de um ‘homem de letras’ para o âmbito das preferências e escolhas pessoais e as inclinações subjetivas;⁵⁷

Neste momento, a insistência quase obsessiva e exclusivista de Behrisch nas virtudes materiais do texto literário *escrito* desponta para Goethe como uma tábua de salvação contra a dissolução de consensos e de parâmetros unânimes e inexpugnáveis que o jovem poeta já desesperava de encontrar e que o próprio Behrisch ajudara a fomentar e consumir – e bem assim também como reabilitação da dimensão mais elementar e comezinha, artesanal (sem excluir disso sem dúvida um componente simbólico) de uma atividade que o ‘espírito do tempo’ já predestinava à consagração do talento individual soberano com respeito à tradição e tributário de uma interioridade cada vez mais autossuficiente e enclausurada em si mesma:

Em matéria de poesia ele tinha o que então se chamava gosto, um certo discernimento geral do bom e do mau, do medíocre e do sofrível; mas a sua crítica inclinava-se à censura e ia destruindo a pouca fé que eu ainda conservava nos autores contemporâneos com as observações impiedosas que sabia fazer com muita graça sobre os escritores e as poesias de fulano e beltrano. Acolhia com indulgência as minhas composições e tolerava-as de bom grado, mas sob a condição de que eu não as mandasse imprimir. Em compensação, prometeu-me copiar de seu próprio punho as peças que considerava boas e reuni-las num belo volume de que me faria presente. (ibidem: 233).

Em meus trabalhos poéticos, a que me aplicava com renovado zelo à medida que o manuscrito ia engrossando, cada vez mais esmerado e mais belo, apeguei-me desde então fielmente ao natural, ao verdadeiro, e ainda que os objetos nem sempre fossem importantes, eu procurava representá-los de maneira viva e pura, tanto mais que meu amigo me fazia ver muitas vezes o que significava escrever um verso com tinta nanquim com uma pena de corvo em papel de Holanda; o tempo, o talento e o trabalho que isso exigia e que não deviam ser malbaratados em coisa ocas e supérfluas. (ibidem: 234)⁵⁸

⁵⁷ Wilhelm Meister, cujo ‘aprendizado’ perpassa e tematiza, mais ou menos diretamente, muitas esferas deste momento de transição na Alemanha, reporta-se de passagem ao impacto exercido pelo surgimento da imprensa sobre a banalização e liquidação das ‘dignas produções do espírito’, a cujo status ele se vê pela primeira vez alçado ao copiar, a pedido da Condessa, suas peças de próprio punho: “*Um jovem autor, que ainda não se viu impresso, põe em tais casos o máximo empenho numa cópia esmerada e correta de suas obras. É, por assim dizer, a idade de ouro da condição do autor, que se vê transportado para aqueles séculos em que a imprensa ainda não havia inundado o mundo com tantos escritos inúteis, em que só se copiavam as dignas produções do espírito e só estas eram conservadas pelos mais nobres homens; e com que facilidade pode-se chegar à errônea conclusão de que um manuscrito cuidadosamente meticuloso é também uma digna produção do espírito, merecedora de estar em poder e sob a guarda de um conhecedor e mecenas*”. (2009: 200).

⁵⁸ Veja-se a esse propósito a observação de Rüdiger Safranski sobre Behrisch, em sua já citada biografia de Goethe: “*Sabia associar o refinamento de sua aparência exterior com um sentido para o natural, mas sem degenerar em grosseria, como mais tarde aconteceria aos protagonistas do Sturm und Drang.*” (“*Das Raffinement seiner äußeren Erscheinung verband er mit einem Sinn für das Natürliche, doch ohne ins Ungehobelte auszuarten, wie später die Stürmer und Dränger.*”) (2013: 48).

A ressalva de Goethe quanto à eventual desimportância dos objetos de sua poesia, que ele procurava compensar por uma representação tanto mais ‘viva e pura’, não entra nesta reflexão por acaso e sem que outras considerações precedentes deste mesmo gênero permitam situá-la com mais clareza. Não resta dúvida de que este apreço quase devocional pelas condições materiais do desempenho do ofício literário assentaria bem melhor a objetos mais nobres e solenes, tais quais a literatura por tanto tempo reverenciara e privilegiara e de cujo esgotamento em certa medida se ressentia agora.

Que a condescendência de Goethe para com a orientação que Behrisch soube imprimir à sua produção no sentido desta dignificação do objeto literário em sua materialidade artesanal não poderia, por outro lado, satisfazer-se com uma correspondente (e em alguma medida esperável) reabilitação de um imaginário heroico e vetusto, uma passagem anterior deste mesmo livro VII já se encarregara de mostrar.

Trata-se justamente da passagem introduzida por aquela consideração sobre o conflito que Goethe, na transição de ‘duas épocas tão importantes para a literatura nacional’, experimentava entre as novidades literárias que ele não julgava lícito assimilar sem o prévio conhecimento das ‘velharias’ – às quais por outro lado se julgava (conquanto se sentisse por elas ‘reivindicado’) ‘no direito de completamente renunciar’.

A tensão entre o interesse e a dignidade intrínsecas do objeto – apanágio das ‘velharias’ – e a insuficiência e inocuidade das ‘novidades’ é desdobrado aí, em rápidas pinceladas, nas circunstâncias que levaram Goethe a condenar ao fogo (*‘mais por desânimo que por convicção’*) a sua produção poética pregressa, e naquelas em que as novas companhias e experiências de Leipzig o teriam levado a *“prezar cada vez mais a importância do assunto e a concisão da forma, sem no entanto poder indicar-me claramente onde devia procurar a primeira e como alcançaria a segunda”* (ibidem: 222).

A passagem que a isso se segue nos mostra como Goethe, antes mesmo que Behrisch lhe induzisse ao escrúpulo e à consciência da dignidade ainda possível do fazer poético, viu-se obrigado a buscar a solução para o impasse entre a exigência de um objeto ou assunto importante e a indigência de suas próprias condições e horizontes literários numa inusitada ‘esfera intermediária’:

Os recursos limitados de que eu dispunha, a indiferença de meus camaradas, a reserva dos professores, o isolamento das pessoas cultivadas, uma natureza insignificante, forçavam-me a procurar tudo em mim mesmo. Se, pois, reclamava para as minhas poesias um fundo real, sentimentos ou reflexões, era preciso descer ao meu coração; se, para a exposição poética, buscava

uma visão imediata do objeto, do acontecimento, não devia sair da esfera talhada para me tocar, para me inspirar interesse. (1986, p. 222).

Dir-se-ia uma *‘poética da relação’* – ou mais exatamente da reciprocidade ou ‘reversibilidade’ – entre exterior e interior⁵⁹, em que a relativa desimportância do assunto se converte em pretexto e testemunho da renúncia ao objeto nobre e elevado, mas onde esta mesma renúncia tem por sua vez de ser representativa não de uma carência e uma perda, senão que acuse a apreensão de uma proporção justa, de um objeto restituído à sua verdadeira identidade e espessura ontológica, na medida em que se mostre capaz de contentar a faculdade poética e ressarcir a imaginação e a ‘interioridade’ de sua expectativa sôfrega e insatisfeita por um objeto fora de seu alcance e impróprio à sua atual esfera de atuação:

Foi assim que comecei a seguir essa direção de que nunca mais pude afastar-me: transformar em quadros, em poemas, todos os motivos de minhas alegrias, dores, preocupações, e estabelecer a ordem dentro de mim mesmo, seja a fim de retificar minhas ideias sobre os objetos exteriores, seja para fazer meu espírito voltar ao repouso no tocante a essas coisas. (ibidem, p. 222).

A concepção da produção poética como *“fragmentos de uma grande confissão”*, que Goethe enunciará imediatamente em seguida e que acabou bastante vulgarizada, retira a sua correta abrangência hermenêutica deste contexto que viemos de discutir: a par do significado mais imediato (e psicológico) de uma consciência que se descarrega e alivia, tais *confissões* devem neste caso contemplar também o significado *epistemológico* que as converte em testemunho e documento de situações privilegiadas em que a personalidade *se reconhece a si mesma* – o que acontece *“só na medida em que conhece o mundo, do qual toma consciência só em si mesma como toma consciência de si só nele”* (Goethe 1997: 212) – e não apenas *dá a conhecer de si* algo que já lhe fosse conhecido e lhe andasse fermentando por dentro, como a conotação usual de confissão faria erroneamente (pelo menos neste caso) supor.

A fim de melhor situar esta constelação de circunstâncias que lhe permitiu amalgamar o respeito devocional pela apresentação material-artesanal do trabalho poético (instigado por Behrisch) com esta atitude de humildade e renúncia perante os assuntos e

⁵⁹ Prenunciando nisso aquela concepção que Goethe soube dotar de um acento particularmente corrosivo, ao introduzi-la com a famosa passagem em que compara a célebre máxima atribuída ao Oráculo de Delfos (‘Conhece-te a ti mesmo’) com uma *“astúcia de sacerdotes secretamente confabulados que quisessem confundir ao homem com exigências inalcançáveis e desviá-los da atividade no mundo externo para uma falsa contemplação interior.”* Ao que se segue a referida concepção, com a qual identificamos o trecho acima: *“O homem se conhece a si mesmo só na medida em que conhece o mundo, do qual toma consciência só em si mesmo como toma consciência de si só nele. Cada novo objeto, bem contemplado, inaugura em nós um novo órgão.”* (1997: 211-12).

objetos de grande envergadura e ‘lastro poético’, Goethe não desperdiçará a chance de narrar um episódio que foi causa – para si e para Behrisch – de alguns aborrecimentos e dissabores, e que dá a exata medida das suas aspirações e pretensões, à luz daquelas cultivadas pelo círculo literário que o rodeava.

Um certo professor de nome Clodius, que “*figurava na primeira fila*” “*entre os personagens que Behrisch escolhera como alvo de suas zombarias*”, e que Goethe perfila entre aqueles que “*colocava-nos pura e simplesmente diante dos olhos os nossos erros, sem qualquer indicação das fontes onde devia ser buscado o belo*” (1986: 235), recriminara com rigor um trabalho que Goethe produzira por encomenda de seus familiares, “*sem observar em absoluto o que havia realmente de paródia nesta concepção*”. O que sobretudo desagradou o professor foi o emprego abusivo de figuras mitológicas a propósito de um ‘assunto tão mesquinho’ (as bodas de um tio de Goethe), e a alternância de expressões ‘ora muito elevadas, ora muito baixas’.

Goethe acata o parecer do mestre, de cujo ponto de vista sua crítica lhe parecera perfeitamente justa, e posto que “*essas divindades, examinadas de perto, não passavam, no fundo, de vãs aparências, amaldiçoei o Olimpo inteiro e desde então o Amor e Febe são as únicas divindades que figuram por vezes nos meus pequenos poemas*” (ibidem: 235). Mas quando o mesmo Clodius, “*depois de nos ter proibido as divindades pagãs, (...)*” pretendeu “*fabricar com cavilhas gregas e romanas uma nova escada para subir ao Parnaso*” (ibidem: 236), acabou por tornar-se alvo de chistes e paródias por parte da roda de Goethe e Behrisch, a princípio sem maiores pretensões, mas que ganhariam à revelia deles próprios proporções mais sérias e, somadas a quaisquer outras circunstâncias, culminariam na demissão de Behrisch de sua colocação como preceptor do filho de um certo Conde de Lindenau.

Importa reter desta narrativa, como elo na cadeia de reflexões que vimos tecendo, o duplo contraste que ela promove entre as disposições poéticas que Goethe vinha construindo e o contra-exemplo que lhe oferece a atitude de Clodius: ao ‘decoro e a nobre atitude de um escrevente’ encarecida por Behrisch, Goethe contrapõe as poesias “*elegantemente impressas e magnificamente elogiadas*” que Clodius lhes mostrava, e nas quais procurava imitar a “*andadura majestosa*” dos poemas de Ramler, o que todavia não lhe saía bem, “*porque sua poesia não era absolutamente própria para elevar o espírito*” (ibidem: 236).

Não fora, com efeito, justamente a renúncia à grandiloquência e ‘majestade’ do objeto poético aquilo que, sob o influxo do implacável ceticismo e mordacidade de Behrisch, permitiu a Goethe acolher a sua veneração pelo produto material e objetivo do trabalho

poético sem ter de arcar com os prejuízos colaterais de uma superestimação espúria e edulcorada da personalidade subjetiva do autor?⁶⁰

O segundo contraste delineado por esta passagem trata de explicitar e aprofundar, às custas da presunção de Clodius, o que realmente estava em causa neste repúdio de Goethe da ‘andadura majestosa’ – a qual, no caso de Ramler por exemplo, Goethe admite exercer ‘sobre o ouvido, a alma e a imaginação’ um efeito muito favorável, em harmonia como está com ‘a grandiosidade do tema e com toda a ação poética’ (ibidem: 236).

Não se trata, portanto, de uma recusa *por princípio* do tema nobre e elevado e da apresentação com ele condizente, mas sim da usurpação destes por alguém que não se mostra à sua altura e que prova desconhecer o substrato moral e humano que em última instância legitima, para além da competência poética, o recurso a tais temas e sua respectiva ‘andadura’. Goethe sintetiza tal usurpação fazendo menção a duas manifestações exemplares desta defasagem entre pretensão poética e substrato moral e humano em que Clodius teria incorrido com seu ‘*Medon*’ – “se bem que a primeira representação fosse muito aplaudida” (ibidem: 237).

Numa tertúlia que se sucedeu a esta mesma estreia, Goethe redigiu um prólogo em rimas, no qual travestiu estas manifestações exemplares da referida defasagem com a imagem de uma ‘*areia estético-moral*’ que Arlequim dispusera em dois sacos em cada lado do proscênio, prevenindo os espectadores de que os atores lhes fariam continuamente alvo dela ao longo da peça: “*com efeito, um [dos sacos] está cheio de benefícios que não custam nada e o outro de sentimentos magnificamente expressos, mas sem qualquer aplicação*”. (1986: 237).

Foi este prólogo que, acrescido de alguns versos do ator que na dita tertúlia representara o papel de Arlequim e que não encontraram boa acolhida na roda de Goethe, seria depois sem o conhecimento desta roda copiado e exibido em outros círculos, alcançando uma repercussão estrondosa e concorrendo com isso para o isolamento e a estigmatização cada vez maiores da turma de Goethe e Behrisch, redundando finalmente, entre outros motivos, na demissão deste último e em sua conseqüente partida de Leipzig (o que aliás terminou por reverter em seu proveito, posto que “*fosse chamado na qualidade de preceptor à casa do Príncipe de Dessau*”, tendo encontrado “*na corte de um magnata excelente a todos os respeitos uma posição sólida e vantajosa*” [ibidem: 238]).

⁶⁰ Ecos dessa opinião podem ainda ser encontrados na resposta de Mefistófeles ao protesto de Fausto contra o caráter esquivo e inalcançável da ‘aspiração suprema do Eu’: “*No fim sereis sempre o que sois. / Por mais que os pés sobre altas solas coloquais, / E useis, perucas de milhões de anéis, / Haveis de ser sempre o que sois.*” (2004a: 177, vv. 1806-1809)

Para Goethe a coisa teria consequências bem diferentes; longe de fazer estancar a influência que exercera sobre o jovem ainda um tanto atrabiliário, o afastamento de Behrisch foi responsável pelo impulso talvez o mais decisivo, de quantos Goethe hauriu desta amizade. Com efeito, se o gênio poético e a natural honestidade de caráter de Goethe tinham sido suficientes para lhe apontar ainda um caminho para suprir a indigência da produção poética contemporânea e de seus próprios recursos criativos em face de suas invulgares aspirações literárias, não foram, por outro lado, capazes de suprir a sua contumaz falta de vocação para o convívio social e levá-lo a incorporar os frutos da convivência com Behrisch à sua índole e inclinações naturais, tão logo se vira privado desta convivência:

A perda de um amigo como Behrisch foi de grande consequência para mim. Ao mesmo tempo que me cultivava, ele me acostumara mal, e sua presença era necessária para que o grupo recolhesse algum fruto do que ele houvera por bem comunicar-me. Sabia incitar-me a fazer, no momento apropriado, mil coisas agradáveis e decorosas e a exhibir os meus talentos sociais. Mas, como eu não adquiria nenhuma espontaneidade nessas coisas, assim que me vi sozinho tornei a cair no meu natural esquivo e confuso, que se desenvolveu cada vez mais à medida que ficava mais descontente com a minha roda, porque imaginava que ela não estava contente comigo. (ibidem: 238-239).

Se no âmbito da vivência poética, a renúncia ao elemento cultural tradicional (o ‘assunto nobre e elevado’) pode dar cabida simultaneamente a uma espontaneidade restaurada e reintroduzida em seus direitos (o ‘espírito reconduzido ao repouso’), e a um equilíbrio e justa proporção entre interior e exterior (a ‘retificação das ideias sobre os objetos’), já no âmbito do convívio social a espontaneidade há de sempre oscilar e ficar suspensa entre ‘ação’ ou ‘omissão’, ‘atos’ ou negligências’ – os quais, indistintamente experimentados sob a égide do inoportuno e deletério⁶¹, não chegam jamais a redundar em repouso do espírito nem tampouco em equilíbrio e justa proporção, senão que resvalam sempre numa infração dos limites convenientes entre interior e exterior e fazem jus à pecha da *falta de experiência*⁶²:

⁶¹ Ideia em tudo semelhante, aliás, àquela presente no *Fausto I*, que já foi objeto de discussão no 1º capítulo desta tese (página 50 e ss.): “*Nossas ações, bem como os nossos sofrimentos / O curso nos obstruem da vida.*” (2004a: 83, vv. 630-633).

⁶² Goethe se utilizou da personagem real do poeta italiano Torquato Tasso para verter toda a pujança dramática do seu próprio conflito entre o sentimento (se bem que atormentado e vacilante) do próprio valor e a falta de experiência de vida no seu drama homônimo, *Torquato Tasso*. Este conflito foi aí corporificado nas figuras do próprio Tasso e de Antônio Montecatino (secretário de Estado do duque de Ferrara Afonso II), respectivamente, a quem Tasso dirige a certa altura o apelo: “*Não me envergonho da minha inexperiência / E juventude. Sobre mim paira ainda, / Suave, a nuvem de oiro do futuro. / Acolhe-me em teu peito, ó nobre amigo, / E ensina ao meu fogo e inexperiência / A usar a vida com tino e contenção.*” (1999a: vv. 1.263-1.268, grifo meu). A recusa obstinada de Antônio em corresponder a este gesto de aproximação de Tasso desencadeia o turbilhão de infortúnios que irá arrebatar de Tasso a glória recém-conquistada junto ao círculo principesco pela conclusão de sua obra magna e arrastá-lo à prisão e à desdita final que sobre ele se abate.

(...) e alguns dissabores que eu causara a outros e a mim mesmo com meus atos ou minhas negligências, por ação ou omissão, valeram-me, da parte de pessoas benévolas, a observação de que me faltava experiência. Todo juiz bem-pensante dizia o mesmo de minhas produções, sobretudo quando tinham por objeto o mundo exterior. Eu o observava tão bem quanto podia, mas via nele poucas coisas edificantes e sempre tinha que lhe acrescentar algo de meu para achá-lo sequer suportável. (ibidem: 239).

Compreende-se sem dificuldade que este atributo fundamental da vivência poética – a espontaneidade –, ainda que colocada aqui sob o signo da renúncia, não podia favorecer o conhecimento e a acomodação a um mundo ao qual, tão pouco pródigo de ‘coisas edificantes’, sempre se fazia mister ‘acrescentar algo para achá-lo sequer suportável’, sem contudo transigir com este acréscimo a um indivíduo para quem o elemento poético convencional e alheio às vivências pessoais poderia interessar tão pouco quanto as vivências pessoais sem lastro e respaldo na realidade do mundo. Não tardou a que Goethe se apercebesse da heterogeneidade e incompatibilidade fundamental entre a sua disposição poética e o imperativo da *experiência* – a qual “*tornara-se em mim quase uma ideia fixa*” a cujo respeito “*eu sentia a necessidade irresistível de me esclarecer*”⁶³. (1986: 239).

A própria propensão a ‘ideias fixas’ e ‘necessidades irresistíveis’ era, no caso de Goethe, tributária de sua índole poética, e nada poderia ser mais impróprio e daninho à aquisição da experiência do que ela. Representando ele próprio o modelo de experiência ambicionado por Goethe, Behrisch não poderia, justamente neste ponto, desmentir sua natureza e desonrar o seu princípio, esquivando-se por isso às vivas instâncias de Goethe

⁶³ Outro dos ‘heróis’ da galeria goethiana a se debater com a questão da falta de experiência, é escusado dizê-lo, é Wilhelm Meister. Como autêntico *leitmotiv* de seus ‘Anos de aprendizado’, esta questão emoldura e pontua toda a estruturação e desenvolvimento da obra, despontando todavia de modo mais explícito em algumas passagens, como nesta observação que lhe dirige Aurelie a respeito do contraste entre tal falta de experiência e o ‘dom premonitório’ de Meister para com a poesia: “*Com admiração, noto no senhor o olhar profundo e justo com que julga a poesia e, sobretudo, a poesia dramática; os abismos mais profundos da invenção não lhe escapam, e percebe os traços mais sutis da execução. Sem nunca ter avistado esses objetos na natureza, o senhor reconhece a verdade na imagem; é como se existisse dentro de si próprio um pressentimento de todo o universo, despertado e desenvolvido pelo harmonioso contato com a poesia. Pois, na verdade – prosseguiu ela –, de fora não lhe chega coisa alguma; raramente tenho encontrado uma pessoa como o senhor, que conhece tão pouco os homens com os quais vive e tão radicalmente os confunde. Permita-me que lhe diga: ao ouvi-lo explicar Shakespeare, poder-se-ia crer que o senhor acabava de chegar do conselho dos deuses, onde os havia ouvido deliberar sobre o modo de forjar os homens; em compensação, no trato com as pessoas, vejo-o, por assim dizer, como o primeiro menino nascido adulto da criação (...)*” (2009: 254-55). A esta sutil reprimenda, de resto compensada por um tão desbragado elogio, Wilhelm Meister responde com este misto de mea-culpa e agradecido acatamento: “*– A intuição de minha natureza escolar, cara amiga – replicou Wilhelm –, por várias vezes me tem sido difícil de carregar, e eu ficaria grato se me ajudasse a ver com maior clareza o mundo. Desde a infância tenho voltado os olhos de meu espírito mais para o interior que para o exterior, e por isso é muito natural que eu tenha aprendido a conhecer os homens só até certo grau, sem sequer compreendê-los nem entendê-los de algum modo.*” (ibidem: 255).

sobre o significado da experiência com uma retórica *non-sense* que fazia a experiência parecer, ao virtuosismo da experiência, a coisa mais desimportante do mundo.

Esta maneira peculiar e preliminar de ser iniciado no segredo da experiência com um distanciamento irônico que dissimula com o máximo zelo as habilidades e pré-requisitos necessários à sua aquisição deu a Goethe o ensejo de ir ao encontro e se colocar de moto próprio e sequiosamente no encalço de um conhecimento ou *expertise* que dependem, por excelência – como ele viria a saber logo em seguida – daquelas vivências ante as quais nos reconhecemos inteiramente impotentes, do inelutável e o inexorável.

Isto mesmo que confere à experiência o seu caráter insubstituível e irreduzível a todo saber que não seja forjado no seio da própria experiência e que por isso mesmo tenha, sobre o saber e embora sem excluí-lo, a primazia da *experiência*, convertera-se em objeto da ideia fixa e daquela ‘irresistível necessidade de esclarecimento’ de Goethe, imprimindo destarte à vivência do inexorável e inelutável este cunho antecipatório capaz de em alguma medida subtrair-lhe o agulhão da necessidade absoluta e inscrevendo-lhe, em outra medida, no espectro das vivências que integram a ordem do conhecimento.⁶⁴

De maneira análoga e inversamente complementar, portanto, àquela conquista de um *locus* positivo de produtividade poética e reabilitação interior através da renúncia ao elemento cultural tradicional irreduzível à vivência imediata da própria personalidade, abre-se agora a possibilidade de uma vivência positiva, sob a forma de um conteúdo universal da ordem do *saber*, da pura negatividade da experiência em princípio (e *por princípio*) irreduzivelmente individual.

‘Pedagogia delirante’, experiência do sem-sentido e sentido da experiência. As duas últimas páginas do livro VII coroam o tributo prestado por Goethe a Behrisch com o recurso a um rodeio e uma espécie de digressão que, fazendo jus ao próprio procedimento e *modus operandi* de Behrisch, alcança ao mesmo tempo (e por isso mesmo) reconstituir e justificar a preeminência do sentido com que Behrisch queria imbuir a experiência mediante a dissimulação reiterada e ostensiva de que ela pudesse ter qualquer sentido.

Behrisch já não se achava mais presente, quando Goethe aproveita a passagem de um oficial ‘em gozo de licença’ por Leipzig, ao qual o poeta ouvira gabar a sabedoria e a

⁶⁴ “E quando o homem emudece em seu tormento / A mim me deu um deus dizer tudo o que sofro”. (Goethe 1979: 213 – Epígrafe à *Elegia de Marienbad*, tomada a uma das últimas falas de Torquato Tasso no drama homônimo de Goethe [vv. 3.432-3.433]).

experiência, para dar prosseguimento à sua irreprimível investigação pelo sentido da experiência. Encontrou no dito oficial uma acolhida amigável e um procedimento pedagógico bem menos equívoco e sibilino que o de Behrisch, pavimentando o caminho de Goethe a uma compreensão racional e discursiva da experiência, ali onde Behrisch não podia fornecer senão pistas duvidosas e indicações alusivas.

O zelo algo paternal do oficial se comprazia em acenar para Goethe com as condições inescapáveis e as exigências esmagadoras que se impõem a um aspirante à experiência, para logo em seguida relativizá-las e gabar, em sua própria pessoa ‘experimentada’, as vantagens de não observá-las com tanto rigor. Se ‘o que de melhor Goethe colheu de sua conversa’ foi que “*a experiência nos persuade de que os nossos melhores pensamentos, votos e desígnios são irrealizáveis e que se considera como inexperiente sobretudo o homem que nutre tais fantasias e as exprime com calor*” (1986: 239), o oficial se apressava em assegurar que, a despeito disso, “*ele próprio ainda se sentia bastante feliz por ter conservado um pouco de fé, de amor e de esperança*” (ibidem: 240).

E quando Goethe reagiu com surpresa e perturbação a certas ‘voluptuosidades insensatas’ que o oficial lhe relatara e aos males que as haviam seguido, este lhe fez observar que “*o que se pedia de um homem experimentado era justamente que não se espantasse nem com uma coisa, nem com outra, e que não se interessasse demasiadamente por isso*”; mas não hesitou em estimular Goethe a ‘continuar durante algum tempo ainda na sua inexperiência’ – na qual este sentia agora, diante dos relatos escabrosos que ouvia, um grande prazer –, e a exortá-lo para que se “*contentasse até nova ordem com as experiências agradáveis e fugisse das desagradáveis quando se me quisessem impor*” (ibidem: 240).

Com este desabono da experiência e seu desaconselhamento como um objeto de aspiração incondicionalmente desejável – a que Goethe aquiesceu, como se viu, de muito bom grado – as exigências desmedidas e implacáveis feitas pela experiência ao jovem sequioso de adquiri-la parecem outra vez ceder o passo e abrandar o seu império ante a autoridade da própria voz da experiência; nem a renúncia incondicional aos nossos “melhores pensamentos, votos e desígnios”, nem a indiferença absoluta aos desatinos e perversidades humanos (as ‘voluptuosidades insensatas’) deixam espaço a uma acepção de experiência que possa seguir estimulando e fazer ainda jus às nobres aspirações que impelem um jovem a buscá-la.

Mais do que isso, a caracterização racional da experiência, fiada pelo bom senso e aviso de quem já a tinha conquistado, não permite sequer uma definição, uma formulação positiva e categórica do que a experiência *seja*, mas tão somente a descrição daquilo a que a experiência *persuade* a quem já esteja pronto a conquistá-la, ou do que ela *exige* de quem

esteja disposto a tanto. Num como noutro caso, a experiência pressupõe esta defasagem entre o evento que a constitui e o sentido que ela adquire a contrapelo deste evento, como uma reação à fatídica inadvertência de quem o protagonizou e a indefectível contrariedade que este evento, uma vez transcorrido, passa a revestir. Se considerarmos este teor coercitivo que assinala esta modalidade de experiência quer em sua variante retroativa da (auto) *persuasão*, quer na pró-ativa da *exigência*, não seria demais observar que o homem exercitado numa tal experiência teria mais de ‘escarmentado’ que de propriamente experimentado.

A prerrogativa de uma definição racional da experiência que não deite por terra o zelo pedagógico e a autoridade do homem experimentado, mais consequente (senão ainda fatora) com a vivência da experiência em sua *atualidade* própria e intransferível, ficará reservada à retomada final da pedagogia de Behrisch, a que Goethe procede e com a qual confronta seu atual preceptor depois que os préstimos deste já pareciam ter produzido os resultados que dele se esperavam. Como homem experimentado que era, o oficial não se intimida nem se furta ao escrutínio do ‘discurso burlesco’ de Behrisch sobre a experiência, e seu tirocínio soube atinar também aqui com o que a atitude *non-sense* de Behrisch tinha de deliberadamente sintomático e revelador do próprio estatuto híbrido e paradoxal da experiência.

A enunciação do sentido da experiência pelo oficial, a guisa de uma glosa feita ao mote tirado do discurso de Behrisch, encerra o livro VII sem que Goethe se permita ainda acrescentar-lhe qualquer comentário. Apenas o oficial, como que para penitenciar-se de ter consentido em emprestar a sua integridade para dar voz e sentido a uma dimensão da existência humana que – Behrisch o sabia – se deixa voluptuosamente seduzir pela total ausência de sentido, esboça ainda uma ressalva resignada à sua própria tentativa de definição de experiência. Já a sua decisão de glosar o ‘discurso burlesco’ de Behrisch foi tomada à maneira de uma capitulação à possibilidade da sem-razão ocultar um sentido para a experiência que a razão não podia lhe emprestar sem ao mesmo tempo resvalar no monstruoso e arruinar o encanto que ela exerce sobre um jovem que a cobiça e estima.

A hipostasia da ausência de sentido, como atributo não apenas exclusivo à pantomima *non-sense* de Behrisch, mas de toda e qualquer palavra ‘uma vez pronunciada’, é o recuo estratégico e elegante que permite ao oficial ganhar terreno e reverter a pedagogia delirante de Behrisch⁶⁵ para os seus propósitos mais pios e construtivos, sem com isso

⁶⁵ Esta a passagem que melhor ilustra uma tal ‘pedagogia delirante’: “*Instara algumas vezes com meu amigo Behrisch para que me explicasse claramente o que era a experiência. Mas, sempre folgazão, ele me ia remetendo de um dia para outro, e, depois de muitas preliminares, revelou-me afinal que a verdadeira*

adulterar-lhe a essência e as virtudes mais próprias. Para Goethe, a odisseia pelo sentido da experiência poder-se-ia considerar, por ora, vindicada, e o encerramento deste livro pelo enunciado lacônico da paráfrase que o oficial se digna fazer do sentido da experiência *segundo Behrisch*, seguido da sua retratação a um só tempo honrada e complacente, dá disso o mais eloquente dos testemunhos:

Mas um dia em que a nossa conversa recaiu sobre a experiência em geral e repeti ao oficial o discurso burlesco de Behrisch, ele sacudiu a cabeça sorrindo e disse:

– Eis aí o que sucede com as palavras logo que são pronunciadas! Soam de maneira tão estranha, tão doida mesmo, que parece quase impossível encontrar nelas um sentido razoável. No entanto, poder-se-ia tentar. – E, diante das minhas instâncias, prosseguiu com o seu ar circunspecto e risonho: – Se permite que, para comentar e completar o seu amigo, eu prossiga à maneira dele, creio que ele quis dizer que a experiência consiste unicamente em passar por aquilo que não se desejaria experimentar⁶⁶: pelo menos, é nisso que vão dar as mais das vezes as coisas deste mundo. (ibidem: 240).

Ainda que prevaleça, para a experiência, o limite e a restrição inexpugnáveis ao afã de ‘acrescentar-lhe algo para achá-la sequer suportável’, a condução aparentemente involuntária e casual da conversa e do interesse do oficial para o elemento de Behrisch – e a saída de homem experimentado que aquele soube dar ao caso – representou para Goethe, no contexto da problemática arrolada neste livro VII, a reabilitação da experiência em sua conformidade possível com a conformação existencial do indivíduo que persegue a sua plena realização (vale dizer, *a experiência*) e com a ‘humana enfiatura’.

Prenúncio das futuras concepções, tanto éticas quanto epistemológicas, de Goethe a respeito da experiência, a mera possibilidade de uma enunciação singela e coerente do que *a experiência é*, malgrado seu caráter eminentemente contraditório, antecipa e afiança a

experiência consiste propriamente em experimentar como um homem experimentado deve experimentar por experimento a experiência. E às nossas vivas exprobrações, às nossas instâncias repetidas respondia que sob essas palavras estava oculto um grande significado que não poderíamos compreender senão depois de tê-lo experimentado. E assim por diante. Behrisch podia falar durante um quarto de hora nesse tom, asseverando que o experimento seria cada vez mais experimentado e se tornaria por fim a verdadeira experiência. Quando nos via desesperados com essas loucuras, afirmava ter tomado de empréstimo essa maneira de exprimir-se com clareza e penetração aos nossos mais recentes e maiores escritores, que nos fizeram observar como é possível tranquilizar-se numa tranquilidade serena e saborear na paz uma paz cada vez mais pacífica.” (ibidem: 239, grifo meu).

⁶⁶ É neste mesmo sentido que deverá compreender-se as duas afirmações seguintes, a primeira feita pelo ‘auxiliar do pensionato’ a Otilie, n’*As afinidades eletivas*, e a segunda pelo jovem Wilhel Meister em estado de convalescença pela destruição de suas ilusões juvenis, n’*Os anos de aprendizado*: “Lisonjeamo-nos vida afóra, mas o mundo não nos lisonjeia. Quantas pessoas voluntariamente reconhecem aquilo que, afinal de contas, tem de reconhecer?” (2014a: 218); “Pois, em geral, o homem se recusa, tanto quanto pode, a despedir o néscio que traz dentro do peito, a reconhecer um erro capital e a confessar uma verdade que o leve ao desespero” (2009: 90).

possibilidade vindoura de uma (pese o paradoxo) “*experimentação da experiência*” em sua atualidade irreduzível: uma tal que, embora não transigindo com qualquer acréscimo que o indivíduo lhe queira de si próprio impingir, tampouco alcance ‘emudecê-lo em seu tormento’.

CAPÍTULO III

Se eu procurava por todos os meios libertar-me do jugo e do fardo de impressões excessivamente fortes e poderosas, que continuavam a dominar-me e que ora me apareciam como uma força, ora como uma fraqueza, (...) (Goethe, *Poesia e Verdade*)

Por que como seria possível compreender a confusão sem padecê-la?

(*Anos de peregrinação de Wilhelm Meister*)

Rendendo a guarda das impressões sensíveis e assaltos da imaginação. Atentando melhor para a chacota que Goethe faz da magnanimidade e virtude do herói criado por seu professor Clodius – cuja insípida sabedoria ele alcunha de ‘areia estético-moral’ – não será difícil surpreender aí as tremendas exigências a que o jovem submetia a sua própria produção poética, nelas encontrando-se já nitidamente prefigurada a obsessiva demanda por experiência a que se lançará em seguida. O significado revestido pelo véu alegórico de uma tal ‘areia’ mira, com efeito, exatamente no alvo de uma vivência estética que o autor não comprou ao peso de ouro da experiência, e que o público tampouco tributa pelo valor de câmbio por ela fixado; enquanto aquele não se vexe de oferecer ‘benefícios que não custam nada’, este outro se contenta com ‘sentimentos magnificamente expressos, mas sem qualquer aplicação’.

É menos, portanto, por tentar promover esta aliança entre estética e moral que o professor vai fazer jus à dura crítica de Goethe, do que por fazê-la assentar, sendo ela já de si tão frágil, sobre um fundamento *de areia*. Se, sob o influxo de Behrisch, Goethe não encontrou muitas dificuldades em sacudir dos ombros uma areia que ainda sabia revestir-se e prevalecer-se do peso das ruínas da tradição, já tivemos ocasião de notar, em contrapartida, os enormes e pouco menos que mirabolantes rodeios e malabarismos que teve de fazer para não sucumbir ao peso, este sim maciço e esmagador, da experiência, com que buscava avidamente dar solidez à sua existência e à sua criação, sem contudo desdenhar a herança da tradição e seu rico legado.

Uma última e breve passagem extraída de *Poesia e Verdade* nos dará a conhecer os rumos que Goethe imprimiu à sua demanda por experiência, antes que possamos avançar para a discussão das conclusões que este trabalho se propôs apresentar para o impasse entre ação e renúncia. Residente há não muito tempo em Estrasburgo, a fim de continuar os estudos interrompidos em Leipzig por uma enfermidade que fora curar em casa, Goethe se encontrava

aqui em condições de convívio e interação social bem mais favoráveis que aquelas que deixara em Leipzig, condições que vinha justamente de passar em revista, nas pessoas dos companheiros mais significativos com quem travara conhecimento por este período, como Salzmann, Jung Stilling e Lerse.

Depois de pintar-lhes um retrato em que faz ressaltar a integridade e honradez naturais, favorecidas por uma confiança pura na assistência divina e expandindo-se numa conduta tanto mais sólida e desembaraçada quanto menos inclinada a exceder o círculo de seus estreitos limites, Goethe contrapõe-se a esta classe de ‘cristãos razoáveis’, com a alegação de que “*estava em luta comigo mesmo, com as coisas e com os próprios elementos*”, devendo por isso “*esgrimir interior e exteriormente com obstáculos e adversários bem diferentes*” (1986: 291).

À vista da caracterização que se seguirá desta luta e da maneira como Goethe a ela procedeu, a abrangência universal e onibarcante que ela ganha em seu relato não deixará de soar desproporcional e algo patética; ela será exata, contudo, se se levar em conta esta menção reiterada e alternada ao interior e exterior, à individualidade, às ‘coisas’ e aos ‘elementos’: pois é justamente naquela instância intermediária, mediadora entre o moral e o sensível, que o poeta vai agora concentrar seus esforços e travar sua batalha. Aquela instância em que, às custas de uma peculiar disposição individual – mas mais frequentemente às custas da própria constituição humana, seja ela inata ou culturalmente constituída –, a disposição moral ou psíquica se encontra inapelavelmente vulnerável às impressões sensíveis, reagindo a elas de maneira espontânea e irreprimível.

Se nos últimos tempos de Leipzig Goethe fora obrigado a deplorar e carpir a sua falta de experiência sob a forma de uma comichão para ‘acrescentar ao mundo algo de seu para acha-lo sequer suportável’, encontrá-lo-emos agora, sob as condições sociais e afetivas mais favoráveis de Estrasburgo⁶⁷, seriamente empenhado em levar a cabo a atitude complementar a esta, tal como a vira formulada pela definição de experiência do oficial: não consentir com que o mundo acrescente ou imprima às suas vivências nada que elas não estejam aptas a suportar, que suportem de mal grado e a contragosto, ou mesmo à sua revelia⁶⁸.

⁶⁷ Ao tratar do seu novo círculo de Estrasburgo, Goethe dissera algumas páginas antes que seu coração “*talvez se expandia livremente pela primeira vez*”, e que graças à sinceridade deste coração jovem e vivaz e à inclinação que tinha para “*deixar que cada um fosse o que era ou mesmo o que queria parecer*” (1986: 288), pôde granjear grande número de amigos.

⁶⁸ E acaso não vem a ser justamente isto, *mutatis mutandis*, o que previa a definição de experiência do oficial ‘no espírito de Behrisch’, ao postular a necessidade de ‘*passar por aquilo que não se desejaria experimentar*’, ao invés de sofrê-lo sem poder afirmar ter de fato passado por isso que, seja lá como for, se teve de sofrer?

É, de certa forma, exatamente aquilo que Goethe louvara aos ‘cristãos razoáveis’, seus amigos: a submissão voluntária a um âmbito de atuação estreito, em cujos limites podiam se portar com perfeita desenvoltura e até mesmo ingenuidade, conservando a consciência pura e o espírito sereno e passando “*ao largo de todo sentimentalismo, que facilmente poderia conduzi-los à melancolia, assim como da exaltação, que bem depressa os afundaria nas trevas*” (ibidem: 290), de tal modo que mesmo os desvios em que pudessem cair ‘homens de uma posição tão estreita’ não contraíam maior importância.

Mas se a solidez moral e ‘varonil independência’ de tal classe de homens retira sua eficácia desta capacidade de circunscrever para a vontade um âmbito de atuação em cujos estreitos limites lhe fosse possível, sem embaraços e contemplações, *passar por aquilo que não se desejaria experimentar*, já a cupidez de Goethe pela experiência não lhe permitiria contentar-se com tais limites, por maior que fosse a admiração que sua observância lhe infundia. Como que se beneficiando, aliás, desta relativa estabilidade moral e afetiva de que na companhia destes homens desfrutava ‘talvez pela primeira vez na vida’, Goethe aproveita para procurar estender estes limites para o terreno das impressões *involuntárias e imprevisíveis*, as quais acometem indistintamente todas as ‘classes’ de homens, das quais é em certa medida ocioso (posto que imprevisíveis) procurar defender-se, e que sequer prometem alguma distinção moral significativa àqueles que procurem delas triunfar.

Além de involuntárias e imprevisíveis, tais impressões são bastante corriqueiras ou comezinhas para que o sofrê-las chegue a pôr em risco a varonil independência dos ‘cristãos respeitáveis’, e requeira deles alguma precaução especial contra seu influxo. Mas é também por este mesmo motivo que os desvios em que se está suscetível de cair neste domínio são de importância bem mais considerável; não se trata aqui, com efeito, de uma restrição auto-imposta ao círculo de experiências inescapáveis e impreteríveis à manutenção de uma existência módica e razoável, e da conseqüente diferenciação de uma ‘classe de homens’ aptos a suportar de boa mente, daquilo que a experiência lhes queira impor, tudo quanto possa se acomodar à sua dignidade e honradez (donde Goethe salientar que “*todos esses homens de honra e mérito se entendiam; suas convicções, sua vida, eram as mesmas*” (ibidem: 290)).

Trata-se, antes, de suportar de boa mente aquelas impressões sem qualquer quesito moral especial que as credencie e recomende em detrimento de quaisquer outras – e que por isso não podem colher, em proveito de sua própria acolhida benévola e desembaraçada, nenhum dividendo da força moral empregada no repúdio a outras impressões menos edificantes. Se alguma diferenciação Goethe poderia esperar deste lado, então seria

uma diferenciação de toda a humanidade, não de uma classe qualquer de homens – ou o que vem a dar no mesmo, uma diferenciação e distanciamento de suas próprias e mais indeclináveis inclinações, naquilo que tem em comum com as inclinações e predisposições naturais de toda a espécie:

Minha saúde era suficientemente boa para bastar a tudo que eu queria e devia empreender. Apenas, restava-me ainda uma certa irritabilidade que nem sempre me deixava guardar o equilíbrio. O ruído me era odioso; a vista das doenças causava-me horror e repugnância; mas acima de tudo atormentava-me uma vertigem que sentia todas as vezes que subia a um lugar elevado. Procurei curar-me dessas fraquezas e, como não tinha tempo a perder, procedi de maneira um tanto drástica. De noite, quando tocavam a recolher, eu seguia com a multidão os tambores, cujos rufos e pancadas produziam um estrépito de rachar os tímpanos. Subia sozinho ao mais alto pináculo da catedral e sentava-me naquilo que se chama o “pescoço”, embaixo da esfera ou coroa; ficava ali um bom quarto de hora, depois arriscava-me a passar para cima da plataforma, que não devia medir mais do que uma vara quadrada e onde uma pessoa, mantendo-se em pé e quase sem apoio, tem diante de si a região sem limites, enquanto os objetos e os ornatos mais próximos escondem a igreja e o resto, sobre os quais se está como que flutuando. É a impressão exata de quem sobe num balão. Repeti esse ato penoso e doloroso até que a impressão se me tivesse tornado indiferente; e mais tarde, nas minhas ascensões de montanhas e nos meus estudos geológicos, nas grandes construções, em que eu corria como os carpinteiros sobre as vigas isoladas e sobre as cornijas dos andaimes em Roma, onde essas audácias são necessárias para apreciar de mais perto importantes obras-de-arte, esses exercícios me foram de grande proveito. (...) A anatomia também me foi duplamente útil, ensinado-me a suportar a vista dos objetos mais repelentes e satisfazendo a minha paixão do saber. (...) E, com efeito, consegui chegar a um ponto em que nada de semelhante jamais me pôde desconcertar. De resto, não era somente contra as impressões sensíveis, mas contra os assaltos da imaginação que eu procurava fortalecer-me. As impressões terríveis e misteriosas das trevas, dos cemitérios, das solidões, das igrejas e das capelas durante a noite, e todos os objetos desse gênero, eu também as soube tornar indiferentes, de tal modo que o dia e a noite, em toda parte, foram para mim exatamente iguais; e mais tarde, levado pela fantasia de sentir mais uma vez nesses ambientes o agradável arrepio da juventude, tive muito trabalho para excitá-lo de leve em mim, evocando as mais estranhas e terríveis imagens. (ibidem: 291-2).

Muito poderia ser dito deste relato, por exemplo no tocante ao objetivo final em cujo interesse todas estas estranhas peripécias teriam sido praticadas, ou quando menos revertidas: a fruição privilegiada e desimpedida de obras de arte pouco acessíveis à inspeção do comum dos mortais, e cujo interesse não deixaria de parecer um tanto surpreendente e extravagante aos olhos de um ‘burguês respeitável’; mais revelador para o escopo deste pesquisa e as conclusões a que pretende chegar, contudo, é nem tanto as aptidões práticas conquistadas às custas de tais peripécias, quanto a disposição psíquica mais geral implicada

nesta implacável diligência para ‘tornar-se indiferente’, ‘fortalecer-se’ e ‘não desembaraçar-se’ com o que quer que seja – numa palavra, para ‘não reagir ou opor resistência à natureza interior e exterior’...

Quando formos tratar do *Fausto II*, no capítulo seguinte, teremos ocasião de falar da distinção entre *enrijecimento* e *estremecimento*, a que Fausto procede incitado por uma provocação de Mefistófeles diante de seu pasmo e aturdimento ao ouvir falar pela primeira vez no ‘Reino das Mães’ (na cena ‘Galeria Obscura’); por ora, importa notar e reter do presente relato a configuração precisa que ele empresta à demanda goethiana por experiência, à luz deste imperativo de ‘tornar indiferentes e exatamente iguais o dia e a noite em toda parte’. E para isso, o mais importante é justamente perceber como Goethe desloca o palco de sua demanda daquele terreno em que, como mostramos no capítulo anterior, o oficial lhe prognosticara o ponto exato em que a busca por experiência se torna incompatível com os anseios animosos e cheios de esperança que originalmente a motivaram: o terreno moral da renúncia inapelável aos ‘nossos melhores pensamentos, votos e desígnios’ e a indiferença absoluta perante as ‘voluptuosidades insensatas’ e suas consequências desastrosas, pelos quais o oficial dizia se notabilizar o homem experimentado.

Sem consentir com aquela limitação do campo da experiência com que os cristãos razoáveis, seus amigos, conseguiam conservar sua pureza e ingenuidade pela submissão voluntária e exemplar ao espectro das experiências rigorosamente condizentes com sua dignidade, Goethe não vai se contentar com nada menos que uma submissão voluntária e absoluta ao campo total da experiência; mas justamente quanto ao que vem a ser este campo total da experiência, veremos-lo adotar uma conduta e um critério mais consequente e menos equívoco do que o oficial, que não tinha outro remédio senão aconselhar a Goethe que fugisse das experiências desagradáveis enquanto lhe fosse possível, depois de tê-las designado como a única e verdadeira pedra-de-toque da experiência.

É assim que encontraremos Goethe procedendo, nem tanto a um desvio, quanto a um *recuo* ao domínio das experiências *sensíveis*, bem ali aonde elas predisõem e determinam de alguma maneira a disposição moral. É à própria constituição de referências morais, com efeito, que Goethe parece aqui lançar a sua rede, antes mesmo que se possa falar em experiências agradáveis e desagradáveis e persuadir-se da inevitabilidade das últimas. Por isso mesmo o ‘tornar-se indiferente ao dia e à noite em toda parte’, a que Goethe se refere, não pode ser considerado uma indiferença moral no mesmo sentido em que o oficial a pintara e desaconselhara, e menos ainda uma indiferença sensível, comparável em algum sentido a um efeito anestésico.

Aqui se poderia falar com mais acerto e proveito numa *indeterminação* moral com respeito às impressões sensíveis; quando fala em indiferença, Goethe pensa, com efeito, naquelas diferenças relativas das qualidades morais entre si, que as impressões sensíveis por assim dizer instauram, para o mundo moral humano, a partir das diferenças relativas que lhes são inerentes. Bem ao contrário da indiferença em seu sentido propriamente moral – a qual pressupõe o distanciamento do ser humano, seja por imunidade deliberada ou por embotamento involuntário, com respeito às suas impressões sensíveis e/ou morais –, aquela que Goethe nos descreve nesta passagem cumpre antes com o propósito de aproximar e integrar, ao âmbito e escopo das impressões que encontram acesso desimpedido à nossa percepção, também aquelas a que costumamos recusar tal acesso.

Por isso tampouco chega a nos surpreender quando vimos Goethe atribuir a motivação para seu ‘projeto’ de promover a indiferenciação entre as impressões sensíveis e morais a uma *dúvida*, com respeito ao que esta comunhão e cumplicidade originárias entre o sensível e o moral poderiam representar para sua economia de vida: se uma força ou uma fraqueza...

Se eu procurava por todos os meios libertar-me do jugo e do fardo de impressões excessivamente fortes e poderosas, que continuavam a dominar-me e que ora me apareciam como uma força, ora como uma fraqueza, (...); (ibidem: 292).

ao passo que, em sua acepção propriamente moral, a indiferença não pode denotar nenhuma outra coisa que um meio de abortar, eludir, escamotear ou recalcar esta dúvida, fazendo-a derivar para uma atitude em que prevalece seja a força, seja a fraqueza moral perante as impressões sensíveis – mas que não pode escapar de proferir, em qualquer um dos casos, uma confissão muda de fracasso em suportar tais impressões, ainda que seja pela via da altivez e autossuficiência para com elas.

Se, por esta altura de sua trajetória biográfica, Goethe encara e descreve este processo de indiferenciação sensível e moral nos termos de um *fortalecimento*, ele o será portanto não no sentido de uma força moral *contra* as impressões sensíveis, mas de uma força *para elas*. Noutras palavras, a dúvida aqui não se deixa resolver numa de suas alternativas: ela antes se retrai e dissolve na anulação recíproca de força e fraqueza, ou ainda na coexistência pacífica e concorde entre elas: toda a sua força, o elemento moral retira da capacidade de submeter-se sem qualquer resistência e oposição ao influxo de impressões sensíveis – e portanto senão de sua fraqueza (ele retira tal força), de sua máxima suscetibilidade e sujeição.

Não deixar que o moral seja determinado pelo sensível quer dizer então, em última análise, não permitir que ele o seja de maneira desigual, que a maior e/ou qualitativamente diversa suscetibilidade moral a distintas impressões sensíveis torne o indivíduo também distintamente determinável por elas, roubando a umas o que concede a outras; outra coisa não é, portanto, que eliminar ou neutralizar a mediação deformadora do elemento moral, tornando-o uniforme e homogeneamente determinável pelo sensível, *no interesse do conhecimento*.

Por isso, quando Goethe acrescentar ao seu relato, a guisa de um adendo, o fortalecimento contra os ‘assaltos da imaginação’, é nesta última que se deve reconhecer, em verdade, o autêntico objeto deste programa de provação voluntária a que Goethe se submete, nela o empenho que requer, a fim de que seja desmobilizada, o fortalecimento moral, embora unicamente no intuito de torná-lo homogeneamente suscetível às impressões sensíveis em sua totalidade.

Nesse ponto não é difícil reconhecer em Goethe o fervoroso admirador, ou mesmo o discípulo que em muitos aspectos foi de Espinosa; todo esse projeto goethiano de ‘fortalecer-se contra as impressões sensíveis e os assaltos da imaginação e tornar-se-lhes indiferente tanto de dia quanto à noite em toda parte’ reverbera concepções centrais da filosofia espinosiana, com respeito a ser “*útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores*” (Espinosa 2011: 183). Com efeito,

Quanto mais o corpo se torna capaz disso, tanto mais a mente se torna capaz de perceber. (ibidem).

Pois quanto mais o corpo é capaz, de variadas maneiras, de ser afetado pelos corpos exteriores e de afetá-los, tanto mais a mente é capaz de pensar. (ibidem: 209).

Quanto à importância que este princípio reveste na economia da *Ética* de Spinoza, basta considerar que, para o filósofo luso-holandês, ‘útil’ é tudo aquilo que o homem faz para perseverar em seu ser, donde se lhe poder reputar o próprio fundamento da virtude e da piedade:

Quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, à medida que cada um se descuida do que lhe é útil, isto é, à medida que se descuida de conservar o seu ser, é impotente. (ibidem: 170).

Nisto, aliás, que procura instituir um acesso direto das impressões sensíveis ao conhecimento sem a mediação da imaginação, podemos encontrar uma diferença deste estágio da demanda goethiana por experiência com respeito àquele outro, que desempenha um papel central para nossas hipóteses, da *resolução*. Quanto ao mais, não é difícil reconhecer aqui um antecedente claro daquela resolução, e é difícil mesmo não pensar precisamente neste episódio quando Goethe se reportar a ela nos termos de uma ‘antiga’ resolução, à qual se decide então naquele momento por *voltar*.

Sucedo, porém, que naquele contexto (de que já nos ocupamos alhures, e que retomaremos ainda neste capítulo), a motivação para a resolução será atribuída a uma certa ideia de experiência, que por aquela altura continha já contornos relativamente definidos e um valor *positivo*: a experiência de poetas e oradores antigos, à qual Goethe atribui a positividade de algo *vivo*, responsável por se ter sempre de pressupor o caráter pessoal destes homens ao se falar de seu talento, e em termos mais gerais, por ‘colocar em contato, em toda parte, a arte e a natureza’.

Também ali, aliás, Goethe vai fundamentar a sua resolução em parte na recusa de uma ingerência de critérios morais na escolha de ‘princípios para dirigir a composição artística’, em cujo encaixo andava então: “*Porquanto uma boa obra de arte pode ter e terá sem dúvida consequências morais; mas impor a um artista um objeto moral é, propriamente falando, arruinar-lhe o ofício*” (1986: 409). Mas à diferença desta recusa, aquela que caracterizamos antes como eliminação ou neutralização da mediação da imaginação entre o sensível e o conhecimento não pode dar azo a uma concepção de experiência propriamente positiva. Ao contrário disso, podemos afirmar que a supressão da mediação moral (da imaginação) não podia resultar aqui senão numa concepção *negativa* da experiência, ou falando mais exatamente, numa concepção de experiência em sua função estritamente *propedêutica*: a experiência sensível inteiramente indiferenciada e inqualificada que como tal se oferece para uso e desfrute do conhecimento.

Em apoio a isso, podemos aduzir ainda o fato de que a experiência cujo modelo Goethe toma aos poetas e oradores antigos contempla já, a par da necessidade de ‘ter produzido alguma coisa’, também a de ‘ter-se desviado por falsos caminhos’, coisa que não se pode naturalmente esperar de uma experiência absolutamente inqualificada. O mero *pressupor* de um desvio como parte integrante e indispensável de uma experiência, não obstante isso idealizada na figura de poetas e oradores antigos que a teriam protagonizado,

acaso não representa um avanço com respeito a uma experiência concebida como *tabula-rasa*, na qual o conhecimento faz a sua aparição como um debutante?

E mais: este pressuposto de um desvio indispensável à composição de uma experiência a despeito disso ideal, também não será uma condição *sine qua non* para que depois possa despontar de seu próprio seio uma ‘inclinação disfarçada’, na qualidade de uma dúvida ante a qual a resolução tem de encontrar-se – posto que fatora de uma ‘experiência ideal’ – absolutamente desarmada e, como tal, fadada a arruinar-se?

Tal é a diferença precisa, a ser neste momento observada e registrada, entre uma experiência nascida da diluição da dúvida quanto ao valor de força ou de fraqueza implicado no amálgama originário entre o sensível e o moral – e por isso promovida (tal diluição) às custas da separação sumária deste amálgama, mediante o sacrifício da imaginação; e uma experiência nascida da resolução que, no lugar de desfazer este amálgama, antes o aprofunda e ratifica, porque concebe a experiência não como uma unidade inqualificada e indiferenciada – um preâmbulo de valor meramente propedêutico para o conhecimento – mas sim como uma unidade indissolúvel entre o erro (o ‘ter produzido algo e se desviado por falsos caminhos’) e a mestria, o talento e o caráter⁶⁹, a natureza e a arte, o interior e o exterior.

O ‘estranho’ e o ‘bizarro’ disputam os favores da boa natureza. Mas antes de darmos prosseguimento à análise das consequências desta resolução e de sua ruína, das quais esperamos colher as premissas necessárias para fazer avançar as derradeiras conclusões deste trabalho, seja-nos permitido intercalar aqui uma pequena digressão, a qual ilustra da maneira mais significativa como, na orientação peculiar que recebeu do impulso criador de Goethe, este amálgama entre o sensível e o moral, ainda que contemplando a possibilidade incontornável do extravio e do erro, é passível de – pra não dizer já necessário para – engendrar a satisfação estética, ou melhor dizendo, de fornecer a Goethe as diretrizes fundamentais de suas concepções estéticas.

Trata-se de um breve comentário feito em carta dirigida ao amigo Merck, datada de 05/10/1778 – não muito tempo depois, portanto (algo em torno de 4 anos) do período que descreve como sendo aquele em que teria (re)tomado a sua ‘antiga resolução’. Aí, Goethe confrontará natureza e moral na criação de produtos estéticos que tornem ‘*bizarra à natureza*’

⁶⁹ “*O talento forma-se no silêncio, / O caráter no oceano do mundo*”, dirá a princesa Leonor D’Este a propósito das duas condições a ser reunidas por Tasso para a superação de suas hesitações e a conclusão de sua obra prima, e desse modo precisando os requisitos e os termos deste amálgama que Goethe faz constar como insígnia de ‘poetas e oradores antigos’. (Goethe 1999a, vv. 304-305).

ou ‘*naturais às aventuras mais estranhas*’, conforme prevaleça o moral ou o sensível neste amálgama – ao qual de resto é mister que presida e persista um qualquer desacordo, tratando-se apenas de saber qual dos dois (o sensível ou o moral) apenas *transparece*, à luz daquele que efetivamente *prevalece*:

Tanto horror eu tenho de ver emprestar ares bizarros à boa natureza, quanto, tu o sabes, eu amo que as aventuras mais estranhas tenham um ar natural. (1982: 60)

Ora, o fundamental aqui parece ser mesmo que persista este desacordo em estado de latência, de tal maneira que mesmo o ‘ar natural’ não chegue para anular a estranheza das aventuras. Havendo de forçosamente persistir o desacordo transparecendo por sob o amálgama, resta apenas saber de que maneira os termos se distribuem e subordinam entre si: se o estético sendo predisposto pelo moral por intermédio do sensível, daí resultando o *ar bizarro* emprestado à ‘boa natureza’, ou se o estético sendo predisposto pelo sensível por intermédio do moral, daí resultando o ‘ar natural’ consignado às aventuras mais estranhas – o *ar* desempenhando aqui, com todo direito, papel análogo àquele desempenhado pela atmosfera (*das Trübe*, ou ‘meio turvo’) na *Teoria das Cores* de Goethe.

Será o ar ‘bizarro’, portanto, se o sensível (a boa natureza) atue como um *médium* para a manifestação do elemento moral prevalecente, ao passo que será ‘natural’ se o elemento moral (as aventuras mais estranhas) atue como um *médium* para a manifestação do sensível prevalecente, de modo análogo àquele por que a escuridão do cosmo se dá a ver como azul por intermédio da atmosfera iluminada pelo sol, e a luz do sol, transparente e invisível em si mesma, se dá a ver como amarelo por intermédio de uma atmosfera mais escura e densa que ela. Na atmosfera ou meio-turvo, com efeito, luz e sombra se entretecem produzindo um efeito cromático híbrido de ambas, mas aonde prevalece, sob a forma das cores complementares primordiais amarelo ou azul, a luz do sol ou a escuridão do cosmo (respectivamente) que se ocultam por trás da atmosfera ao olhar do observador.

Talvez não por acaso, cabe ao mesmo Merck o mérito de ter formulado com a maior clareza a peculiaridade da orientação poética de Goethe com respeito aos papéis que nela se reservam à realidade e à imaginação, ou ao sensível e o moral, conforme a designação que vimos empregando até aqui:

Teu empenho, tua direção indesviável é proporcionar à realidade uma forma poética. Os outros tentam realizar o assim chamado poético ou imaginativo, o que só redundará em tolices. (*apud* Steiner 1998: 28).

‘Realizar o poético ou imaginativo’, acaso não se ajusta isso à perfeição à caracterização que propusemos, de um elemento moral prevalecente que predispõe o estético por intermédio do sensível, ao passo que a tendência atribuída por Merck a Goethe, de ‘proporcionar à realidade uma forma poética’, descreve também com exatidão a situação de um elemento sensível prevalecente que predispõe o estético pela mediação do moral?

De resto, a analogia com a concepção científica de Goethe não é tão fortuita quanto possa parecer. A possibilidade mesma de que as aventuras mais estranhas possam ganhar um ar natural – ou em outras palavras, a *necessidade* de que o desacordo persista por sob o amálgama, porque somente evocando a impressão correspondente do ‘ar bizarro’ e a ela se contrapondo pode o ‘ar natural’ ser ainda percebido como um elemento subjacente às aventuras mais estranhas – lança suas raízes na concepção goethiana do ‘parentesco próximo’ entre ‘normalidade’ e ‘anormalidade’ no reino da natureza, sendo a segunda atribuída a fenômenos que, ainda este reino ‘*atuando com a mais alta liberdade*’, não podem, sem embargo, ‘*apartar-se de suas leis fundamentais*’, e nem tampouco serem sumariamente contrapostos ao normal, posto que ambos sejam “*animados por um único e mesmo espírito*” (Goethe 1997: 135-36)

Tal concepção do parentesco próximo entre normalidade e anormalidade no reino da natureza guarda ela própria, aliás, um estreito parentesco com a concepção, tão cara a Goethe, do papel fundamental e indeclinável do *erro* na obtenção da verdade, e mais precisamente na edificação da maestria – tal como enunciado nas palavras que Wilhelm Meister escuta quando de sua admissão à Sociedade da Torre, no capítulo 9 do Livro VII dos seus *Anos de aprendizado*⁷⁰ –, resultando naquilo que gostaríamos de chamar uma ‘acepção afirmativa do erro enquanto potência produtiva’, e assegurando a continuidade entre os reinos da natureza e o mundo moral humano, que Goethe se aplicou tão diligentemente a pesquisar e elaborar de mil diferentes formas ao longo da vida.

A prodigalidade que assinala os esforços goethianos para abarcar o anormal e o erro no círculo das “*leis gerais das quais o universo se originou e que asseguram sua coesão*” (Goethe 1973: 92) – reconhecendo-os como ‘aspiração de um ser vivente a recobrar a sua

⁷⁰ “*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 de taças repletas de seu erro. Quem só saboreia parcamente seu erro, nele se mantém por muito tempo, alegra-se dele como de uma felicidade rara; mas quem o esgota por completo, deve reconhecê-lo como erro (...)*” (2009: 470-71). Palavras com um teor em tudo semelhante ao destas serão ditas pela personagem de ‘Mittler’, no último livro (XVIII) de *As afinidades eletivas* (2014a: 301), pouco antes de pronunciar estouvadamente aquelas que acarretariam na morte de Otilie.

condição normal⁷¹, tão logo ele chegue a diferir, em sua constituição, da norma segundo a qual foi formado, o que faz sempre conformemente às leis naturais’ (ibidem: 92) – pode ser bem aquilatada nas passagens seguintes, em que o poeta se refere ao reino das plantas, mas que não nos custaria grande esforço imaginar intercaladas a outras passagens semelhantes constantes das páginas de um *Wilhelm Meister*:

Por isso não é justo falar, em muitos casos, de “erros”, e inclusive o que indica a palavra “imperfeição” não pode entender-se unilateralmente como “falta de algo”, pois, de fato, pode tratar-se também de um excesso, ou de uma formação sem equilíbrio ou que vai em busca dele. (...) A natureza forma normalmente quando impõe uma regra às inumeráveis particularidades, as determina e as condiciona; os fenômenos são, em câmbio, anormais quando as particularidades tomam a iniciativa e se mostram de um modo arbitrário e aparentemente casual. Mas, posto que ambos, o normal e o anormal, são parentes próximos, tanto o regulado como o sem regra estão animados por um único e mesmo espírito, e há por isso uma oscilação entre o normal e o anormal, porque a formação alterna com a transformação⁷² e o anormal parece fazer-se assim normal e o normal anormal (1997: 135-36).

Vínhamos de dizer, antes de fazer esta digressão, como a resolução tomada por Goethe já incorporava algo desta concepção que estabelece uma espécie de reversibilidade entre o normal e o anormal, o erro e a perfeição, à luz de um percurso formativo encarado do ponto de vista da totalidade da natureza – concepção que viria alcançar expressão definitiva em seus estudos científicos alguns anos mais tarde. Mas que uma tal reversibilidade pudesse ser tributária, justamente, de uma *resolução da vontade*, podendo com isso prescindir de um longo processo de ‘formação e transformação alternadas’, é algo que se deve creditar à pouca idade que contava o poeta quando esta resolução, não obstante ‘antiga’, maturou em seu espírito.

Não contava ainda idade tão mais avançada, quando o panegírico da inevitabilidade do erro assomará à sua pena (pela boca do prudente Antônio, antagonista de Torquato Tasso)⁷³ fazendo já agora incidir seu acento sobre a *reparação* do erro, a que a idade

⁷¹ Não será demais lembrar aqui, embora já o tenhamos citado em outro passo, da razão em que se apoia o Altíssimo (no ‘Prólogo no Céu’ ao *Fausto I*) para eximir-se de proteger Fausto dos assédios de Mefisto: “*Enquanto embaixo ele respira, / Nada te vedo nesse assunto; / Erra o homem enquanto a algo aspira*”. (2004a: 55, vv. 315-317).

⁷² Palavras exatamente idênticas àquelas empregadas, dessa vez por Mefistófeles, para descrever a Fausto o que este deverá encontrar no ‘Reino das Mães’: “*Poderás ver as Mães em seu clarão, / Umás sentadas, outras vêm e vão. / **Transformação com formação se alterna**, / Do eterno espírito atuação eterna*” (Cena ‘Galeria Obscura’, 1º Ato do *Fausto II*, vv. 6.285-6.288, grifo meu).

⁷³ A redação do *Torquato Tasso* se estende por um período de pouco menos de 10 anos, da primavera de 1780, data de sua provável concepção, até sua redação definitiva (e refundida em versos) em 1789. Não é fácil destarte

madura teria o privilégio de proceder prontamente – e não mais sobre uma identificação peremptória de erro e verdade à força de uma resolução:

Um privilégio ao menos há-de ter / A idade: o de, não se furtando ao erro, /
Saber corrigi-lo logo a seguir. (1999a: 111, vv. 2171-2173).

No polo oposto ao privilégio da idade madura – mas pensado em idênticos termos na perspectiva da ‘reparação do erro’ – se encontra o da idade vicejante de forças, no qual Wilhelm Meister crê estar cifrada a autêntica vantagem do nascimento nobre; enquanto aquele outro privilégio repousa na capacidade de, não se furtando ao erro, *adverti-lo* e repará-lo a tempo de abortar a multiplicação de suas consequências, este radica por sua vez na capacidade (amparada, por certo, pelas prerrogativas de sua condição social e de nascimento) de não se furtar ao erro e tampouco *precisar* adverti-los, até que eles tenham sido sobejamente experimentados e cobrem um vulto tal, que imponham à existência a necessidade de uma cabal transformação, uma reviravolta pela qual as forças da juventude ainda não precisam se deixar intimidar e não se sentirão esmorecer:

Que comodidade, que facilidade proporciona uma fortuna herdada, e com que segurança floresce um comércio fundado sobre um bom capital, a ponto de não se ver obrigado a encerrar sua atividade a cada tentativa malograda! Quem pode conhecer melhor o valor e o desvalor das coisas terrenas senão aquele que, desde criança, esteve em condições de fruí-las, e quem pode dirigir mais cedo seu espírito rumo ao necessário, ao útil e ao verdadeiro senão aquele que deve compenetrar-se de tantos erros, numa idade em que ainda não lhe faltam forças para começar vida nova! (2009: 160)

saber com segurança a que período deste lapso de tempo pertenceria a referida citação, conquanto a referência a um ‘privilégio da idade’ possa autorizar as suspeitas por um momento mais adiantado da maturidade do autor.

Os fantasmas tem mais vida no jardim de Palermo. Passemos doravante à análise mais detida daquela resolução e de suas implicações para a problemática central deste trabalho. Uma comparação nos servirá de preâmbulo e ponto de partida para uma tal análise; observamos há pouco os inusitados esforços e peripécias que Goethe empreendeu no intuito de se tornar imune e indiferente aos ‘assaltos da imaginação’, às ‘impressões terríveis e misteriosas’ por que se via acometido diante de objetos e situações soturnas e fantasmagóricas. Passados pouco mais de 15 anos, veremo-lo outra vez ‘apanhado por um outro fantasma’, mas desta vez à plena luz do dia e num lugar bem pouco propenso a suscitá-los: o jardim público de Palermo⁷⁴.

À distância temporal e de circunstâncias concretas, vem somar-se uma outra, por certo mais elucidativa: os fantasmas que Goethe perseguia e arrostava de moto próprio em Estrasburgo, a fim de contestar e cassar à sua imaginação os seus direitos pretensamente inatos ou consuetudinários, em Palermo aparecem eles próprios para ‘persegui-lo e tentá-lo’, pondo a perder o seu ‘firme e calmo propósito de dar prosseguimento a seus sonhos poéticos’. A ambiguidade desta aparição e assédio perpassa todo o relato, acentuando-se na pergunta lamentosa com que Goethe o encerra, deplorando a dispersão e a desmedida pretensão dos ‘modernos’:

Por que somos nós, os modernos, tão dispersos? Por que somos tentados a desafios que não podemos enfrentar ou vencer? (1999c: 314).

Por trás deste queixume, e sem anular o ‘verdadeiro infortúnio’ e a decepção pela perda de seus sonhos poéticos, prevalece porém no relato o mal-disfarçado contentamento de Goethe em ter súbita e inopinadamente tropeçado com o pressentimento há muito adormecido de sua *Urpflanze* – a ‘velha fantasia’ que lhe voltou à mente ‘à vista de tantas formas novas e renovadas’.

Qual será – perguntamos agora – a relação entre aqueles fantasmas, aos quais uma vontade prometéica tão resolutamente se submetia a fim de restituir a experiência sensível à sua espessura ontológica original (a esta altura forçosamente inqualificada e indiferenciada), e estes outros que a mesma experiência sensível arroja e faz arremeter contra uma vontade presumidamente clássica, ao arrepio de seu propósito firme e calmamente deliberado, mas na verdade em consonância com aspirações ainda mais profundas, adormecidas e subtraídas a tais propósitos?

⁷⁴ Trata-se, é escusado dizê-lo, de um episódio da viagem que Goethe empreendeu à Itália, entre os anos de 1786 e 1788, e cujos diários e cartas lhe serviriam mais tarde à redação de seu livro *Viagem à Itália*.

Mais: não seria aquela mesma imaginação, cuja função mediadora entre o sensível e o intelectual se pretendia confiscar e interditar, a qual, subtraída à esfera intermediária em que se opera a intersecção entre o sensível e o moral e restituída à esfera do sensível (ou talvez a esta esfera confiada e por longo tempo e disciplina com ela entretecida), reaparece agora, a guisa de patrimônio inalienável do indivíduo moderno, para outra vez reclamar os seus direitos?

Entre os fantasmas da imaginação presas de implacável perseguição em prol da pura experiência sensível em Estrasburgo, e os fantasmas da experiência sensível algozes do ‘sonho poético’ (embora gratamente surpreendidos e acolhidos) nos jardins de Palermo, situa-se justamente a ‘resolução dos tempos do *Werther*’; entre esta resolução – a qual visava suprir a ausência de ‘princípios para dirigir a composição poética’ com uma experiência contrabandeada de modelos clássicos e de molde a unificar imaginação e sensibilidade, sonho e realidade, erro e verdade – e aquela resolução de executar uma obra poética conscientemente dirigida pelo modelo da *Odisseia*⁷⁵, mas frustrada pela súbita erupção do desacordo tipicamente moderno entre o universal e o particular, a pretensão de abarcar a experiência sensível numa imagem universal, que expõe o indivíduo a ‘tentações maiores do que pode enfrentar ou vencer’, e que neste caso particular logrou desalojar ‘o jardim de Alcínoo’ e introduzir em seu lugar um ‘jardim universal’...

Entre estas duas resoluções e seus respectivos desdobramentos e consequências, está o que nos incumbe examinar agora. Muita coisa já foi dita ao longo deste trabalho sobre a ‘resolução dos tempos do *Werther*’ – particularmente, e de maneira um pouco mais sistemática no primeiro capítulo, e mais incidentalmente neste capítulo; cumpre agora salientar dela o que falta para conduzir nossa discussão a bom termo.

Foi observado de passagem como o impiedoso ritual de exorcismo de sua suscetibilidade a impressões sensíveis demasiado poderosas e aos assaltos da imaginação dos tempos de Estrasburgo – o qual assinalamos como antecedente de ‘nossa resolução’ –, Goethe

⁷⁵ Goethe descrevera nos seguintes termos os seus ‘sonhos poéticos’, em carta datada do dia anterior (16 de abril de 1787): “*Obrigados que nos vemos a partir em breve deste paraíso, espero hoje encontrar ainda momentos da mais perfeita paz no jardim público, cumprir com minhas leituras da Odisseia e, num passeio rumo ao vale ao pé do monte de Santa Rosália, seguir desenvolvendo o plano da “Nausícaa”, procurando ver se é possível extrair dessa matéria uma faceta dramática. E tudo isso foi feito, se não com grande sucesso, decerto com muito gosto. Tracei o plano e não pude deixar de esboçar e desenvolver algumas passagens que me atraíram em particular*” (1999c: 313). Em comparação com este começo satisfatório e promissor, a tentativa de descobrir a planta primordial, que lhe ‘perturbaria o bom propósito poético’ no dia seguinte, merece de Goethe a seguinte descrição: “*Esforcei-me, então, por examinar em que as muitas formações discordantes se distinguiam umas das outras. E sempre as encontrei antes semelhantes do que diversas; querendo, pois, aplicar minha terminologia botânica, pude fazê-lo bem, mas sem colher com isso nenhum fruto: fazê-lo inquietava-me, sem, contudo, levar-me adiante*” (ibidem: 314, 17 de abril de 1787).

ainda o pôde textualmente consagrar à sua ‘paixão do saber’ e ‘objetivo de conhecer as coisas’; já esta resolução pode bem ser considerada a primeira manifestação cabal – ou pelo menos a primeira a se consumir numa resolução – do desengano para com o saber e o conhecimento, neste caso nomeadamente atribuído à impossibilidade de encontrar princípios para dirigir a composição poética, mas que deixaria descendência tão profícua entre as obras e inquietações posteriores de Goethe, mormente o *Fausto*.

Mas se atentarmos melhor para a formulação e a configuração precisas que empresta à sua resolução – “*observar a natureza interior e exterior e deixar que ela agisse por si imitando-a com amor*” (1986: 410) – será possível notar a ideia exata que Goethe fazia por esta altura de um tal desengano para com o conhecimento, bem como a consciência muito aguda que tinha do modo de remediar ou esquivar-se às limitações com que este conhecimento lhe confrontava.

Não se trata ainda aqui, com efeito, do esgotamento do conhecimento concebido (à maneira do *Fausto*) como *insuficiência* perante uma aspiração inaplacável e jamais satisfeita; trata-se sim do conhecimento concebido como *inibidor* e entrave para a experiência, na medida em que um novo ideal de experiência desponta e se impõe agora – em contraste com o conhecimento percebido e vivenciado como uma mera ‘questão de escola e de biblioteca’ – sob a forma de uma unidade indissociável entre maestria e erro, e por conseguinte como necessidade incontornável de se ter ‘produzido alguma coisa e desviado por falsos caminhos para aprender a conhecer os seus próprios talentos e os alheios’.

Mas se o sentido da experiência, conforme Goethe o arrancou da boca do oficial com os recursos persuasivos de Behrisch, outro não é que “*passar por aquilo que não gostaríamos de experimentar*”, como será possível falar-se num ‘ideal de experiência’, e instituir este ideal de modo tal que ele, justamente por ser ideal, não invalide a condição fundamental da experiência: o *sofrer e padecer*, isto é, o ‘passar pelo que não se gostaria’ e ‘extraviar por falsos caminhos’?

Depois de tornar indiferente à sua vontade tudo quanto a pudesse indispor e constranger da parte da experiência sensível e da imaginação a esta ligada (no episódio de Estrasburgo), é este o estágio a que Goethe fará galgar agora a sua demanda por experiência: desmontar o mecanismo deliberativo, por meio do qual distintas inclinações se apresentam e submetem-se ao arbítrio do entendimento, obrigando a vontade a regatear com ele as suas inclinações e entrar com ele em acordo.

Não é, com efeito, esta concorrência de inclinações distintas⁷⁶ justamente o que inibe a vontade a ‘produzir alguma coisa’ e que ‘detém a força criadora’ ante a ausência dos princípios diretivos e seguros que o conhecimento lhe poderia brindar – e mais ainda, não é a consciência de se ‘ter desviado por falsos caminhos’ aquilo que a enreda em considerações e escrúpulos e a faz vacilar e intimidar diante de uma experiência pela qual, *por definição*, não se gostaria de passar? Para se ter uma ideia do quanto Goethe se ressentia, em sua natureza mais íntima, do entrave de semelhantes considerações e escrúpulos, leia-se esta declaração sua a respeito de Schiller, na qual o desembaraço do amigo justamente neste ponto merece de Goethe os mais rasgados elogios, e em contraste com o qual Goethe se vê a si mesmo a uma luz bastante desfavorável:

– Schiller aparece aqui, como sempre, em plena posse de sua elevada natureza; ele é tão grande numa mesa de chá quanto teria sido no Conselho de Estado. Nada o embaraça, nada o limita, nada tolhe o voo de seus pensamentos; todas as grandes ideias que vivem nele sempre se expressam livremente, sem compromissos e sem hesitações. Era um homem de verdade, e é assim que deveríamos ser! – Mas nós, ao contrário, sentimo-nos sempre condicionados; as pessoas, as coisas que nos cercam têm influência sobre nós; se é de ouro, a colher de chá nos embaraça por que deveria ser de prata e assim, paralisados por milhares de considerações, não logramos dar livre curso ao que poderia haver de grande em nossa natureza. Somos escravos das circunstâncias e parecemos grandes ou pequenos, dependendo de estas nos constrangerem ou nos darem espaço para nos expandirmos. (*apud* Eckermann s.d.: 185-86)

⁷⁶ Não é por acaso que Therese, a personagem emblemática daquela aptidão para a atividade diligente, regular e empregada com senso de oportunidade e economia – para “*tudo o que pode produzir o ofício que (...) trabalha levando em conta a necessidade, duração e alegria (...)*” (2009: 427) – dos *Anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, fará constar, entre os requisitos necessários para se “produzir no mundo muito mais coisas possíveis”, além dos ‘conhecimentos em agricultura’ que Wilhelm lhe louva, também uma *inclinação decidida*: “– *Inclinação decidida, ocasião precoce, impulso exterior e ocupação contínua numa causa útil podem produzir no mundo muito mais coisas possíveis (...)*”. (ibidem, grifo meu).

Natureza ou indivíduo como ‘o outro de si mesmo’: breve paralelo entre Goethe e Rousseau. Há ainda um outro aspecto desta suscetibilidade às considerações e escrúpulos, que Goethe vincula nesta passagem estritamente ao condicionamento às circunstâncias exteriores, mas que pode assumir igualmente a forma, por certo ainda mais poderosa, do condicionamento às circunstâncias vindouras, com sua capacidade de flutuar e oscilar ao sabor de uma imaginação potencialmente ilimitada e podendo por isso revestir formas e nuances muito mais variadas que as das circunstâncias exteriores, e muito mais temíveis em suas presumíveis consequências. Neste particular, Goethe parece ter procedido com esmerada premeditação à escolha de um exemplo que parecesse o mais fortuito e insignificante possível – o das colherinhas de ouro ou de prata – a fim de ilustrar quão longe se pode chegar também com essa suscetibilidade às circunstâncias exteriores.

A esta variante particular das considerações e escrúpulos suscitados pelas circunstâncias vindouras e as conjecturas a que dão azo, poder-se-ia designar com mais propriedade *cuidado*, de acordo com o sentido consagrado particularmente pelo uso que dele fizeram os poetas – desde sempre os mais suscetíveis e por conseguinte os mais avessos a tais cuidados, desde tempos imemoriais. Desta espécie de suscetibilidade Goethe tampouco deixou de haurir e deixar os mais eloquentes testemunhos em suas obras, das quais colhemos estes dois particularmente incisivos:

Oh angústia! Oh angústia, que antes do tempo inicia já teu crime, deixa-me em paz!... Desde quando, pois, está Egmont só, inteiramente só neste mundo? A dúvida é que te deixa indefeso, não a desdita. (1949: 164).

Mas não insistamos mais nesses tristes quadros; que não tarda o medo em abrir caminho no coração do homem, assim como também a angústia, que a mim me infunde mais horror que o próprio mal. (*Hermann e Doroteia*, 1950 II: 1431).

Ninguém, porém, se mostrou mais pródigo e consequente para com esta suscetibilidade às circunstâncias vindouras, conforme o quadro que com elas a imaginação pinta servindo-se das suas próprias tintas, do que o foi Jean-Jaques Rousseau. Dissemos *consequente* porque, com efeito, ninguém como Rousseau foi tão obsessivamente fiel à ideia (e também ao *capricho*, penso que se poderia dizer) de ‘fazer de si mesmo aquilo que a natureza quis’. Não seria portanto de estranhar que em circunstâncias adversas (das quais a sua vida foi, de resto, tão ricamente dotada) este singular filósofo se mostrasse inteiramente indefeso ante as funestas possibilidades com que sua imaginação, tão fácil e poderosamente impressionável, o entretinha e brindava – o que haveria sem dúvida de corresponder à

‘vontade da natureza’ quando esta faz império sobre uma imaginação sugestionável e acuada perante um cenário de indefinições.

A passagem em que Rousseau confessa ter atingido seu desiderato de ‘ser o que a natureza quis’, em recompensa pelo seu “*projeto de descrever o estado habitual de minha alma na mais estranha condição em que jamais possa se encontrar um mortal*” (2008: 6), guarda, aliás, uma semelhança impressionante e por certo não fortuita, em muitos aspectos, com a descrição que faz Goethe de sua resolução e das circunstâncias que a ela se seguiram. Rousseau fala de deixar “*minha mente livre por inteiro e minhas ideias seguirem suas inclinações, sem resistência e sem dificuldade*” – no interesse de “*realizar essa empresa [de] manter um registro fiel de minhas caminhadas solitárias e dos devaneios que as preenchem*” – e de como “*Essas horas de solidão e meditação são as únicas do dia em que sou eu mesmo por inteiro e pertença a mim sem distração, sem obstáculo, e em que posso dizer de verdade que sou o que a natureza quis*” (2008: 16, grifo meu).

Mas é justamente graças a tão manifestas semelhanças que se pode também atinar com as diferenças entre o ‘projeto’ rousseauiano e o goethiano da maneira mais afortunada; porquanto Rousseau, a reboque e em consonância com esta convicção que o obsedou por toda a vida de ‘ser o que a natureza quis’, não podia conceber as limitações que se impunham a um tal desiderato senão como resultado necessário e inelutável da estrutura social⁷⁷ – ao passo que Goethe era mais talhado para uma compreensão da vida em que esta “*é, como o universo em que nos achamos encerrados, uma mescla incompreensível de liberdade e necessidade.*” (1986: 369, grifo meu)⁷⁸.

É significativo – além de sintomático – que Rousseau tenha de fato podido gozar, já perto do fim da vida, desse momento de perfeita e imperturbada harmonia e integração com a natureza, justamente naquele seu ‘retiro’ de dois meses na ilha de St. Pierre, do qual nos deixou um minucioso e apaixonado relato na ‘Quinta Caminhada’ de seus *Devaneios*, e que tão intensamente apreciou e usufruiu, que somente o medo de perdê-lo era capaz de perturbá-lo, como observa em suas *Confissões*:

⁷⁷ “Ó natureza! Ó minha mãe! eis-me aqui sob tua guarda; aqui não há nenhum homem astuto e velhaco que se interponha entre nós! (2008: 580), era o bordão que Rousseau amiúde ‘exclamava com ternura’ embalado por seus devaneios.

⁷⁸ A ideia se repete, com uma significativa variante para o binômio liberdade e necessidade – aqui representado pelo par *seriedade e jogo* – num dos escritos científicos em que Goethe procura dar conta da *Fortuna do Manuscrito* de sua ‘Metamorfose das Plantas’: “Desde muitos anos se nos repete até a saciedade a eterna verdade de que a vida humana está composta de seriedade e jogo juntos, e que só chega a merecer o nome de o mais sábio e o mais feliz aquele que sabe mover-se em equilíbrio entre ambas as coisas; pois, ainda sem propor-se, cada um deseja o oposto de si mesmo para ter um todo” (1997: 79).

Aquele repouso, que eu gozava apaixonadamente, só era perturbado pelo medo de perdê-lo; mas tal preocupação era tão intensa a ponto de alterar-lhe a doçura. Compreendia que minha situação era tão precária que não ousava contar com ela. (2008: 581).

Este medo acabou por infundir em Rousseau o desejo, com ‘inexcedível ardor’, de que designassem a ilha – na qual sua presença era apenas tolerada à maneira de um exílio – para sua ‘prisão eterna’ (ibidem: 582). Mas não é apenas nesta condição fictícia e improvável – que aliás logo haveria de ser desmentida – que Rousseau faz repousar as circunstâncias que poderiam legitimar esse estado de felicidade e plenitude terrenos à margem da sociedade; num passo da referida ‘Quinta Caminhada’, seu discernimento insubornável mesmo pela vivência de um semelhante idílio o faz interromper a descrição de suas venturas e delícias com a ressalva de que...

Não seria mesmo bom, na presente constituição das coisas, que ávidos desses doces êxtases eles [os homens] se desgostassem da vida ativa cujo dever suas necessidades sempre renovadas lhes prescrevem. Mas um desventurado que foi arrancado da sociedade humana e que nada mais pode fazer neste mundo de útil e de bom para outro ou para si mesmo pode encontrar, nesse estado de todas as felicidades humanas, compensações que a fortuna e os homens não lhe poderiam tirar. (ibidem: 70-1).

Mas apesar desta concessão feita aos ‘deveres que suas necessidades sempre renovadas prescrevem aos homens’, não é difícil perceber como Rousseau considera seu estado de bem-aventurança como uma espécie de antecipação e penhor do estado vindouro reservado a toda humanidade, na medida em que atribui os ‘deveres de vida ativa’ a uma condição passageira, circunscrita à *presente constituição das coisas*. No estudo de sua autoria⁷⁹ que integra a coletânea *Pensée de Rousseau*, Eric Weil apanha esta contradição, naquilo que ela implica para as convicções políticas do filósofo genebrino, e a fixa na fórmula concisa e penetrante com que arremata sua análise:

Com Rousseau, pela primeira vez, uma voz clama – e com que tons! – que o homem não padece somente os infortúnios da sociedade, mas que ele sofre de sua enfermidade no mais profundo de seu ser, que a comunidade será perfeita ou será destruição do homem, que é por culpa da sociedade tal qual ela é, que o homem é dilacerado em si mesmo, entre a aspiração à solidão e aquela à universalidade, entre o desejo de uma vida natural e aquele do reconhecimento de seu valor infinito, entre a razão do coração e uma razão de Estado que não é a razão do homem. Não é senão pela reforma da vida política que o indivíduo será reconciliado com os outros e consigo mesmo. Tudo é de se esperar desta reforma: graças a ela, o indivíduo, tal qual ele é e

⁷⁹ *Rousseau et sa politique*. In: *Pensée de Rousseau*. Éditions Du Seuil, Paris: 1984.

sem ter que trabalhar sobre si mesmo, reencontrará a felicidade perdida. O **“absolutismo” voa em socorro do “primitivismo”**. (1984: 25, grifo meu).⁸⁰

A análise a que Rousseau procede das condições e pré-requisitos a serem preenchidos para que seu estado de felicidade inalterada pudesse ter lugar, conta-se entre as suas mais belas páginas e as observações mais agudas e percucientes jamais feitas sobre as fragilíssimas e inumeráveis variáveis, de cujo concurso o homem poderia esperar um dia auferir um tal estado de felicidade *‘suficiente, perfeita e plena’*, nesta ou em qualquer outra *‘constituição das coisas’*.

Que Rousseau confiasse esta felicidade ao favor e à sorte de circunstâncias exteriores particularmente afortunadas e postas ao abrigo da sociedade – tendo dela gozado em seu curto refúgio na ilha de St. Pierre –, ao passo que Goethe a tenha em dado momento de sua vida confiado a uma resolução da vontade, dela usufruindo por vias um pouco diversas e tempo ainda mais curto, é algo que não deixa de ser extremamente significativo para esse breve balanço de semelhanças e diferenças entre estes dois autores, de que pensamos poderá resultar alguma clareza para as reflexões que se seguirão. É nesta distinção esboçada acima e nas circunstâncias que a envolvem, de resto, que faremos radicar as motivações para a transição do Goethe romântico para o Goethe clássico, transição esta cujo ponto de inflexão tem sobejos motivos para coincidir com aquela resolução – e sua posterior frustração – que *‘mergulhou Goethe no ambiente estranho em que foi concebido e escrito o Werther’* (cuja redação Goethe já apontou em diversas ocasiões como um processo de catarse e cura de seus excessos românticos).

O mesmo imperativo que, em Goethe, deveria reverter na vivência de uma perfeita atividade interior subsumida à atividade irreprímível da natureza exterior – qual seja, o de retirar à vontade (à *‘natureza interior’*) qualquer obstáculo ao seu livre curso –, veremos reverter em Rousseau numa apoteose do *ócio*⁸¹, para o qual o filósofo genebrino faz convergir seu ideal de felicidade:

⁸⁰ *“Avec Rousseau, pour la première fois, une voix clame – et avec quels tons! – que l’homme ne subit pas seulement les malheurs de la société, mais qu’il en est malade au plus profond de son être, que la communauté sera parfaite ou sera destruction de l’homme, que c’est par la faute de la société telle qu’elle est que l’homme est déchiré en lui-même, entre l’aspiration à la solitude et celle à l’universalité, entre le désir d’une vie naturelle et celui de la reconnaissance de sa valeur infinie, entre la raison du cœur et une raison d’État qui n’est pas la raison de l’homme. Ce n’est que par la réforme de la vie politique que l’individu sera réconcilié avec les autres et avec lui-même. Tout est à espérer de cette réforme: grâce à elle, l’individu, tel qu’il est et sans avoir à travailler sur lui-même, recouvrera le bonheur perdu. L’ “absolutisme” vole au secours du “primitivisme”*.

⁸¹ Para a elucidação que Rousseau fornece da maneira peculiar pela qual concebe e vivencia o ócio, cf. *Confissões*, 2008: 577.

Numa palavra, o tipo de felicidade de que preciso não é tanto a de fazer o que desejo, mas a de não fazer o que não desejo. A vida ativa nada possui de tentador para mim, e eu consentiria cem vezes nada fazer a fazer alguma coisa contra a vontade (2006: 22).

Extremamente revelador a respeito da referida comparação é como Rousseau, depois de um breve exame da inaptidão congênita do ser humano para haurir de seu estado habitual uma felicidade duradoura para além do prazer efêmero e inconstante com que a vida nos soe brindar, conclui com uma constatação que exprime, em termos praticamente idênticos, aquela sentença com que Fausto lavrou e selou sua aposta com Mefistófeles – “*Se vier um dia em que ao momento / Disser: Oh, pára! és tão formoso! / Então algema-me a contento, / Então pereço venturoso!*” [2004a: 169, vv. 1699-1702, grifo meu) – e na qual Rousseau condensa sua consternação para com a insuficiência e indigência daquilo em que o ser humano costuma encontrar seus mais vivos prazeres: “*Mal existe, em nossos mais vivos prazeres, um instante em que o coração possa de fato dizer: “Eu gostaria que esse instante durasse para sempre”*” (2008: 69, grifo meu).

A chave para uma tal felicidade, Rousseau a vai buscar à capacidade de arrebatrar às nossas ‘afeições’ – “*sempre à frente ou atrás de nós*” – a solicitude com que “*lembram o passado que não é mais ou preveem o futuro que muitas vezes não deve acontecer*”, sintonizando-as com um presente que “*dura para sempre sem no entanto marcar sua duração e sem nenhum sinal de sucessão, sem nenhum outro sentimento de privação ou deleite, de prazer ou de dor, de desejo ou temor que o de nossa existência, e em que apenas esse sentimento a preencha por inteiro*” (2008: 69-70). Daí que, para assegurar o ‘movimento uniforme e moderado’ cuja necessidade Rousseau advoga para a fruição de seu puro sentimento da existência,

O socorro de uma imaginação alegre se faz então necessário e se apresenta de forma bastante natural àqueles que o céu beneficiou com ela. O movimento que não vem de fora acontece, portanto, dentro de nós. O repouso é mínimo⁸², é verdade, mas também mais agradável quando leves e doces ideias, sem agitar o fundo da alma, por assim dizer, apenas afloram à superfície. (ibidem: 71).

⁸² Creio que se deva entender neste passo que Rousseau tenha em mente o *mínimo de atividade necessária e suficiente* para não derivar naquele ‘repouso absoluto’ que ele descartara há pouco – o que não é absolutamente o mesmo que ‘repouso mínimo’. ‘Repouso mínimo’, a meu ver, designaria portanto o coeficiente máximo de *atividade* no interior de uma escala que mede os graus do próprio repouso da inação absoluta à ação incipiente, haja vista que, fora de uma tal escala, o repouso não pode denotar por si só senão um valor *negativo*, por oposição à atividade – donde o seu mínimo corresponder ao seu grau mais próximo possível à atividade, e seu máximo ao seu grau mais afastado dela possível.

Difícil imaginar uma descrição que coincida melhor com a noção de ‘natureza interior’ arrolada na resolução goethiana, mas que Goethe, no interesse da experiência que motivara tal resolução, identificou ali à *observação* e à *imitação amorosa* e com isso atrelou de modo mais estrito à natureza exterior; ao passo que Rousseau, mais afeito e consagrado ao *ócio* e ao *devaneio* que à experiência propriamente dita, se compraz mais com a oscilação e alternância entre o interior e o exterior, deleitando-se sobretudo com uma espécie de comércio difuso e indefinido com a natureza circundante – com o fato mesmo de que “*não podia definir o ponto de separação entre as fantasias e as realidades*” (ibidem: 72) –, do que com aquilo que chamamos a ‘indiferenciação extática’ que Goethe experimentara graças à sua resolução, e em que o ‘maravilhoso parentesco’ e a ‘harmonia perfeita’ com a natureza exterior parecem em todo caso não ser suficientes para anular a autoconsciência, salvaguardada pelo imperativo da observação e imitação amorosa.

Afora isso, as semelhanças entre a descrição dos idílios rousseauiano e goethiano são pouco menos que incríveis, e a diferença que assinalamos acima talvez chegue apenas para explicar como, em Rousseau, o ‘longo e doce devaneio’ é quem precede e impele a ‘assimilação dos amáveis objetos à sua fantasia’, enquanto em Goethe são os ‘amáveis objetos’ que vem primeiro e tem a primazia, ‘aumentando seu pendor pela solidão e favorecendo suas meditações secretas, que se estendiam em todas as direções’:

Ao sair de um longo e doce devaneio, vendo-me cercado de vegetação, de flores e de pássaros, deixando meus olhos errarem ao longe sobre as romanescas margens que costeavam uma vasta extensão de água clara e cristalina, assimilava às minhas fantasias todos esses amáveis objetos; e sendo pouco a pouco devolvido a mim mesmo e ao que me cercava, não podia definir o ponto de separação entre as fantasias e as realidades; tudo concorria igualmente para tornar cara a vida recolhida e solitária que levava durante essa bela estada. (*Os devaneios do caminhante solitário*, 2008: 72).

Eu buscava libertar-me interiormente de toda influência estranha, observar o mundo exterior com amor e deixar que todos os seres agissem sobre mim, cada um a seu modo, desde o homem até as criaturas mais ínfimas que ainda nos são perceptíveis. Daí resultou um maravilhoso parentesco com cada objeto da natureza e um acordo íntimo, uma harmonia tão perfeita com o conjunto, que toda alteração, tivesse ela por objeto os lugares, as horas, as estações ou tudo que pudesse acontecer, me afetava profundamente. O olhar do pintor juntava-se ao olhar do poeta. A bela região campestre, animada pelo doce rio, aumentava o meu pendor pela solidão e favorecia as minhas meditações secretas, que se estendiam em todas as direções. (*Memórias: Poesia e Verdade*, 1986: 410).

Essa primazia concedida à interioridade ou à exterioridade num projeto que, em todo e ambos os casos, estava destinado a abolir a distância entre indivíduo e natureza

valendo-se da estratégia muito semelhante de neutralizar a suscetibilidade da imaginação ao repto de um ‘passado que já não é’ e um ‘futuro que dificilmente chegará a ser’; essa primazia, dizíamos, traduz-se nos distintos meios escolhidos por Goethe e Rousseau para pôr em prática tal projeto: a resolução da vontade ou o refúgio da civilização numa ilha de bem-aventurança, respectivamente; mas ela responde também pelo desfecho, o ‘incidente’ responsável pelo malogro deste projeto.

Se para Rousseau, o prêmio e regalo, a finalidade última de seu idílio era o ‘sentimento puro da própria existência’ – prestando-se a natureza circundante mais a embalar e reverberar este sentimento que a qualquer outra coisa –, o seu malogro não poderia vir senão pelas mãos de uma *alteridade*, o que para Rousseau equivale a dizer, de uma civilização que se extraviou de sua cumplicidade original com a natureza, e que envia os seus esbirros para arrancar Rousseau ao seu paraíso terrestre.

Ao passo que para Goethe, uma vez que punha seu máximo zelo e retirava o maior contentamento do sentimento da ‘maravilhosa harmonia’ e ‘parentesco perfeito’ com a natureza – prestando-se no seu caso a interioridade a reverberar e amplificar o puro sentimento da natureza –, o malogro de seu idílio não poderia advir senão *de si próprio*, de uma inclinação que se disfarçou de natureza para melhor desconcertar a resolução e deitá-la a perder.

Trocando em miúdos: a ênfase na interioridade, a qual Rousseau privilegiava em seu estado de comunhão harmônica e ditosa com a natureza, deveria transformar em alteridade a todo o mundo, coisas ou pessoas que não pudessem ser abarcados por seu ‘puro sentimento da existência’ e deixar-se assimilar à sua fantasia sem acusar o ponto em que esta se separa da realidade; enquanto a ênfase na ‘natureza exterior’, privilegiada por Goethe na sua comunhão harmônica e bem-aventurada com ela, tinha por força que transformar *a si mesmo* em alteridade, quando algo surgisse para perturbar e conspurcar este arranjo.

Isso deverá ser suficiente para explicar também porque em circunstâncias normais, em que não se encontram mais bafejados e ‘blindados’ pelo deleite de um idílio terrestre, aquilo mesmo que fora a fonte deste deleite se converte agora em motivo de suas mais proeminentes suscetibilidades: as *circunstâncias exteriores* no caso de Goethe, tal como as encarece naquela citação em que faz o elogio de Schiller, com que abrimos esta digressão dedicada a Rousseau; e no caso deste último, as *ruminações e cogitações interiores* às quais se confessa inexoravelmente suscetível, suscitadas pela expectativa insofrida de um mal futuro, no qual Rousseau hipostasia todo o mal que alguma vez lhe tenha sucedido –

conforme se pode ler na última citação com que encerramos esta digressão, antes de retomarmos a análise do mecanismo e desdobramentos da resolução goethiana:

É admirável a facilidade com que, passado o mal, por mais recente que seja, eu o esqueço. Quanto mais a previsão me amedronta e perturba quando o vejo desenhar-se no futuro, tanto mais sua lembrança me volta fracamente e se extingue com facilidade assim que o mal acontece. Minha imaginação cruel, que sem cessar se atormenta pensando nas desgraças que ainda não existem, afasta-me da que aconteceu e me impede de recordar as que já passaram. Contra aquilo que já não existe não há mais precauções a tomar e é inútil a preocupação. De certo modo, esgotei minha infelicidade antecipadamente: quanto mais sofri ao prever um acontecimento, mais facilidade tenho em esquecê-lo; ao passo que, ao contrário, incessantemente ocupado com a minha felicidade passada, dela me lembro e a rumino, por assim dizer, a ponto de gozá-la de novo quando quero. É a essa feliz disposição, sinto, que devo nunca ter conhecido aquele humor rancoroso que fermenta num coração vingativo para recordação contínua das ofensas recebidas, e que se atormenta a si mesmo com todo o mal que desejaria causar a seu inimigo. Naturalmente arrebatado, experimentei a cólera, o próprio ódio nos primeiros impulsos; porém, nunca um desejo de vingança criou raízes dentro de meu peito. Ocupo-me muito pouco com as ofensas para me ocupar muito com quem me ofendeu. Só penso no mal que recebi por causa daquele que ainda posso vir a receber; e se estivesse seguro de que não mais me faria mal, seria imediatamente esquecido aquele que me causasse. Pregam-nos muito o perdão às ofensas: é uma virtude muito bela sem dúvida, mas que não sei usar. Ignoro se meu coração saberá dominar o ódio, pois nunca experimentei tal sentimento e penso muito pouco em meus inimigos para ter o mérito de perdoo-los. Não direi até que ponto, para me atormentar, eles mesmos se atormentaram. Estou à sua mercê, têm eles todo o poder, dele usam. Só há uma única coisa acima de seu poderio e a que eu os desafio: é, preocupando-se comigo, obrigarem-me a preocupar-me com eles. (2008: 527).

De maneira consequente com o que aqui ficou dito, a estratégia adotada por Goethe em sua resolução é de neutralizar a vontade proposital e cortar o ensejo à deliberação, ‘libertando-se interiormente de toda influência estranha’ e ‘deixando agir a sua natureza interior de acordo com suas tendências particulares’ – ou o que vem a dar no mesmo, convertendo a interioridade, tanto mais suscetível à indecisão e à dúvida quanto mais consciente de si mesma, em *natureza interior*, através da subsunção desta à dinâmica estritamente involuntária da ‘natureza exterior’.

Resolução sem deliberação, arrependimento sem remissão. Não resta dúvida de que Goethe logrou êxito, pelo menos em princípio, com esta estratégia avançada por sua resolução: no lugar de uma inclinação que a deliberação faz prevalecer sobre outras e que afiança contra a indecisão e a dúvida – mas apenas para cedo ou tarde ter de resgatar esta atividade provisoriamente desimpedida ao preço da estagnação do arrependimento –, a ‘astúcia’ de Goethe consiste aqui em, debelando as inclinações concorrentes sem conceder primazia a nenhuma delas, reduzir a atividade a este *minimum* da *observação e imitação*, espécie de *pendant* cognitivo de toda atividade, e pelo qual esta se faz compatível com o sofrer e padecer requeridos pela experiência.

Mas para fazer funcionar esta singular engrenagem que substitui a alternância entre atividade voluntária e estagnação involuntária (posto que arrependida) por uma atividade coexistente com a receptividade da experiência, também é forçoso que se retire ao padecer e sofrer o agulhão da dor e da contrariedade, fazendo-os igualmente derivar para uma dimensão estritamente cognitiva, em que ‘sofrer’ e ‘padecer’ denotam tão somente a parcela ativa da sensibilidade, a sensibilidade *em ato* ou ainda a contrapartida, moralmente indiferenciada, do fazer e agir – num sentido análogo àquele com que Goethe caracterizou as cores, no prefácio à sua *Teoria das Cores*, como *ações e paixões* (ou ‘atos e padecimentos’, como preferiu verter a tradutora da obra para o francês) da luz.

E esta seria de fato a primeira tentativa – bem sucedida, até segunda ordem – de conciliação entre o *agir* e o *padecer*, que numa perspectiva bem mais abrangente e amadurecida, reconhecemos como o conflito fundamental a que Goethe teria consagrado seus esforços e a que devia a configuração peculiar de sua ‘missão cultural’, e ao qual também tomamos a motivação para este trabalho: a disposição para uma atividade livre, desembaraçada e confiante, que todavia não se beneficiasse do desconhecimento ou negligência para com o descomunal ceticismo e desengano a que o ‘progresso’ de nossa civilização tem irremediavelmente conduzido especialmente o homem de conhecimento. Aquilo mesmo que, na dicção de Fausto, soará como um ‘peito’ que “*da ânsia do saber curado, / A dor nenhuma fugirá do mundo, / E o que a toda humanidade é doado, Quero gozar no próprio Eu, a fundo*” (2004a: 169, vv.1.768-1.771), e a que não hesitará logo em seguida em alcinhar de ‘diadema da humanidade’ e ‘aspiração suprema do Eu’.

Mas por enquanto não se trata ainda, como sinalizamos há pouco, do *esgotamento* do saber e do conhecimento, senão de sua *inaptidão* para atender à demanda de uma experiência capaz de assimilar as virtudes do erro sem ter de arcar com seus prejuízos. Daí que esta renúncia à tutela da faculdade deliberativa em prol de uma vontade indeterminada

(pelo menos pelo entendimento) possa ainda reverter aqui *em proveito do conhecimento* – mas de um conhecimento contemplativo, beneficiário da neutralização da oposição sujeito x objeto e como tal de uma perfeita harmonia com as instâncias estética e ética da sensibilidade e dos afetos, ou ainda daquela ‘indiferenciação extática entre sujeito e objeto, vontade e natureza, magnificência e insignificância’ a que já nos referíamos à página 48 deste trabalho.

Ao mesmo tempo, é possível reconhecer aí, em sua forma embrionária, em que conta Goethe tinha o *arrepentimento* e que lugar pretendia destinar-lhe neste arranjo ao qual confiara sua pretensão de trocar um conhecimento erudito e livresco por uma experiência à qual não poderia faltar ocasião para o exercício do juízo (‘uma multidão de objetos para poder julgá-los’), a prática da criação (‘ter produzido alguma coisa’) e a ocorrência do tropeço (‘ter-se mesmo desviado por falsos caminhos’), de cujo concurso conjunto apenas se poderia esperar o ‘conhecimento dos próprios talentos e os alheios’.

Neste arranjo estaria prevista e contemplada, em sua forma primeira e acabada, aquela ‘continuidade que se deve procurar dar a todas as coisas da vida’ e o desiderato de ‘unir o fim da vida ao princípio’ que assinalaria, para Goethe, ‘o mais feliz dos homens’, e em que Benjamin encontra azo para sua afirmação de que “*A atividade moral do poeta representa, em última análise, um antagonismo positivo ao princípio cristão do arrependimento*” (2009: 162). Justamente este arranjo evidencia como, de fato, o arrependimento deveria ser tirado de cena para dar lugar à entronização deste ideal de experiência em que o erro, ao invés de dar lugar ao arrependimento, antes se identifica e confunde com aquele padecimento em que a dor e a contrariedade não tomam parte.

Mas é também às custas deste peculiar arranjo que o arrependimento, embora devendo ser dele excluído, tampouco poderia ser objeto de um qualquer ‘antagonismo positivo’ – haja vista que o fim visado pela resolução fosse justamente o de *não opor qualquer tipo de resistência*, e portanto não dar azo a qualquer espécie de antagonismo, mesmo que não fosse desses a que Benjamin chama de ‘positivos’. Na verdade, a abolição sumária e definitiva do arrependimento é o objetivo primordial desta resolução, tanto quanto a sua prevenção o é de uma deliberação qualquer; para surtir o efeito esperado, a resolução de Goethe deveria mostrar-se irreduzível e inviolável *para sempre*, passando imediatamente, tão logo tomada, da intenção à prática, e esgotando todo seu poder e virtude de uma só vez e de modo irrevogável nesta única decisão.

É claro que tão elevadas expectativas não poderiam parecer exequíveis senão, e exclusivamente, a uma resolução que, como esta, no lugar de deliberar e decidir pela inclinação que deve prevalecer sobre aquelas com as quais disputa a primazia, decide não se

opor a qualquer uma delas, o que é o mesmo que deixá-las extinguir-se e morrer à míngua. Mas também não é difícil perceber como precisamente uma tal resolução – e exclusivamente ela –, com desse modo assumir o papel e fazer aquilo que está reservado a uma deliberação, contradiz a sua própria natureza e desígnio, que é propriamente o de prestar socorro a uma deliberação que vacila e se abalança a desistir de um propósito já decidido e a ‘entregar os pontos’.

Porquanto a que se presta uma resolução, pensada em termos gerais e sem referência àquela de Goethe, senão a assegurar a uma dada inclinação a sua precedência, já antes decidida e deliberada, contra o assédio e os assaltos daquelas outras inclinações preteridas pela deliberação, e cuja reincidência faz-se mister debelar? Nisto a resolução se distingue de uma simples deliberação, a qual sequer chegaria a dar precedência a uma inclinação sobre suas rivais, se não se presumisse com força suficiente para conter o assédio destas últimas, ou até mesmo para dirimi-lo. Em suma, a resolução faz as vezes de uma ‘fiadora’ da deliberação, e o único dispositivo de que dispõe para assegurá-la contra o assédio das inclinações preteridas é o de prometer-lhe a *perseverança*.

É este o ponto exato em que a resolução goethiana, com pretender se ver definitivamente livre do arrependimento em lugar de preveni-lo ou mitigá-lo, tem de ver-se inoperante e sacrificar, juntamente com o arrependimento, também o recurso de que dispõe a vontade quando confrontada com a insuficiência e precariedade da deliberação e a ameaça de seu descumprimento, que outro não é senão a perseverança. Pois como haveria de perseverar-se numa resolução cujo propósito reza justamente *não opor resistência e deixar agir a natureza interior*?

Pensada para ser a última de todas e, como o Buda à tal roda das encarnações, para pôr um fim à sucessão interminável e auto-replicante das deliberações – e para funcionar única e exclusivamente sob esta condição –, acontecerá à resolução de Goethe, uma vez ameaçada, lançar a vontade neste inaudito embaraço e aturdimento: para proteger-se de tais ameaças e perseverar em seu propósito, não pode a resolução lançar mão de uma vontade à qual este mesmo propósito interditou qualquer atividade proposital; mas tampouco está em seu poder, em contrapartida, ceder a uma inclinação que não se rebela contra a primazia concedida a alguma outra – posto que a nenhuma outra foi concedida tal primazia –, e que às custas disso consiste, a rigor, nem tanto de uma inclinação arremetendo contra uma vontade deliberada, quanto de uma dúvida desafiando um conhecimento a que esta mesma resolução já confiscara a faculdade deliberativa e reduzira à mera observação e imitação, justamente para pôr fim à sua suscetibilidade à dúvida.

E de que natureza era propriamente esta dúvida? Já tivemos ocasião de discorrer um pouco sobre isso no 1º capítulo; haveria de ser uma dúvida de natureza *ontológica*: pois que espécie de inclinação poderia despontar de uma vontade inteiramente indeterminada, isto é, uma vontade não precedida por qualquer deliberação, e que por isso mesmo não encontra, ao despontar, nenhuma outra inclinação a que se opor, devendo às custas disso figurar, segundo as palavras de Goethe, como uma *inclinação disfarçada*? Dito de outro modo: seria possível que uma vontade não determinada pelo entendimento e desse modo convertida, por força de uma resolução, em *natureza interior*, ocultasse a despeito disso suas inclinações? E, a ser assim, poderiam tais inclinações ainda ser compatíveis com a natureza exterior, fazendo ainda por merecer o título e as prerrogativas de uma tal *natureza interior*?

Com isso se liga uma outra faceta dessa mesma dúvida; pois ela haveria de ser também uma dúvida de natureza *prática*, consistente à manutenção possível desse ditoso e bem aventurado estado de indiferenciação com a Natureza, o ‘maravilhoso parentesco com cada objeto da natureza’ e o ‘acordo íntimo e harmonia perfeita com seu conjunto’ que assinalavam esse autêntico idílio terrestre que Goethe logrou auferir, por tão pouco tempo, de sua resolução, antes que uma ‘inclinação disfarçada’ viesse pôr tudo isso a perder.

Quando nos recordamos do *Werther*, da intensidade sombria e vertiginosa do *pathós* que impregna quase cada fala dessa personagem, e do poder de comoção e contágio sem paralelo que o ‘livrinho’ desencadeou mundo afora, creio que será mais fácil ao leitor imaginar e dimensionar o verdadeiro teor desta ‘bem aventurança fementida’ (como a designamos no 1º capítulo), e consentir que não seja possível exagerar o bastante a importância desse episódio que Goethe responsabilizou por ‘tê-lo mergulhado no ambiente estranho em que foi concebido e escrito o *Werther*’.

Mas o mais decisivo disso tudo (como também já fizemos notar *en passant* no 1º capítulo) é que estas duas facetas ou dimensões de uma mesma dúvida não podiam ser dissociadas nem comportavam soluções distintas e independentes, vale dizer, que seu fundamento último enquanto dúvida consistia precisamente nesta confusão inextricável entre o teórico e o prático – contrapartida negativa (e necessária) da indiferenciação entre indivíduo e natureza lograda pela resolução – e decorrência fatídica daquela neutralização do conhecimento deliberativo em favor da pura atividade de uma vontade indeterminada, mercê da qual uma dúvida não poderia agora se apresentar e acusar senão sob o disfarce de uma inclinação da vontade.

Pois assim como atividade e padecimento se haviam harmonizado e formado uma todo único e coeso no arranjo forjado pela resolução, eis que agora ‘inclinação da vontade’ e

‘dúvida do entendimento’ tampouco podiam, ao fracasso da resolução, apresentar-se senão como uma única e mesma afecção, a qual Goethe coloca sob a égide e rubrica de sua inclinação disfarçada. Motivo pelo qual também o arrependimento – a cujo sinal a vontade acode ao chamado da deliberação ameaçada e presta-lhe socorro com o auxílio da perseverança – não sabe aonde se encaixar neste arranjo em que o entendimento e a vontade veem sua relação original de mútua subordinação mudada numa relação de identidade indiferenciada: pois nem o entendimento procedeu a uma deliberação (mas antes à sua sumária abolição) para que o surgimento de uma inclinação disfarçada e inopinada viesse ameaçar uma inclinação anteriormente avalizada e lhe desse motivo para arrependimento; nem a vontade, face à resolução ameaçada, está apta a debelar a inclinação que a assedia e prevenir o arrependimento mediante a perseverança, sem ao mesmo tempo infringir outra vez a observância do princípio que a resolução lhe prescrevera, de *não opor resistência e deixar agir* às inclinações de sua natureza interior.

Assediar a totalidade desde o âmago da confusão. A esta impossibilidade de dissociar vontade e entendimento ante à dúvida suscitada pela inclinação disfarçada, impedindo que um arrependimento surja e convoque a vontade a perseverar, demos noutro passo deste trabalho o nome de *consumpção*. Não é um mero acaso que Goethe vá constatar a escassez de “*biografias que possam apresentar um progresso puro, sereno e contínuo do indivíduo*” na mesma ocasião em que dá conta de sua percepção da vida como “*uma mescla incompreensível de liberdade e necessidade*”:

Raras são as biografias que possam apresentar um progresso puro, sereno e contínuo do indivíduo. Nossa vida é, como o universo em que nos achamos encerrados, uma mescla incompreensível de liberdade e necessidade. Nosso querer é um prognóstico do que faremos em todas as circunstâncias; mas essas circunstâncias nos surpreendem sempre de uma maneira toda sua. O quê está em nós, o como raramente depende de nós; quanto ao porquê, não devemos indagá-lo, e é por isso que somos levados justamente à parede. (1986: 369)

Pois assim como a resolução goethiana houvera logrado, justamente através da bem-sucedida compenetração e neutralização recíproca de liberdade e necessidade, entronizar um tal progresso puro, sereno e contínuo do indivíduo⁸³ tornando-o não suscetível ao

⁸³ Lembre-se de como Rousseau caracterizou seu ideal de felicidade nos termos de “*um presente que dura para sempre sem no entanto marcar sua duração e sem nenhum sinal de sucessão, sem nenhum outro sentimento de*

arrependimento; eis que agora, perante o fracasso da resolução, esta mesma mescla de liberdade e necessidade terá que surgir com os sinais trocados, figurando como *inexplicável confusão* ali onde já constituíra um todo coeso e homogêneo, e com isso abrindo na continuidade inalterada desta biografia uma fratura que o arrependimento já não acorrerá para acudir e reparar.

É interessante notar que, antes de proceder a esta reflexão e como um preâmbulo para ela, Goethe vinha de debuxar o perfil de um eminente jurista contemporâneo (Schoepflin) com quem travara conhecimento numa única ocasião em seus tempos de estudante em Estrasburgo, e que faleceria no dia seguinte àquele em que Goethe graduara-se doutor. No retrato que dele nos faz, Goethe irá ressaltar exatamente aquelas qualidades que assinalam um ‘progresso puro, sereno e contínuo do indivíduo’: ‘seus êxitos foram a consequência de talentos naturais *tranquilamente desenvolvidos (...) sem lhe exigir grandes esforços*’; tendo-lhe ‘a natureza generosa’ dotado ‘de um exterior atraente, talhe esbelto, olhos cariciosos e palavra fácil’, tampouco ‘*fora avara de dons intelectuais ao seu favorito*’; ‘sempre desejoso de aprender e ensinar, *conduziu com passo seguro os seus estudos e a sua vida*’; ‘não tarda a distinguir-se e brilhar *sem interrupções de qualquer espécie*’ (1986: 367).

Dessa grande cópia de dotes naturais e disposições afortunadas, não é preciso muito esforço para deduzir que o arrependimento não poderia ter encontrado um terreno muito fértil para atuar e grassar numa semelhante biografia⁸⁴; e com efeito, Goethe corrobora esta feliz aliança entre a *facilidade de um progresso contínuo e sem esforço* e a *comodidade de um percurso livre de acidentes e interrupções*, com uma qualidade que não está necessariamente prevista nesta aliança, mas que a coroa da maneira mais expressiva, extrapolando e revertendo a continuidade ininterrupta da própria biografia para a adoção de um ponto-de-vista sinóptico afeito a reunir o passado e o presente:

privação ou deleite, de prazer ou de dor, de desejo ou temor que o de nossa existência, e em que apenas esse sentimento a preencha por inteiro” (2008: 69-70) – o que, a despeito das semelhanças, teria de forçosamente anular a própria noção de ‘progresso’ implicado na resolução goethiana através de seu desiderato voltado, não à felicidade, mas à *experiência*.

⁸⁴ Também o desconhecido pároco rural que toma parte na excursão náutica da trupe de Wilhelm Meister (Livro II, Capítulo 8) – e que Meister reencontrará mais tarde por ocasião de seu ritual de admissão na Sociedade da Torre – advoga a supremacia de uma biografia não ‘interrompida’ pelo arrependimento, contrapondo-se à hipótese que Wilhelm ventila, a guisa de pergunta, de que “*não há de se salvar [o gênio] por si mesmo, não há de curar sozinho as feridas que ele próprio se infligiu?*”; ao que contesta o ‘desconhecido’: “– *De jeito nenhum (...) ou, quando muito, de maneira insuficiente, pois que ninguém creia poder sobrepujar as primeiras impressões da juventude. Se cresceu numa liberdade digna de louvor, cercado de belos e nobres objetos, convivendo com homens bons; se seus mestres lhe ensinaram o que primeiro devia saber, para compreender mais facilmente o resto; se aprendeu aquilo que nunca precisará desaprender e se seus primeiros atos foram dirigidos de modo a poder no futuro praticar mais fácil e comodamente o bem, sem ser obrigado a desacostumar-se do que quer que seja, então esse homem haverá de levar uma vida mais pura, mais perfeita e mais feliz que um outro que houvesse dissipado na resistência e no erro suas primeiras forças da juventude*” (2009: 127, grifo meu).

Era um desses homens afortunados que se inclinam a reunir o passado e o presente e que sabem aplicar os conhecimentos históricos aos interesses atuais. (...) Sua grande obra *Alsacia Illustrata* pertence igualmente à vida, pois evoca o passado, restaura figuras descoloridas, faz reviver a pedra talhada ou esculpida; torna a pôr debaixo dos olhos e no espírito do leitor inscrições apagadas, fragmentárias (1986: 376).

É sobre o pano de fundo desta biografia, para a qual a ‘natureza generosa’ parece simplesmente abolir as fronteiras entre liberdade e necessidade, retirar o agulhão do arrependimento e deixar prosperar a ventura sem que jamais precise se ocupar das causas de seu êxito e dos meios de alcançá-lo, que Goethe irá tecer as suas considerações sobre a escassez de biografias deste jaez, a qual faz repousar sobre a mescla incompreensível de liberdade e necessidade que pesa sobre a vida daqueles com quem a natureza não se mostrou tão generosa e pródiga e a quem não tomou para seu favorito.

Mas é preciso não perder de vista que esta mescla de liberdade e necessidade, por incompreensível e indevassável que se lhe possa reputar no interesse de um conhecimento teórico, é justamente aquilo que pretendemos todos, sem exceção, devassar e manipular no interesse de um discernimento *prático* com vistas à decisão correta e à ação eficaz e com o auxílio do mecanismo auto-regulador de deliberação e arrependimento. E quando Goethe se pronuncia pela ininteligibilidade desta mescla de liberdade e necessidade, é muito mais professar a inocuidade de sua compreensão para o interesse prático da ação o que ele tem em mira, do que deplorar sua incompreensibilidade para o interesse teórico da especulação, ao qual ele de resto jamais ligou muita importância.

Esta distinção nada tem de supérflua: ela significa que Goethe, embora sabendo-se excluído do número daqueles que a natureza consagrara a um progresso fácil e sem interrupções, tampouco estava disposto a renunciar a imprimir em sua biografia o sentido de unidade e totalidade que louvara aos ‘eleitos da natureza’, na pessoa de Schoepflin. Walter Benjamin percebeu muito bem que esta pretensão de ‘dar continuidade a todas as coisas da vida’ e ‘ligar o fim de sua vida ao início’ – que Goethe designara como distintivo do ‘mais feliz dos homens’ – não podia se sustentar senão sobre a destituição das prerrogativas que o arrependimento mantém na frágil e precária manutenção da continuidade da biografia humana; mas ele errou ao pretender que esta destituição pudesse resultar, para Goethe, de um *antagonismo positivo* (ao princípio cristão do arrependimento), no qual Benjamin afirmava estar cifrada, ‘em última análise, a atividade moral do poeta’.

A irrelevância do arrependimento e a convergência harmônica de liberdade e necessidade na biografia dos favoritos da natureza encontram, portanto, um correlato (embora ‘em negativo’) na biografia do jovem assaltado pela inclinação disfarçada e confrontado com a ruína da resolução com que pretendia substituir e abolir todas as outras; pois esta resolução houvera liquidado a um só tempo e de um só golpe com a possibilidade de se reagir e fazer oposição àquelas inclinações da vontade que compete ao arrependimento esconjurar, e com as deliberações que se arrogam o poder de arbitrar os interesses conflitantes de liberdade e necessidade sobre o governo da vida. Apenas a uma continuidade ininterrupta da biografia o poeta já não mais poderia aspirar, pois justamente desta continuidade se havia encarregado a resolução, prevista por isso mesmo para durar para sempre e exonerar de antemão as suas eventuais sucessoras; face à ruína desta resolução, já não será da interrupção ou ruptura da continuidade desta biografia que se tratará, senão do seu iminente colapso e derrocada.

Trata-se então de elucidar o modo por que o ideal da totalidade unitária da biografia humana, tomada ao exemplo dos ‘favoritos da natureza’ e que Goethe iria mais tarde celebrar (já aqui com referência a si mesmo) em seu panegírico do ‘mais feliz dos homens’, pôde subsistir e se ajustar a esta situação de uma existência fraturada e paralisada, minada em seu fundamento último – qual seja, a possibilidade mesma de distinguir e operar com os componentes de liberdade e necessidade cuja mescla compõe a vida humana.

E uma paralisia e colapso que tais, esta existência os deve àquela dúvida que, diferentemente de qualquer outra dúvida, não desponha de um conflito de distintas inclinações, diferenciando-se e descolando-se delas com a prerrogativa de poder arbitrá-las e as instituindo em objeto para um sujeito deliberativo – senão que surge ela própria, sob o disfarce de uma inclinação, como expressão da confusão indiscernível entre sujeito e objeto (ou liberdade e necessidade); pois embora se pareça a uma inclinação da vontade, ao não encontrar nenhuma outra inclinação à qual se opor, não pode senão afigurar-se proveniente da natureza – na qual a resolução do jovem havia de fato subsumido todas as suas inclinações –, sem que já fosse mais possível a este jovem reconhecer-se em qualquer uma delas.

Como iremos explicar em seguida, é a esta substituição do arrependimento por uma dúvida que tal, por ocasião da violação da resolução, que Goethe deverá a possibilidade de persistir (se é que o termo se preste mesmo ao caso) em seu ideal da totalidade unitária da biografia humana, a despeito da frustração de sua resolução já não mais lhe consentir com a esperança de uma continuidade serena e ininterrupta de sua biografia; com efeito, assim como os favoritos da natureza devem o progresso puro, sereno e contínuo de suas biografias ao fato de se conservarem, pelo menos parcialmente, incólumes ao arrependimento ao longo da vida,

também a fortuna do ‘mais feliz dos homens’ se deve à possibilidade, já não de manter-se-lhe incólume, mas de esgotá-lo e compenetrar-se de sua inocuidade, por ficar exposto à sua ação deletéria sem usufruir a contrapartida de sua ação lenitiva e regenerativa, pela qual a dor carpida é já prenúncio e preâmbulo de sua superação. Ou, para dizê-lo com os termos já antes empregados neste trabalho, por desmontar o mecanismo auto-regulador de alternância perpétua entre arrependimento e deliberação, cujo lugar virá ocupar a *consumpção*.

A conclusão que Goethe acerta em dar àquela sua reflexão sobre a escassez de ‘biografias puras’ nos pode dar algumas valiosas pistas sobre esta substituição do arrependimento pela dúvida, ou sobre a atitude a que Goethe acabaria predisposto por esta substituição, na esteira do estado de harmonia perfeita e ditosa entre o indivíduo e a natureza (ou entre liberdade e necessidade) que acabara de lhe ser arrebatado. A distinção entre o *quê* (que está em nós), o *como* (que raramente depende de nós) e o *porquê* (que não devemos indagar) recapacita-se da dissolução daquele estado de harmonia perfeita, redirecionando as partes desse modo desagregadas em consonância com a nova disposição assumida pela mescla de liberdade e necessidade, a qual de ‘fusão indissociável’ passara a ‘confusão inexplicável’ com o malogro da resolução.

Acaso não traduz, esta resoluta e viril decisão de não indagar o porquê dos desígnios perscrutados em meio à mescla de liberdade e necessidade, a mais severa renúncia à capacidade preditiva humana, à sua inveterada presunção de ‘dirigir o curso dos acontecimentos’, de submeter as demandas da experiência vindoura ao cabedal de aptidões da experiência adquirida? E também não é verdade que, no lugar do ceticismo ou niilismo que uma tão severa renúncia deveria fomentar, esta de Goethe lhe serve antes para delimitar e estipular um novo valor heurístico para cada um dos termos, que pareciam não retirar o seu senão de sua participação no composto formado pelo *quê*, o *como* e o *porquê* – agora que este composto se viu desfeito pela recusa de qualquer valor ao seu termo ‘primacial’, seu, por assim dizer, ‘fecho de abóboda’ – o *porquê*?

Ainda não é este o momento de avançar as consequências desta postura e os desdobramentos deste novo ‘valor heurístico’ para o estatuto de sujeito e objeto e a concepção de ação que Goethe irá auferir disso, e que tomamos para objeto desta pesquisa; mas com esta finalidade em mira, é importante advertir como esta constatação da inocuidade da razão em sua atribuição prática⁸⁵ de presidir à ação e à deliberação, reverte aqui num postulado prático (ainda tímido), de *não se indagar o porquê das coisas*.

⁸⁵ Em sua *Crítica da Razão Prática* (Martins Fontes, São Paulo: 2002), Kant a define nos seguintes termos: “Com o uso prático da razão já se passa diferentemente. Neste a razão ocupa-se com fundamentos

Isto introduz uma variante para o desiderato da resolução goethiana, de não-reagir e não opor obstáculos à natureza interior e exterior – mas agora num cenário novo, em que o ‘não-reagir’ não está mais diante de uma harmonia perfeita entre natureza interior e exterior, da qual ele fora ao mesmo tempo *fautor e beneficiário* (e nesta mesma medida um ‘solvente’ para a coalizão sempre dissonante entre o prático e o teórico, a atividade e a receptividade), mas em que tem de se haver, isto sim, com a desarmonia fatídica – a ‘mescla incompreensível’ – entre liberdade e necessidade a que a resolução malograda deu lugar.

O *não indagar o porquê* modula, por assim dizer, o princípio da ‘não-reação’, reabilitando-o de modo a limitar o alcance da constatação da ‘mescla incompreensível’ ao nível em que lhe seja recusada qualquer causa exterior, qualquer fundamento ontológico, e tornando-a desse modo uma questão com a qual o indivíduo tem de se haver e arranjar, e que concerne unicamente a si mesmo. É essa a atitude que se deve depreender do postulado de ‘não indagar o porquê’, na medida em que ele não nega a ininteligibilidade da vida, mas bem ao contrário, a assume de maneira mais cabal e consequente, ao recusar-se terminantemente a remediá-la ou mitigá-la com o auxílio de um ‘porquê’.

Para dizê-lo ainda doutro modo: ‘não indagar o porquê’ reabilita o princípio da não-reação, mas agora ‘deixando agir’ e ‘não opondo resistência’ ao *sujeito* – e não mais às naturezas interior e exterior amalgamadas –, arrebatado que foi à harmonia perfeita destas naturezas e lançado em face da ininteligibilidade da vida, sem contudo ver-se mais apto a restaurá-la, ou a seja lá como for, esquadrinhá-la e encontrar-lhe algum fundamento objetivo.

Esta é exatamente a ambivalência que a conclusão de Goethe acusa e reflete, ao fazer reverter o efeito de um postulado não para uma solução – como seria de esperar – mas para um impasse: “*O quê está em nós, o como raramente depende de nós; quanto ao porquê, não devemos indagá-lo, e é por isso que somos levados justamente à parede*”. O que nos levaria, afinal, à parede: o fato de que não devemos indagá-lo, ou o de mesmo assim *o indagarmos* sem devê-lo?

Apenas para se ter uma ideia da importância subjacente a esta ‘mudança de cenário’, da perfeita harmonia entre natureza interior e exterior para esta nova consciência de um indivíduo que passa a ver as circunstâncias – que quase nunca dependem dele – ‘surpreenderem-no sempre de uma maneira toda sua’, arrebatado de qualquer harmonia com elas pela constatação da ininteligibilidade da mescla de liberdade e necessidade de que se

determinantes da vontade, a qual é uma faculdade ou de produzir objetos correspondentes às representações, ou de então determinar a si própria para a efetuação dos mesmos (quer a faculdade física seja suficiente ou não), isto é, de determinar a sua causalidade.” (2002: 25).

compõe a vida, e por si próprio proibido de indagar o seu porquê, tomaremos dois exemplos oriundos dos *Anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, obra para a qual a questão das influências e determinações recíprocas entre indivíduo e meio exterior representa um inequívoco catalisador e ponto de fuga.

No primeiro destes exemplos, Goethe põe a lume a fragilidade e precariedade da situação em que o homem se julga a cavaleiro das circunstâncias exteriores, encarecendo, por contraste, a grande alteração que uma súbita transformação das circunstâncias exteriores provoca em seu estado, convencendo-o deste modo, e mau grado seu, que são em verdade *as circunstâncias que estão a cavaleiro dele*:

Não pode o homem deslocar-se para uma situação mais perigosa do que quando circunstâncias exteriores provocam uma grande alteração em seu estado, sem que sua maneira de sentir e de pensar estivesse preparada. Sobrevém então uma época sem época, resultando numa contradição tanto maior quanto menos o homem se apercebe de não estar ainda preparado para esse novo estado. (2009: 279).

Esta reflexão toma seu ensejo à notícia do falecimento do pai de Wilhelm, que o amigo Werner lhe comunica por carta – e é interessante que Wilhelm vá em seguida identificar esta situação ‘a mais perigosa’ com a *liberdade*, que lhe sobrevém “*num momento em que ainda não havia acabado de se pôr em harmonia consigo mesmo*” (ibidem), ficando a ‘maneira de sentir e pensar ainda não preparada para uma tal situação’, conseqüentemente, por conta da relação de dependência que Wilhelm estabelecia com outros indivíduos, levado pela percepção de que ‘carecia de experiência’ e levando-o a atribuir “*convictamente um valor excessivo à experiência alheia e aos resultados dela derivados, o que vinha sempre dar em erro*” (ibidem: 280).

Já no segundo exemplo, tirado de uma passagem bem anterior da obra – aquela em que Wilhelm entretém o primeiro grande diálogo sobre o destino com um desconhecido que lhe revela ter sido em outros tempos o responsável pela venda da coleção de arte de seu avô – veremos este desconhecido contrarrestar a defesa que Wilhelm faz do destino, de um “*poder que nos governe e tudo conduza para nosso bem*”, muito tempo antes da notícia da morte do pai lhe ter obrigado à constatação de que sua ‘confiança excessiva na experiência alheia vinha sempre dar em erro’.

Em estreita consonância com o valor heurístico atribuído por Goethe ao *quê* e ao *como* em face da inocuidade do *porquê* – ou ainda com a ideia de uma vontade como ‘prognóstico do que faremos em todas as circunstâncias, as quais não obstante nos

surpreendem sempre de uma maneira toda sua’ – o desconhecido advogará aqui a necessidade de se desaprender toda ligação automática e involuntária que o indivíduo estabelece com as circunstâncias exteriores quando se julga a cavaleiro delas, substituindo-a por uma relação pautada pelo modelo da arte; nesta, o maior domínio de uma matéria e desenvoltura de uma habilidade só podem resultar do pressuposto da absoluta heterogeneidade constitutiva entre o indivíduo e sua matéria, ou seja, da recusa de qualquer competência sobre a matéria que se beneficie previamente de uma disposição inata, em favor da redução desta disposição inata, única e estritamente, à mera *capacidade*, anterior a todo e qualquer desenvolvimento e aplicação:

Cada um tem a felicidade em suas mãos, assim como o artista tem a matéria bruta, com a qual ele há de modelar uma figura. Mas ocorre com essa arte como com todas: só a capacidade nos é inata; faz-se necessário, pois, aprendê-la e exercitá-la cuidadosamente. (ibidem: 83).

Já em sua fala imediatamente anterior, o desconhecido havia condenado as atitudes de ‘querer encontrar no necessário alguma coisa de arbitrário’ e ‘querer atribuir ao acaso uma espécie de razão’ – nisto que poderia valer por uma descrição ou divisa para a coexistência harmônica e indistinta entre liberdade e necessidade, nos moldes daquela instituída pela resolução goethiana, apenas com a diferença de que este *querer* se diluiu ali numa realidade extática; mas no modelo do ‘melhor modo de representação’ proposto pelo desconhecido para ocupar o lugar desta ‘divinização do destino’, o característico é que a liberdade também não estará representada.

E assim como a constatação da ininteligibilidade da vida, em seu fundamento ontológico, derivara para Goethe num postulado prático, vemos despontar aqui um ‘modo de representação’ muito semelhante, em que se observa a mesma ininteligibilidade da vida⁸⁶, tratada aqui nos termos de uma ‘trama deste mundo’ para a qual concorrem tão somente as componentes, também elas ininteligíveis, da *necessidade* e do *acaso*; e no qual também não se concede à razão qualquer atributo teórico ou função deliberativa, condizentes com o exercício da liberdade, mas tão somente a de advertir a ocorrência do elemento fortuito (o acaso) que sobrevêm e escapa àquele que o indivíduo deve tomar como ‘base de sua existência’ (o

⁸⁶ Não por acaso, aliás, a opção por colocar a sua explanação sob a égide do ‘melhor modo de representação para nós’ se impõe ao desconhecido já como decorrência da ininteligibilidade fundamental da existência, isto é, como um expediente para ‘tornar de certo modo concebíveis coisas que fogem à compreensão de todos nós’. Tal é a saída que ele dá à pergunta de Wilhelm: “– Mas então, o senhor crê em destino? Num poder que nos governe e tudo conduza para nosso bem? – Não se trata aqui do que creio [redargui o desconhecido], nem este é o lugar para lhe explicar **como procuro tornar de certo modo concebíveis coisas que fogem à compreensão de todos nós**; a questão aqui é saber qual o melhor modo de representação para nós.” (2009: 83, grifo meu).

necessário), e saber acomodá-lo a esta base de modo a antes favorecê-la que prejudicá-la – como seja, *desviando, conduzindo e aproveitando o acaso*.

Como se vê, todas elas aptidões consistentes ao tratamento a ser dispensado ao acaso já ‘posto de manifesto’ e ‘em curso’; quanto a prevê-lo ou preveni-lo, nem uma palavra sequer! Para corroborar isto e coroar este modo de representação, toda a virtude de um indivíduo que tal será creditada à sua capacidade de *manter-se firme e inquebrantável* – como alguém a quem aprouve não indagar o porquê da vida, fundamentalmente ininteligível, e viu-se por isso ‘levado à parede’, mas nem por isso deixou-se encurralar e sucumbir. Somente neste caso, arrematará o desconhecido, ‘merecerá este indivíduo ser chamado um deus na terra’.

Mas antes de se chegar a compreender este acento eminentemente afirmativo que recai sobre a posição do indivíduo que se diferencia radicalmente de suas circunstâncias – animada por uma concepção de razão que ‘se situa entre o necessário e o acaso e sabe dominá-los’ e distinguida pelo galardão do ‘deus na terra’ –, algumas palavras ainda precisam ser ditas sobre a consumpção da vontade e a substituição do arrependimento pela dúvida, em que fizemos repousar, um pouco atrás, a reabilitação da ideia goethiana da ‘totalidade unitária da biografia’ no solo de uma existência fraturada e paralisada por tais consumpção e dúvida.

Já dedicamos algumas páginas a fazer quaisquer considerações preliminares às reflexões que se seguirão, no 1º capítulo desta Tese, e sobretudo a demonstrar como Goethe ‘operacionalizou’ as vivências da dúvida e da consumpção da vontade na estruturação do enredo e na construção do sentido de sua *Ifigênia em Táuride*, e em partes do *Fausto* que selecionamos para este fim.

Agora será a vez de tentar elucidar como o imperativo de não opor resistência à natureza interior e exterior e a vivência da comunhão extática entre indivíduo e natureza – fundados como foram numa neutralização da vontade proposital e do conhecimento deliberativo em favor da pura atividade de uma vontade indeterminada, mas somente possíveis através de uma resolução desta mesma vontade – puderam se reorganizar e alcançar outra vez o objetivo previsto pela resolução, senão que agora como decorrência de seu malogro e à custa de uma separação tanto mais aguda entre indivíduo e natureza, quanto fora ditosa a sua comunhão.

Seja dito porém, de passagem, que este movimento de separação da natureza não será algo inédito na vida de Goethe, pelo menos tanto quanto se possa considerar a sua velha animosidade e estranhamento com *o mundo* como uma espécie de antecedente e uma situação estruturalmente similar, tal como ele a conhecia e nela já era de tão longa data experimentado

e versado – como procuramos evidenciar nos episódios biográficos analisados no capítulo anterior (aqueles que trataram de sua relação com os camaradas de infância e mais tarde com Behrish).

Em meio à copiosíssima fonte de passagens da vida e obra de Goethe que poderiam se prestar a ilustrar esse traço existencial tão pronunciado e fundamentalmente ambivalente – tendo-se em conta que toma sua motivação a uma ‘sede de realidade’⁸⁷ sem paralelo e àquele afã de realização espiritual *no mundo* que mais que qualquer outra coisa distingue as aspirações de Goethe –, citaremos duas em que o poeta se permite sem reservas e constrangimentos celebrar a primazia do indivíduo sobre o mundo, relegando este último a um papel não apenas coadjuvante como decididamente hostil e réprobo, e fazendo-o merecedor da pecha de ‘eterno contraditor’ e ‘corruptor’⁸⁸:

O que imaginamos, o que empreendemos deveria ser tão perfeitamente puro e belo que o mundo só apareceria aqui como “o corruptor”. Ficaríamos assim com a vantagem de tornar a pôr no lugar próprio o que fora deslocado e de restaurar o que fora destruído. (2001: 464).

Essas caminhadas faziam as minhas delícias. Eu inventava, encadeava, trabalhava a fundo e, entregue à solidão e a mim mesmo, ia alegre e contente; reduzia ao seu verdadeiro valor o que o mundo, eterno contraditor, me impusera confusamente e mal a propósito. (1986: 414).

Será preciso destarte nos determos um pouco mais sobre a dinâmica e os efeitos daquela inclinação disfarçada que ‘colhe a resolução de improviso e a aniquila’: se a colhe de improviso é porque nenhuma inclinação poderia se desprender do amálgama da natureza interior e exterior e surpreender uma resolução que as havia extirpado a todas, deixando-as agir sem reação e sem opor-lhes obstáculos; se a aniquila é porque exige dela aquilo que compete a qualquer resolução ameaçada – perseverar em seu propósito –, enquanto o propósito desta resolução em particular a proibi exatamente isso e nenhuma coisa mais, a saber, opor-se a uma dada inclinação pela perseverança em qualquer outra.

O efeito dessa ‘aniquilação’ da resolução resulta ser a mais exata e cabal expressão de uma ‘contradição da vontade consigo mesma’: pois tanto a vontade aborta, de cada vez e sempre de novo, a inclinação disfarçada ao arrepio do que a resolução lhe prescrevera, quanto está impedida por esta mesma resolução de ‘desimpedir’ ou deixar outra vez agir esta inclinação. Não se trata aqui de uma inclinação que aniquila a resolução por tê-la

⁸⁷ Conforme a opinião externada por Gottfried Keller em carta ao amigo Hermann Hettner, caracterizando os *Anos de aprendizado* como “o livro mais sedento de realidade do mundo”. (apud Mazzari 210: 135)

⁸⁸ A este respeito, vale a pena também confrontar estas duas citações com o poema *A Lottchen* (1950 I: 727-28).

surpreendido com algo diferente do que ela previra; a inclinação a aniquila porque é apenas suficiente para suscitar a oposição da vontade, mas não para oferecer um objeto para esta oposição se exercer e descarregar.

Por isso se trata tampouco de uma inclinação cujo disfarce a resolução desvendasse ao ver-se por ela colhida de improviso, mas sim de uma inclinação que se furta e outra vez se recolhe em seu disfarce, na medida em que nenhuma outra inclinação anteriormente sancionada exista para se lhe opor e debelar, deixando por isso a vontade, desse modo despertada para o confronto, sem um sujeito com que se identificar ou um objeto a que se opor. É nesse sentido que se deve entender o seu disfarce, como um disfarce que permanece após a inclinação ser advertida e abortada, e é nisso que também está radicado seu poder de aniquilar a resolução.

Eis aí o sentido exato que pensamos poder atribuir à noção de ‘consumpção’: uma vontade sem sujeito e sem objeto – suscitada que foi por uma inclinação que o sujeito não reconhece como sua, nem como proveniente da natureza com a qual se houvera confundido – e que não tendo inclinação que combater nem na qual perseverar, está fadada a *opor-se e consumir-se a si mesma*, subsistindo sob a forma e o signo de uma dúvida. É verdade que esta vontade está ligada ao sujeito, na medida em que arruína sua resolução, sem que qualquer causa exterior concorra para isso; mas lhe está ligada, justamente, na condição de uma vontade estritamente ‘negativa’, que aniquila uma resolução na qual o sujeito esgotara toda sua vontade a fim de deixar de ser um sujeito de vontade para sê-lo tão somente de observação e imitação.

Se esta dúvida não pode, enquanto tal, assumir para si o peso de uma culpa propriamente dita pela ação de uma inclinação que o sujeito não reconhece como sua, ela irá em compensação carregar sobre seus ombros com o peso pela perda da harmonia perfeita do indivíduo com a natureza, e da atividade livre e desimpedida de uma vontade indeterminada, que dera ensejo e lugar àquela harmonia. A configuração peculiar desta dúvida, que já tratamos de elucidar mais atrás e que a impede igualmente de aventurar uma solução teórica para a procedência da inclinação disfarçada (se indivíduo, se natureza), quanto de avançar uma solução prática para a violação da resolução – esta configuração, dizíamos, será de fundamental importância para se compreender a saída que Goethe acertará em dar para este impasse.

Com efeito, essa saída só poderá ser encontrada quando Goethe for de novo capaz de restabelecer a harmonia entre o teórico e o prático, entre atividade e padecimento e indivíduo e natureza, mas dessa vez sob o império das condições impostas pela falência da

sua resolução – isto é, não mais sob o auspício e o condão de um ato de vontade que neutraliza a própria vontade, mas sim sob a condição do mais severo divórcio entre o indivíduo e a natureza e da paralisia de uma vontade posta em contradição consigo mesma.

Nesse sentido, a dúvida goethiana continuará ‘produtiva’, dada essa sua configuração peculiar: uma vez tendo sido a resolução colhida de improviso e aniquilada pela inclinação disfarçada, o sujeito da resolução não poderá deixar de advertir e abortar, a cada vez e sempre de novo, todo mínimo movimento de sua interioridade (ou inclinação), sem poder todavia reconhecer-lhe a paternidade ou desta deixar-se convencer, a não ser pelo fato de que viola a sua resolução e, por conseguinte, não possa mais tratar-se inequivocamente de sua natureza interior.

Na mesmíssima proporção em que a sua resolução, quando bem-sucedida, a fizera sensível (à interioridade) ao maravilhoso parentesco e harmonia perfeita com os objetos particulares e o conjunto da natureza, às suas mínimas *alterações*, nesta mesma medida a consciência interior se tornará – sob o império da resolução fracassada – *suscetível* às suas próprias alterações e movimentos, que lhe surpreendem e colhem de improviso a guisa de inclinações ‘disfarçadas’ – porque apenas suficientes para torná-la consciente de si e de seu desacordo com a natureza exterior, mas não o bastante para chegar a decidi-la quanto à procedência voluntária ou natural (espontânea) desta inclinação.

Tal suscetibilidade, aliás, não é dizer que deva sua existência a esta situação aqui atribuída ao malogro da resolução, mas sim que este malogro a exaspere e recrudesça. Ela é, de resto – como observa Goethe a Eckermann – não apenas comum nos poetas, como uma espécie de apanágio seu:

– As obras extraordinárias que tais pessoas [os talentos excepcionais, especialmente os poetas] produzem – disse Goethe – pressupõem uma constituição muito delicada, que os torne capazes de sentimentos raros e de ouvir a voz dos seres celestiais. Mas uma tal constituição, em conflito com o mundo e com os elementos, é facilmente perturbada e ferida e quem não alia, como Voltaire, uma grande sensibilidade a uma extraordinária robustez, é facilmente acometido de um estado de constante enfermidade. Schiller também estava sempre doente. Quando o conheci, pensei que não viveria mais quatro semanas. Mas ele também era dotado de certa robustez; durou ainda muitos anos e, se levasse uma vida mais saudável, poderia durar ainda mais. (2016: *no prelo*)

Esta suscetibilidade aos próprios movimentos e alterações de consciência mascarados pela procedência duvidosa da inclinação disfarçada – marcada pelo selo não menos que trágico da consumpção da vontade e da consciência arrebatada à comunhão ditosa

com a natureza – consistirá, como mostraremos em seguida, em outra das condições decisivas para o restabelecimento da harmonia entre sujeito e objeto e a reabilitação do imperativo de ‘deixar agir a natureza interior’; somente que agora este imperativo estará colocado sob a égide de uma vontade *determinada*, por uma ação que a reconcilia consigo mesma, ao reconhecer nesta determinação e fazer dela o ensejo para outra vez fazer valer o princípio do ‘deixar agir’.

Estaríamos aqui, está-se vendo, diante de uma outra modalidade de polaridade, dentre as tantas e quantas de que já se lançou mão para explicar o impulso fundamental de síntese harmoniosa dos contrários que animou e pautou os esforços de Goethe vida afora, e que Anatol Rosenfeld foi capaz de condensar exemplarmente num breve ensaio (‘Goethe: unidade e multiplicidade’), fazendo variar e derivar uns dos outros, ao ritmo *presto* de sua escrita, os termos desta polaridade, partindo daquela que nomeia o ensaio e revestindo sucessiva e proteicamente aqueles outros da *ordem e caos, ideia e fenômenos individuais, espírito e vida*.

Rosenfeld assinala – como o fizeram já muitos outros – que este trabalho de síntese do uno e do múltiplo, a despeito de consistir no ‘problema fundamental de toda filosofia’, Goethe ‘não a deixou fixada num sistema filosófico’, nem ‘foi resultado de uma elaboração filosófica’. Bem ao contrário, foi esta síntese

atingida por Goethe através de duras lutas, através de avanços e retrocessos, (...). Criava-a e vivia-a, dia por dia, numa grande existência cheia de vacilações, tremendamente ameaçada por impulsos demoníacos, síntese frágil e dolorosa de uma energia de aço e de uma sensibilidade excessiva, de um dinamismo fáustico e de uma resignação estoica, de uma disciplina férrea e uma ironia libérrima que se expandia no constante jogo de auto-superação e autotranscendência e não permitiu a rígida fixação de uma posição dogmática. (1993: 260).

Outro não é o motivo porque elegemos como fio-condutor para este trabalho, de preferência a tantas outras possíveis, a polaridade entre *ação e renúncia*, e como seu objeto privilegiado o próprio transcurso biográfico de Goethe, na medida em que a sua biografia possa fornecer os elementos fundamentais e a chave para a compreensão, nem tanto dos resultados daquela síntese, quanto de sua *possibilidade mesma*.

Ora, uma vez que se trate justamente de uma síntese a ser nem tanto produzida intelectualmente quanto forjada no tumulto palpitante da vida e talhada para dar conta de seus desafios sempre renovados, acaso não deveria ter precedência sobre as demais, uma modalidade de polaridade capaz de explicar o princípio ou a fórmula *prática* dessa atividade

apta a sobreviver e triunfar de tantas e tamanhas ameaças⁸⁹, a superar os impulsos antagônicos sem anulá-los e extirpá-los, antes incorporando-os a esta síntese que, apesar deste mesmo caráter sintético, ficará consagrada no espólio e no credo goethiano como obra e apanágio da *ação*?

Por outro lado, uma vez que esta síntese eminentemente prática pôde oferecer resposta em larga medida satisfatória (como o admite Rosenfeld) para o ‘problema fundamental de toda filosofia’, apontando caminhos para a superação de impasses enfrentados no domínio eletivo da vida intelectual e via de regra com os recursos que lhe são próprios, também é forçoso supor que esta solução eminentemente prática não pudesse sê-lo, a menos que o fosse em idêntica medida, que abarcasse em si também a chave para ‘o problema fundamental de toda filosofia’, que esta não estaria habilitada a solucionar com seus próprios meios.

Isso não passa apenas por hipótese nossa; tal foi o teor exato que Goethe deu à sua concepção de *ação* num sem-número de afirmações e aforismos, dos quais talvez o mais emblemático seja este, o de nº 1231 de suas *Máximas e Reflexões*:

A teoria, de um lado, e a experiência/fenômeno do outro, estão em conflito permanente. Qualquer unificação no âmbito da reflexão é ilusório. Só através da ação podem ser unificados. (2001: 233).

Tirar partido da dúvida: a ciência goethiana e a intuição entregue à tutela dos ‘inimigos interiores’. No ponto em que havíamos interrompido a caracterização biográfica de Goethe e da problemática da paralisação e consumpção da vontade, vínhamos de mostrar como justamente esta conjuntura dera azo à suscetibilidade interior aos próprios movimentos e alterações de consciência, e como esta suscetibilidade se constituirá numa condição para a síntese de polaridades a que acabamos de nos referir. Este é o ponto do qual não podemos mais avançar sem a problematização da atividade científica de Goethe, naquilo que ela concorre para a solução que estamos perseguindo.

Pois se a comunhão ditosa entre indivíduo e natureza fora obtida pela resolução mediante a neutralização da vontade proposital e a redução do indivíduo ao nível do mero observar e imitar, franqueada pela atividade desimpedida de sua ‘natureza interior’, o

⁸⁹ No já mencionado monólogo de Goethe que ocupa todo um capítulo de seu *Carlota em Weimar*, Thomas Mann cunhará, para esta mesma atividade subsistente às maiores ameaças, como uma definição para a disposição vital de Goethe, a bela fórmula de uma ‘*amizade ameaçada com a vida*’ (1984:195).

restabelecimento desta comunhão, nas condições inteiramente diversas e adversas implementadas pelo malogro da resolução, já não poderia escapar de se haver com a heterogeneidade fundamental entre interior e exterior, que Goethe experimentou até a vertigem ante o fracasso de sua resolução.

Dito de outro modo: se a união entre interior e exterior se beneficiara, na resolução, de uma hipostasia da experiência em detrimento da ideia/teoria, já a sua reabilitação não poderá se furtar mais à tarefa, científica por excelência, de lançar uma ponte entre um indivíduo e uma natureza doravante rigorosamente separados. Apenas que os meios para a superação deste hiato, Goethe os confia – como o afirma no aforismo recém citado – à *ação*, e como haveremos de demonstrar, a uma ação interior livre e desimpedida nos moldes daquela que franqueara e presidira a sua comunhão de natureza interior e exterior, mas que agora deve contemplar e coincidir também com a atividade independente do indivíduo *pensante*, e não mais apenas observador e imitador.

As dificuldades inerentes a esta tarefa eram sobejamente conhecidas de Goethe; ele as caracterizou por diversas vezes e de distintos modos, nos termos de algo impossível ou inalcançável, a que porém se reservava o direito de acalantar, embalado por ‘pios desejos’ e ‘cheio de amor’. O que para a articulação de nossos argumentos é, todavia, sobretudo importante e digno de nota, é como justamente o imperativo do ‘deixar atuar a própria interioridade’ vai reaparecer, *ipsis literis*, num trecho explicitamente dedicado à caracterização dos desafios implicados em seu projeto científico.

Já não podendo se beneficiar de sua resolução, entrementes malograda, este imperativo aparece agora em franca contradição com a exigência de uma interioridade atuante de maneira determinada e decidida na atenção e consideração do que é externo – contradição de uma tal monta que leva Goethe a colocar entre parênteses o rigor e o estatuto estritamente científicos de uma tal empresa, apenas para reivindicá-los em seguida como pretensão lícita de elevar a observação científica ao nível da ‘região mais alta da consciência’ e fazê-la dignitária do que é inalcançável:

E, por último, quem pode dizer estar se comportando sempre de modo científico na região mais alta da consciência, onde se considera o que é externo com a maior cautela, com decidida e silenciosa atenção, onde, ao mesmo tempo, se deixa atuar a própria interioridade com inteligente precaução, com modesta previsão, na paciente esperança de uma intuição verdadeiramente harmônica e pura? O mundo, nós mesmos, não perturbamos, talvez, estes momentos? Sem embargo, é-nos lícito nutrir pios

desejos e não nos está proibido tratar de acercarmo-nos, cheios de amor, do que é inalcançável⁹⁰.

A passagem imediatamente anterior a esta, tiradas ambas do relato que Goethe faz de seu primeiro encontro com Schiller, recoloca e corrobora de maneira cristalina algumas questões já tratadas neste trabalho, ocultando por sob a comparação entre o ‘ponto de vista superior’ e a ‘tranquila segurança do entendimento humano’, aquilo que em nossa argumentação reputamos à necessidade da descontinuidade e da ruptura do percurso biográfico, decorrentes de uma harmonia entre indivíduo e natureza arruinada pelo fracasso de sua resolução, para a posterior reconquista desta harmonia ‘num nível superior’:

Depois deste feliz começo, nos dez anos seguintes, se desenrolaram cada vez mais as atitudes filosóficas presentes em minha natureza. Disto penso dar conta, da melhor maneira possível, inclusive se para qualquer pessoa experta são evidentes as dificuldades inerentes a tal empresa. De fato, os homens que consideram, desde um ponto de vista superior, a tranquila segurança do entendimento humano (do entendimento inato em um homem são que não duvida nem dos objetos e suas relações, nem de sua capacidade para reconhecê-los, compreendê-los, julgá-los, avaliá-los e utilizá-los), estariam gostosamente dispostos a admitir que se acomete uma empresa quase impossível quando se intentam descrever as transições até uma condição de maior refinamento, mais livre e autoconsciente, e que transições deste tipo deve haver aos milhares. Não se pode falar em níveis de formação, senão de sendas equivocadas, ocultas, cruzadas, e, portanto, de um salto involuntário, de um impulso entusiasta até uma cultura superior. (1997: 106).

Por onde quer que seus passos nos conduzam, os escritos científicos de Goethe sempre nos fazem de novo tropeçar com afirmativas semelhantes, onde ‘um ponto de vista superior e mais livre’ no exercício da observação e da reflexão científica fica condicionado à mais severa *dúvida* sobre si próprio, ou seja, onde a prerrogativa de deixar agir à interioridade – assumida para uma ciência que se queira compatível com os ‘níveis mais altos da consciência’ e expressão de uma ‘condição de maior refinamento, mais livre e autoconsciente’ – tem de se haver com a mais intransigente vigilância e desconfiança de si próprio, e sobre ela prevalecer.

Para onde quer que se olhe, o mesmo conflito fundamental: a autoconsciência, à qual deve também conduzir e na qual deve culminar a atividade científica, opondo obstáculo, sob a forma da atenção exterior e a cautela interior, à autuação livre e desimpedida da interioridade, da qual somente se pode esperar auferir a síntese entre espírito e natureza a que

⁹⁰ *Um afortunado acontecimento*; In: *Teoría de la Naturaleza*, 1997: 106-7.

a ciência aspira. Mas se a mesma interioridade, a atuação de um impulso interior deve ser a fonte tanto do obstáculo quanto daquilo que o transpõe em direção à comunhão harmoniosa com a natureza exterior, de onde poderia advir o critério para ajuizar da procedência legítima ou espúria de um tal impulso?

É neste ponto que nos pode vir em socorro a situação biográfica relativa à frustração da resolução por uma inclinação disfarçada e a consequente consumpção da vontade, a qual reivindicamos como um precedente e uma chave para a posterior solução que Goethe dará ao conflito fundamental de sua ciência. Porquanto já no contexto daquela situação biográfica, a inclinação disfarçada pôde ser experimentada como um impulso de procedência duvidosa, indiscernível em sua proveniência da natureza (interior e exterior) ou da vontade, e que em todo caso acometia o sujeito da resolução como a um ‘terceiro’. Depois, sob a vigência da consumpção da vontade e o recrudescimento da dissociação entre indivíduo e natureza, estes impulsos seriam aprofundados e ligados cada vez mais aos movimentos e alterações da própria consciência, mas ainda e sempre, sob o regime implacável da consumpção da vontade, opondo-se e abortando-se a si mesmos.

Como já observado em outro passo, somente sob o pressuposto desta suscetibilidade extrema aos próprios movimentos e alterações de consciência – de uma interioridade em tal medida saturada e consumida por seus próprios impulsos, mas a despeito disso ainda apta a adverti-los e abortá-los como a estranhos e algozes –, será possível compreender-se a aptidão a que se arroga a ciência goethiana (muito embora não se canse de colocá-la sob o signo do impossível e inalcançável) de discernir, entre os seus próprios e mesmos impulsos interiores, aqueles que opõe obstáculo à livre atuação da interioridade e aqueles que promovem e impelem esta mesma atuação, destinando-se por isso a restabelecer a unidade com a natureza exterior.

Nas palavras de Goethe, tal distinção ganhará contornos metafóricos, merecendo os primeiros (os impulsos ‘obstacularizantes’) a alcunha de *‘inimigos interiores, dispostos – como um tropel e seu séquito – de emboscada para assaltar de improviso’*, e os segundos a de *‘manifestação que se desenvolve do interior para o exterior com a rapidez de um relâmpago’*:

Por isso terá que ter muito cuidado para não extrair precipitadamente consequências de experimentos, já que, no passo da experiência ao juízo, do conhecimento à aplicação, é onde, como num desfiladeiro, todos os inimigos interiores do homem estão à espreita: a imaginação, que o arrebatava para o alto com suas asas quando ele ainda crê caminhar sobre a terra, a impaciência, a precipitação, a auto-complacência, a obstinação, a mentalidade, as opiniões pré-concebidas, a pressa, a ligeireza, a

volubilidade, e como se queira chamar a todo este tropel e seu séquito, todos estão dispostos em emboscada, para assaltar de improviso, tanto ao ativo homem do mundo, como também ao observador que parece estar a coberto de qualquer paixão.⁹¹

Aquilo a que chamamos inventar, descobrir, no mais alto sentido da palavra, é a exercitação significativa, a actualização de um original sentimento de verdade, o qual, tranquilamente formado ao longo de muito tempo, de repente, com a rapidez de um relâmpago, nos conduz a um fecundo acto de conhecimento. É uma manifestação que se desenvolve do interior para o exterior e que leva os homens a pressentir a sua semelhança com Deus. É uma síntese do Mundo e do Espírito, a qual nos dá a bem-aventurada certeza de eterna harmonia da existência. (2011: 127-8).

Note-se como estamos diante, em ambos os casos, não apenas de impulsos interiores, mas também como a ambos se aplica o mesmo atributo, da aparição instantânea com que num caso promovem a síntese entre Mundo e Espírito, e no outro assaltam de improviso ao homem empenhado em perscrutar e perseguir esta síntese. ‘*Assaltar (ou colher) de improviso*’ era, aliás, a mesma imagem empregada por Goethe para se referir à sua inclinação disfarçada. Quanto à conquista desta síntese, vimo-la há pouco tratada nos termos de um “*salto involuntário, de um impulso entusiasta até uma cultura superior*”. A exigência da involuntariedade é, de resto, uma das constantes mais características do pensamento goethiano, para quanto de relevante deva resultar dos cometimentos humanos de toda sorte, quer no campo das artes, do pensamento ou da vida em geral⁹²:

(...) na arte como na vida, nada se realiza a não ser que brote, como Minerva, perfeitamente formado e completamente armado do cérebro do inventor. (1986: 469).

(...) não é por muito pensar que se chega a ter pensamentos; há que ser-se por natureza de tal modo feito que as ideias felizes venham, como filhos livres dos deuses, até junto de nós e nos digam: Ei-nos ao vosso dispor! (*apud* Eckermann s.d.: 70).

O próprio Goethe, referindo-se à sua poesia ‘*Propriedade*’ em carta ao conde Reinhard, chega ao ponto de identificar tais momentos involuntários, os quais ‘lhe brinda a

⁹¹ *El experimento como mediador entre sujeto y objeto*; In: *Teoría de la Naturaleza, op.cit.*, p. 157.

⁹² Para este tópico, consulte-se o extraordinário ensaio de Ilse Graham, “‘Im Gegenwärtigen Vergangnes’. Euphorions Ahnherr und der dämonische Geist von Goethes Genie” (In: *Schauen und Glauben*, New York: De Gruyter, 1988), em que se investiga o *topos* do ‘gênio em sua expressão mais consumada na figura de um rapaz’, e se persegue os indícios da repercussão da personalidade de Mozart (de que Goethe assistira um concerto quando aquele era ainda um rapazinho) sobre a concepção da personagem de Eufóron.

sina clemente’, como “*lema de toda sua obra, isto é, de sua experiência e seu patrimônio espiritual*”⁹³:

Eu sei que não possuo nada, / Senão a ideia imperturbada / Que brota de íntima fonte, / E esses propícios momentos / Me brinda a sina clemente. (1950 I: 737).

Mas não apenas à sua obra, experiência e patrimônio espiritual – mas igualmente aos maiores e mais admiráveis atos jamais realizados na história humana – Goethe faz presidir esta condição da involuntariedade, a cuja percepção condiciona a utilidade que o ‘lado maravilhoso da História’ possa adquirir para os contemporâneos e pósteros:

O lado maravilhoso da História não é útil aos contemporâneos e à posteridade senão à condição de que lhes faça ver que os atos os mais admiráveis e os maiores foram realizados em condições as mais estranhas e as mais fortuitas. (1982: 333).

Por outro lado, se a rapidez instantânea e involuntária de um impulso que vai do interior para o exterior assinala indistintamente os ‘inimigos interiores’ que opõe obstáculos à síntese, quanto o ‘salto entusiasta’ que a crava e emplaca, veremos a distinção destes impulsos ‘gêmeos’ recair sobre a restauração da ‘confiança em si mesmo, serenidade e certeza de seu próprio ser’ que o indivíduo experimenta quando ‘chega a tomar consciência de si em sua interioridade por ocasião de um fenômeno externo’, e quando ‘reconhece como seu semelhante e como regido por leis ao ser externo a ele mesmo’.

A redundância, de alguém que ‘*toma consciência de si em sua interioridade*’, é por certo proposital, e destina-se a sublinhar e salientar o ganho de consciência *rigorosamente interior* implicado nesta ‘descoberta’ ou ‘invenção’, muito embora ela tenha um fenômeno externo por ‘ocasião’ e se deva ao reconhecimento de um ser externo como semelhante e regido por leis.

Quem logo em seguida, por ocasião de um fenômeno externo chega a tomar consciência de si em sua interioridade experimenta um sentimento agradável, uma confiança em si mesmo, um prazer que ao mesmo tempo lhe dá calma e serenidade. A isto se chama descobrir, inventar. O homem alcança a certeza de seu próprio ser quando reconhece como seu semelhante e como regido por leis ao ser externo a ele mesmo.⁹⁴.

⁹³ *Apud* Cansinos Assens, em nota à referida poesia. (Goethe 1950 I: 737).

⁹⁴ *Meteoros en el cielo literario*; In: *Teoría de la Naturaleza*, *op. cit.*, p. 194.

Associado a esta rica cópia de benesses, o ‘tomar consciência de si em sua interioridade por ocasião de um fenômeno exterior’ pode, desse modo, diferenciar-se daquela ‘consciência de si sem interioridade’, ou ‘interioridade sem consciência de si’ que assinala o estágio da pesquisa em que a observação do fenômeno externo ainda cobra o pesado tributo de uma austera desconfiança de si e de uma auto-observação de severa vigilância, ainda demasiado presa ao fenômeno externo para alcançar a reciprocidade equidistante entre identidade absoluta e diferenciação radical entre interior e exterior, em que Goethe fez repousar o ‘prazer calmo e sereno’ da descoberta (conforme a citação supra):

Somente quando o observador deve aplicar esta aguda faculdade de julgar ao exame de relações naturais ocultas, ou quando deve prestar atenção a cada passo que dá em um mundo em que está praticamente só, deve guardar-se de toda precipitação, ter constantemente ante os olhos sua meta, sem deixar, não obstante, de observar no caminho qualquer circunstância útil ou prejudicial; quando ele, inclusive ali onde dificilmente pode ser controlado por alguém, deve ser o mais severo observador de si mesmo e desconfiar constantemente de si em seus esforços mais comprometidos, só então se mostra a todos quão rigorosas são estas exigências e quão pouco pode esperar-se vê-las respeitadas por um mesmo ou pelos demais. Sem embargo, estas dificuldades – se poderia dizer também esta hipótese de algo impossível – não devem impedir-nos de fazer o que nos é possível (...).⁹⁵

Com essa ‘reciprocidade equidistante entre identidade absoluta e diferenciação radical’ já estaríamos nos antecipando à solução do conflito fundamental da ciência goethiana; nossa proposta prevê, no entanto, a elucidação do percurso e das condições que a teriam favorecido e proporcionado. Com esse intuito, voltemos à indiferenciação entre os impulsos interiores que opõem obstáculo à síntese e aqueles que a promovem.

Já havíamos comentado como a estratégia de Goethe de retirar os obstáculos e deixar agir a natureza interior regulava-se pela nova concepção de experiência que ele fora buscar ao modelo de ‘poetas e oradores da antiguidade’, os quais teriam ‘se formado inteiramente na vida’; à custa disso, esta experiência deveria incorporar em si a possibilidade de desviar-se por falsos caminhos, sem todavia suscitar o arrependimento, o qual consiste no obstáculo por excelência à livre atuação da natureza interior. Por um simples procedimento dedutivo, chega-se à conclusão de que o erro não poderia consistir tanto nestes desvios por falsos caminhos, que o ideal goethiano de experiência se encarregava de assimilar e

⁹⁵ *El experimento como mediador entre sujeto y objeto*; In: *Teoría de la Naturaleza*, op.cit., p. 152-53.

referendar, quanto no próprio obstáculo que a isso a consciência opõe pelas mãos do arrependimento⁹⁶.

Esse mecanismo de ‘desestigmatização’ do erro e neutralização do arrependimento pelo imperativo do deixar agir a natureza interior haveria, no entanto, de ser desbaratado pela ruína da resolução, e substituído por aquela consumpção da vontade, cujo fundamento não é outro que a oposição sistemática e implacável da vontade a seus próprios impulsos (donde a sua consumpção). Mas tampouco aqui – e nisto consiste um dos pilares que sustentam nossa argumentação – esta consumpção pode dar lugar ao arrependimento, na acepção estrita do termo, senão que a uma dúvida, decorrente da natureza equívoca da inclinação que arruína, por disfarçada, a resolução.

E é desse modo que a falência da resolução e a consumpção da vontade que a secunda vão instaurar a mais austera vigência do erro, naquela acepção que Goethe o consagrara, enquanto oposição à atuação da natureza interior, mas sem dar cabida, a despeito disso, à reabilitação do arrependimento, cujo concurso não pode passar sem uma diferenciação inequívoca (ainda que provisória) entre o verdadeiro e o falso ‘caminhos’.

Enquanto o arrependimento prepara a consciência, mediante penitência e remorso, para superar o padecimento e empreender uma nova ação voluntária avalizada por seus princípios e livre, portanto, dos obstáculos que os seus escrúpulos lhe poderiam granjear, já a superação da consumpção da vontade e do erro em sua acepção goethiana não poderia, em contrapartida, desse modo desmembrar e justapor – como uma premissa e sua conclusão – o padecimento e a ação doravante desimpedida.

Uma vez tendo-se concebido o erro como o próprio obstáculo feito à natureza interior – não como uma ação (ou um qualquer outro conteúdo de consciência) posteriormente reconhecida como errada –, daí há de seguir-se que a remoção do obstáculo, o deixar outra vez agir a natureza interior, não poderiam se valer e prevalecer de uma nova oposição – uma oposição da consciência, conquanto defasada e retardatária, à ação advertida como errada, como é o caso do arrependimento. Seria isto, nem mais nem menos, pretender remediar o mal com nova dose do mesmo veneno que o provocara.

Daí que a desmobilização da dúvida e da paralisia e consumpção da vontade que ela entretém, conquanto não podendo se furtar dessa vez a uma atividade positiva e voluntária, de molde a quebrar o círculo vicioso da consumpção, deveria ao mesmo tempo,

⁹⁶ Já vimos em outro passo como Goethe faz, pela boca do desconhecido pároco rural (nota 84), repousar ‘uma vida mais pura, mais perfeita e mais feliz’ na circunstância de que o indivíduo não tenha “*dissipado na resistência e no erro suas primeiras forças da juventude*” (2009: 127, grifo meu). Nesta passagem, mais que em nenhuma outra, fica patente esta identificação entre *erro* e *resistência* que estamos delineando aqui.

seja lá como for, *coincidir* com aquele imperativo fundamental em que Goethe fizera assentar a inexistência do erro, qual seja, o deixar agir e não opor obstáculos à natureza interior.

Neste imperativo, de promover a coincidência entre a atividade voluntária e o deixar agir a natureza interior, veio dar, por um desdobramento necessário de suas próprias disposições e atribuições, a resolução goethiana depois de conhecer a sua ruína. E acaso não corresponde também inequivocamente um tal imperativo àquele com que a ciência de Goethe identificou os seus anseios de ‘se comportar cientificamente na região mais alta da consciência’, e cuja consecução se lhe afigurou tão amiúde uma ‘hipótese de algo impossível’?

Aceitação da impotência da vontade (i), e ação reencontrada na renúncia. Aqui é onde entra o ‘fatalismo ditoso e confiante’ que Nietzsche imputou a Goethe, e também onde se deve demonstrar a insuficiência daquele ‘otimismo imanente’ a que nos referimos já na introdução a este trabalho; aqui o ponto em que será preciso demonstrar como ambos não se reduzem a uma mera atitude mental, uma disposição psicológica criada ou inata, e pela qual a vida humana, em seus desígnios últimos e supremos, se deva considerar suficientemente boa para atender às mais elevadas aspirações humanas.

É nossa intenção mostrar como justamente este otimismo capaz de resistir e se conservar em meio às vivências mais tempestuosas e às mais desalentadoras e desenganadas representações da vida e do gênero humano, retira a sua verdadeira legitimidade desta convergência entre a atividade voluntária e o deixar agir a natureza interior, tendo esta última chegado a ser experimentada sob a forma da mais implacável paralisia e consumpção da vontade. Ou seja, não apenas uma atitude mental ou disposição psicológica capazes de amortecer, abrandar e assimilar as experiências negativas da vida, revertendo-as em favor de uma concepção e uma ‘cosmovisão’ postulantes do valor e sentido em última instância positivos da vida;

Não apenas nem sobretudo isso, quanto a possibilidade de uma vivência em que a *aceitação* da mescla incompreensível de liberdade e necessidade, da mais severa e atroz dúvida que paralisa e consome a vontade, se converte em solução para esse mesmo impasse, é dizer, em ensejo para aquela convergência entre atividade voluntária e o ‘deixar agir a natureza interior’. É somente nesta coincidência, categoricamente *vivenciada* sob a forma de um único e mesmo ato de vontade, entre atividade e padecimento, que se pode querer fundamentar a relevância e validade objetivas da visão de mundo sustentada e vazada por

Goethe em um conjunto sistematicamente articulado de convicções morais, estéticas e epistemológicas, e não numa espécie de otimismo mais ou menos espontâneo e/ou inato, que pouca importância poderia ter para subsidiar as pretensões (em última análise otimistas, se for indispensável enquadrá-las numa categoria moral) pressupostas nestas convicções.

Tomemos então pela última vez esta dúvida, com as características peculiares que já fizemos constar dela de diversos ângulos distintos, resultante como é da falência da resolução: a ela é igualmente impossível engendrar a restauração da resolução pela perseverança, que esta resolução interditara, quanto simplesmente deixar agir à inclinação disfarçada, que como tal não se sabe mais se proveniente da vontade (da liberdade) ou da natureza interior (da necessidade) – conquanto a resolução determinasse que se devesse tratar dessa última, como condição para deixá-la agir.

Imagine-se agora a vontade, suscitada ao arrepio de sua resolução por esta inclinação disfarçada e igualmente impotente para lhe fazer oposição como para lhe deixar agir, e desse modo condenada a voltar-se contra si própria, abortar e contender involuntária e sistematicamente os seus próprios impulsos, numa palavra, consumir-se a si mesma. Esta vontade, atada a seus próprios grilhões e condenada a supliciar-se, como Sísifo e Tântalo, a infligir a si mesma novo mal e nova pena e aprofundar sua desdita a cada nova tentativa de romper as suas cadeias – esta é a vontade que acompanha toda uma galeria de célebres personagens de Goethe, a começar por Werther, passando por Orestes de *Ifigênia*, por Aurelie⁹⁷ (e já numa exacerbada configuração patológica, também ao Harpista) dos *Anos de aprendizado*, por Eduard (e em certa medida também por Otilie) das *Afinidades Eletivas*, e também, com algumas peculiaridades que já foram objeto de análise e que ainda voltaremos a abordar, ao próprio Fausto.

Será preciso, com o aval e a retaguarda dessa plêiade de personagens e o testemunho de episódios da vida do próprio Goethe, chegar a conceber este quadro de dúvida e consumpção da vontade, levado até às suas últimas consequências: a vontade reduzida à completa impotência, e experimentada, exclusivamente, como impulso de *negação* de si própria. Porquanto justamente a uma vontade desse modo reduzida à mais completa impotência e auto-negação, até mesmo a *aceitação* dessa sua impotência – o deixar agir à

⁹⁷ De toda esta galeria a única personagem (com exceção do Harpista) a não ser contada no número das protagonistas em suas respectivas obras, Aurelie é responsável por uma das mais precisas descrições deste estado que vimos chamando ‘consumpção da vontade’: “*Estou cansada, frágil, e amanhã torno a fazer tudo de novo. E assim me arrasto de um lado para o outro; ter de levantar-me é entediante, e enfadonho ir-me deitar. Estou no centro de um eterno círculo. Ora vêm a mim os malfadados consolos, ora os rejeito, amaldiçoando-os. Não quero submeter-me, submeter-me à necessidade... Por que há de ser necessário aquilo que me traz ruína? Não poderia ser diferente?*” (2009: 273).

natureza interior e não opor obstáculo à dúvida e à mescla incompreensível entre liberdade e necessidade – não poderia se processar senão por intermédio de uma *atividade* de cunho positivo e afirmativo.

E acaso não haveria de ser afirmativa e positiva uma vontade que lograsse reverter o estado de impotência e consumpção em que ela se encontrava paralisada, *ainda que a ação que lhe permite reverter este estado consista na aceitação de sua impotência*, em deixar agir a inclinação que lhe põe presa da dúvida?

Se se consentir que a resolução ‘aniquilada’ de Goethe, pelas razões já expostas, não poderia senão conduzir a um tal estado de impotência e consumpção, então nossa argumentação nos teria conduzido ao seguinte ponto: justamente por ter-se Goethe mantido fiel ao seu princípio de deixar agir a natureza interior, mesmo quando o fracasso da resolução o tivesse tornado inviável e entronizado o estado exatamente oposto – ao invés de simplesmente renunciar a este princípio e ao desiderato de uma atividade livre e desimpedida que a resolução tornara anteriormente compatível com o ‘padecimento’ ou a receptividade à atuação da natureza exterior;

Justamente por isso, Goethe pôde reencontrar a possibilidade de fazer valer este princípio, não mais graças a uma resolução que neutralizava a vontade proposital, mas sim à impotência que esta vontade chegou a conhecer pelo fracasso de sua resolução. Enquanto ali a renúncia a qualquer atividade proposital não fazia mais que acatar o comando imperativo da resolução, que assumia peremptoriamente o status necessário do erro e cortava o ensejo ao arrependimento, já aqui a renúncia se opera de fato diante da impotência da vontade e a impossibilidade de distinguir entre liberdade e necessidade na mescla incompreensível que compõe a vida, e de decidir-se pela hipótese do erro ou verdade no tocante à sua inclinação disfarçada.

Por ter-se mantido, como dizíamos, fiel ao princípio do deixar agir a natureza interior mesmo sob o mais severo regime da consumpção e impotência da vontade, eis que este ‘deixar agir’ pôde outra vez coincidir com uma atividade, na medida em que mesmo a *renúncia* – a aceitação da impotência da vontade para decidir-se sobre a natureza e o estatuto de sua inclinação –, em face deste estado de pura negação de si mesma em que se encontrava a vontade, mesmo esta renúncia tinha forçosamente de pôr a vontade outra vez em atividade e movimento.

Por isso pudemos afirmar, em parte já bastante recuada deste trabalho, que a resolução goethiana só chegaria a alcançar seus objetivos mediante o seu próprio malogro, fazendo destarte a neutralização da vontade corresponder *de fato* à vivência de uma vontade

anulada e inoperante, mas agora *à revelia e a contrapelo* daquilo que lhe prescrevera a resolução, e não graças à mesma. Por isso também foi possível a Goethe conservar o ideal da totalidade unitária da biografia individual – seja aconselhando o ‘dar continuidade a todas as coisas da vida’, seja celebrando a capacidade de ‘ligar o fim da vida ao início’ como distintivo do mais feliz dos homens –, mesmo sabendo-se excluído da boa fortuna dos ‘favoritos da natureza’ e do ‘progresso puro, sereno e contínuo do indivíduo’ que assinala suas biografias.

Por isso ainda, a superação do arrependimento – da qual depende, em todo caso, o êxito desta totalidade unitária da biografia individual, qualquer que seja o seu fundamento e ‘modalidade’ – não se deu para Goethe, como queria Benjamin, na forma de um ‘antagonismo positivo’. Foi antes a aceitação da impotência da vontade e da insolvência da dúvida, aceitação esta revestida, todavia, de uma atividade positiva e afirmativa, aquilo que lhe facultou professar a inocuidade do arrependimento, sem porém fazer praça de invulnerabilidade ou indiferença às mazelas da existência – sem fazer ao arrependimento qualquer tipo de antagonismo, positivo ou não; mas sim valendo-se dessa experiência afirmativa e revigorante que lhe fora possível colher e surpreender no âmago da própria renúncia, ante um desalento e desengano tais, que o arrependimento já teria sem a menor dúvida ocorrido para mitigar (e desse modo obviado a renúncia), não fosse a impossibilidade de arrepender-se a causa mesma destes desalento e desengano.

A Verdade e o Erro provêm da mesma fonte. Encontraremos uma expressão exata desta aceitação da impotência da vontade e insolvência da dúvida num aforismo das *Máximas e Reflexões* em que Goethe se permitirá já falar em termos de *Verdade* e *Erro*, mas sintomaticamente, advogando para ambos, se não uma identidade que os confunda e torne indiferente a sua própria distinção, pelo menos a sua ‘proveniência de uma única e mesma fonte’:

É tão certo como admirável o facto de que a Verdade como o Erro provêm da mesma fonte. É por isso que por vezes não devemos colocar obstáculos ao Erro, porque se poderia, simultaneamente, estar a colocar obstáculos à Verdade. (2001: 47).

A própria fórmula que Goethe emprega, a guisa de ressalva, para introduzir essa afirmação da proveniência de erro e verdade de uma mesma fonte, traduz o misto de estupor e certeza que esta constatação lhe provoca, e trai ao mesmo tempo o seu cuidado de que o leitor

não pense que teria chegado a ela de maneira estouvada e inconsequente, senão que à custa de duros combates, dos quais esta constatação seria como que o espólio triunfalmente brandido – se bem que pela parte vencida. E acaso não é exatamente essa a conotação que atribuímos àquela renúncia (à impotência da vontade e insolvência da dúvida), mediante a qual Goethe pôde, sem embargo, reencontrar inesperadamente o caminho para uma atividade coexistente com seu imperativo de deixar agir a natureza interior, tal qual lhe fora possível antes vivenciar graças à resolução?

Nem chega a surpreender que a mesmíssima expressão com que tantas vezes já esbarramos – o ‘não opor obstáculos’ – vá reaparecer, de novo *ipsis literis*, neste novo contexto, embora aqui não mais a título de resolução absoluta e irrevogável, mas como recomendação cercada de cautela e com o seu alcance sensivelmente diminuído pela locução adverbial temporal ‘por vezes’; com efeito, se na resolução se tratava de anular imperativamente a oposição entre erro e verdade em favor de uma experiência apta a incorporar o ‘desvio por falsos caminhos’, aqui se trata antes de reconhecer e resguardar essa oposição, a despeito de serem ambos provenientes de uma mesma fonte, e por conseguinte de ser preciso (e não mais obrigatório) deixá-los ambos agir sem obstáculos, a fim de não sacrificar a verdade no mesmo altar em que seria imolado o erro.

Por trás deste artifício retórico – de resto perdoável, em se tratando de uma tese tão improvável e anti-intuitiva quanto a proveniência de erro e verdade de uma mesma fonte – é preciso reconhecer nesta conciliação contraditória entre o ‘tão certo’ e o ‘admirável’, nada mais que a expressão verbal da vivência da reconciliação entre a atividade e o deixar agir a natureza interior, agora que esta vivência não foi ‘produzida’ por uma resolução da vontade, mas sim o resultado inopinado da renúncia à pretensão de distinguir a ‘fonte’ da qual provinha a inclinação disfarçada que a aniquilara.

É enquanto resultado de uma *renúncia* – e da renúncia à possibilidade mesma de distingui-los – que este reconhecimento da verdade e do erro em sua fonte comum, embora outra vez reconhecíveis em sua identidade específica, tem de parecer *admirável*; e é enquanto *atividade*, reabilitada e resgatada em meio aos escombros de uma vontade reduzida à mais completa impotência e consumpção – e ‘reanimada’ desta paralisia justamente sob a forma do ‘deixar agir’, da modalidade de ação em que Goethe fazia repousar a ausência do erro – que este mesmo reconhecimento tem de se afigurar *tão certo*.

Para sintetizar estas considerações em torno deste aforismo, poderíamos dizer o seguinte: ele corresponde precisamente ao momento de desimpedimento, de desobstrução da vontade, experimentados enquanto atividade afirmativa e positiva que desbarata a dúvida sem

reincidir na interdição goethiana de uma vontade determinada por um qualquer propósito deliberado. Mas embora institua este desimpedimento e desobstrução como requisito incontornável para se alcançar a verdade, ele se contenta em assegurar-se, para si e para o leitor, do caráter indubitável *desta* verdade, demasiado desconcertante para justificar esta tomada de posição em favor de uma certeza ainda ameaçada pelo caráter admirável desta verdade; mas o aforismo não avança um passo além disso, em direção à determinação desta outra verdade que já não depende da desobstrução da torrente em que erro e verdade podem estar igualmente contidos, mas sim da diferenciação de ambos, cuja necessidade Goethe se contenta em discretamente insinuar com a indicação da eventualidade inerente à desejada desobstrução da verdade, ao se desobstruir também o erro.

Sabemos já, por uma passagem mais atrás analisada, que esta diferenciação de erro e verdade – os quais Goethe também revestiu com as imagens dos ‘inimigos interiores’ e da ‘síntese entre Mundo e Espírito’, respectivamente – ficará por conta de uma ‘tomada de consciência de si em sua interioridade por ocasião de um fenômeno externo’, a qual desperta um ‘sentimento agradável, uma confiança em si e um prazer que ao mesmo tempo traz calma e serenidade’.

Por enquanto, o importante é salientar como a renúncia de Goethe ao amálgama entre natureza interior e exterior, que a sua inclinação disfarçada veio arruinar, acabou por deslocar a fonte comum de verdade e erro, inicialmente confiada a este amálgama, para o palco da *interioridade*; apenas que esta interioridade precisou primeiro ser experimentada como um puro impulso de auto-negação e consumpção, antes de poder passar por um reconhecimento inteiramente involuntário (e por isso ‘admirável’) da fonte comum de verdade e erro, assim como também pudera experimentar-se involuntária a natureza interior amalgamada à exterior.

No que respeita ao percurso analítico traçado por este trabalho, isto equivaleria a dizer que a síntese entre Mundo e Espírito, que Goethe primeiro tentou promover por intermédio de sua resolução e pela conseqüente comunhão a mais estreita entre indivíduo e natureza, somente lhe seria outra vez facultada depois que ele viesse experimentar o mais severo e implacável divórcio e dissociação de sua interioridade com o mundo. Pois outro não é o teor da dúvida e consumpção que reivindicamos aqui para esta advertência reiterada e ‘impenitente’ de uma inclinação disfarçada: não como no arrependimento, em que uma inclinação contrária e frustra a vontade e a decisão individuais, mas uma inclinação que frustra de cada vez e sempre de novo a identidade e comunhão ditosa com a natureza exterior, e que a cada vez renova e aprofunda o sentimento do hiato entre indivíduo e natureza.

Mas justamente por ter-se agora reconhecido como um impulso involuntário ‘que vai do interior para o exterior’, e reabilitado enquanto autêntica fonte da síntese entre Mundo e Espírito – mas igualmente dos ‘inimigos interiores’ –, resta agora por demonstrar o modo que Goethe encontrou para superar este impasse e edificar suas concepções científicas de conformidade com a reabilitação desta interioridade disposta a desenvolver uma consciência ‘imediate e pessoal dos objetos da natureza ou de suas propriedades’, sem o concurso da tradição⁹⁸; e que desse modo renunciando a si mesma, às prerrogativas que o espírito se arroga ter enquanto depositário da tradição, e consentindo em tudo sacrificar à experiência e à observação – *menos a sua atividade por fim reconciliada com o ‘deixar agir a natureza interior’* –, pode reencontrar-se outra vez no seio desta experiência e observação, como espírito individual e ao mesmo tempo ‘lei imanente’ dos fenômenos naturais, conforme as palavras de Goethe a Eckermann:

Pois o que seria no fundo todo o trato com a natureza se só nos ocupássemos pela via analítica com as partes materiais, e não sentíssemos o hálito do espírito que prescreve a direção de cada uma das partes e impede ou sanciona todos os desvios por meio de uma lei imanente? (2016: *no prelo*)

A objetividade se reconhece no espelho de si mesma. Com esta ‘renúncia ativa’, que nos esforçamos por examinar e elucidar ao longo de todo este capítulo (e também do restante trabalho), se concatena da maneira mais estreita o método ou ‘procedimento’ que Goethe reivindica para si, estimulado pela caracterização que o Dr. Heinroth faz de seu modo de pensar como sendo um pensar *objetivo*⁹⁹; para Heinroth, o pensar de Goethe (recapitulado aqui pelo próprio) “*não se separa dos objetos – (...) os elementos dos objetos, suas imagens sensíveis, confluem nele e são intimamente penetradas por ele; (...) meu ver é já um pensar, e meu pensar um ver*” (1997: 211). Ao procedimento que lhe faculta um tal modo de pensar, Goethe dará o nome – corroborando a caracterização de Heinroth – de *derivação*.

Neste que é justamente o ensaio em que as reflexões estéticas e científicas se entrecruzam da maneira mais íntima, e no qual Goethe chega a confessar que o objetivo que

⁹⁸ “Para descobrir se requer sorte, para inventar espírito, e de ambas as coisas é próprio descobrir e inventar. Com isto se pretende afirmar que, também sem a tradição, pode-se chegar a ser consciente, imediata e pessoalmente, dos objetos da natureza ou de suas propriedades”. (*Inventar e Descobrir*; In: *Teoría de la Naturaleza*, op.cit., p. 201).

⁹⁹ No ensaio *Petición significativa por una palabra inteligente*. In: *Teoría de la naturaleza*, op. cit., pp. 210-216.

perseguiu em todos os escritos científicos reunidos nos cadernos publicados sob o título de *Zur Morphologie*, outro não foi senão “*expressar de que modo eu intuo a natureza e, ao mesmo tempo, também a mim mesmo, minha interioridade, meu modo de ser na medida em que é possível descobri-lo*” (ibidem: 211), é onde também se dá a perceber com a maior nitidez esta tensão dialética dos processos, mutuamente estimulantes e condicionantes, de máxima interiorização e máxima exteriorização. Esta mesma tensão dialética elevada, em outro destes escritos, ao status de princípio supremo da possibilidade de compreensão dos ‘grandes impulsos de toda natureza’, sintetizado nas palavras:

Mas, posto que a matéria não existe nem pode ser eficaz nunca sem o espírito nem o espírito sem a matéria, também a matéria é suscetível de crescimento gradual, enquanto que o espírito não deixa de atrair e de rechaçar, **tal e como é capaz de pensá-lo somente aquele que haja separado o bastante para poder reunir logo, e reunido o bastante para poder de novo separar.** (1997: 242, grifo meu)¹⁰⁰

No que respeita à exigência de ‘exteriorização’, de guardar-se e imunizar-se contra um enclausuramento nos limites da própria interioridade, ela vai alcançar neste pequeno ensaio uma de suas manifestações mais extremadas, naquela suspeita que Goethe lança contra a máxima do Oráculo de Delfos – ‘Conhece-te a ti mesmo’ – como sendo “*uma astúcia de sacerdotes secretamente confabulados que quisessem confundir ao homem com exigências inalcançáveis e desviá-lo da atividade no mundo exterior para uma falsa contemplação interior*” (1997: 211); mais revelador que este rasgo polêmico, contudo, talvez seja a passagem do parágrafo seguinte em que Goethe vai mostrar como confia o conhecimento de si mesmo – o qual de resto não menospreza nem sequer descarta – ao conhecimento que dele fazem *os amigos*, os quais “*têm a vantagem de poder comparar-nos com o mundo desde seu ponto de vista e por ele chegar a conhecer-nos melhor do que nós mesmos podemos fazê-lo*” (ibidem: 212). E completa:

Por isso, nos anos da maturidade, eu dediquei grande atenção a como os outros poderiam conhecer-me, para chegar a ver mais claramente acerca de mim mesmo e de meu interior neles e a partir deles, como em outros tantos espelhos. (ibidem: 212).

Como é seu costume, Goethe coloca na boca de seus personagens as suas mais caras convicções, permitindo-as com isso alcançar um grau de realidade que a enunciação na

¹⁰⁰ *Explicación del ensayo aforístico “La Naturaleza”, In: Teoría de la Naturaleza, op.cit., pp. 241-43.*

forma de princípios, quando comparada com as suas correlatas manifestações literárias, parece apenas insinuar e sugerir. Aqui tampouco será diferente, e àquilo que Goethe revela em tom algo programático, Wilhelm Meister emprestará espessura vivencial e fará ressoar com o *páthos* característico dessa personagem:

Oh, e que homem é, senhorita, e que homens o cercam! Em sua companhia, bem posso dizê-lo, tive pela primeira vez uma conversa, pela primeira vez o verdadeiro sentido de minhas palavras, mais rico, mais completo e com maior amplitude, veio a meu encontro pelos lábios de um estranho; tornou-se claro para mim o que eu pressentia, e aprendi a contemplar o que pensava. (2009: 425).

Ao que Therese, a quem Wilhelm Meister dirigira este discurso, secundará e corroborará com uma convicção idêntica, referendando a um só tempo o teor do pensamento de Meister quanto o objeto (Lothario) que este pensamento louvava e no qual reconhecia o seu próprio pensamento, amplificando e desdobrando a cadeia de ‘auto-identificações reflexas’ (pela qual Wilhelm se reconhece em Lothario, em quem por sua vez se reconhece Therese, ao reconhecer-se ela mesma em Wilhelm...) e reforçando com isso, como num intrincado jogo de espelhos, a imagem que Goethe empregara em seu ensaio científico¹⁰¹:

Oh, que agradável ouvir de lábios outros nossas próprias convicções! – exclamou ela. – Sentimo-nos verdadeiramente plenas quando um outro nos dá plena razão! (ibidem)¹⁰².

De volta ao referido ensaio, a esta afirmação categórica da ociosidade de se procurar o auto-conhecimento na própria interioridade, segue-se agora, como num movimento pendular, a descrição do processo pelo qual ‘certos grandiosos motivos, lendas, tradições

¹⁰¹ Para o significado do ‘espelho’ para as concepções estéticas que Goethe, traduzindo “*as concepções místicas e alquímicas da natureza para o âmbito da arte*” (Maas 2010: 1), desenvolveu em sua juventude pela influência da amiga pietista Susanna von Kletenberg, e que “*resultará mais tarde no conceito artístico de símbolo*” (ibidem), cf. o revelador ensaio de Wilma Patricia Maas, *A Bela Alma e o conceito goethiano de Símbolo*. (Viso - Cadernos de estética aplicada n. 9 – jul-dez/2010), onde a autora investiga os liames entre as concepções subjacentes ao processo de conversão da Bela Alma (dos *Anos de aprendizado*) e o conceito goethiano de *símbolo*, particularmente em sua dimensão estética.

¹⁰² O uso reiterado, nestas duas passagens, da mesma imagem do ‘ouvir (seus pensamentos ou suas próprias convicções) *dos lábios* de outrem’ tampouco se deve considerar fortuito; com ela Goethe sublinha a exigência do fator *presencial* para se haurir o melhor efeito dessa ‘auto-identificação reflexa’, a qual poderia também tomar ensejo (como tantas vezes o faz) de testemunhos *escritos*, que servem de outros tantos espelhos, não fosse pelo fato de que: “*Escrever é um abuso de linguagem: a leitura isolada é um triste sucedâneo do discurso. É através da sua personalidade que o homem age sobre o homem com todo o seu poder, e sobretudo a mocidade sobre a mocidade. É aí também que são produzidos os efeitos mais puros, os quais animam o mundo e o preservam da morte física e moral.*” (1986: 343).

antiquíssimas’ puderam manter-se vivos e atuantes *em seu íntimo* por quarenta a cinquenta anos, passando desse modo por uma transformação para uma forma mais pura e uma representação mais nítida, sem contudo se modificar essencialmente.

A interiorização figura aqui como um processo de ‘incubação’, cuja legitimidade e fecundidade está vinculada à incorporação do elemento impessoal – *universal* na mais plena acepção da palavra – dos ‘grandiosos motivos, lendas e tradições antiquíssimas’, passível no entanto de ser ‘renovado pela imaginação’ e transformado em expressão própria e inequívoca da personalidade individual.

Este processo de incubação pode ser entendido como gradual ‘elevação’ da individualidade ao universal, ou como gradual ‘transubstanciação’ do universal em propriedade e conteúdo individual, pouco importa; mais importante é reconhecer que o seu alvo ou culminação, seu horizonte de sentido é aquela *objetividade* que dá ensejo ao ensaio e que Goethe procura caracterizar de diferentes ângulos e matizes – e em cuja ‘precipitação’ o individual e o universal já se encontram de tal maneira interpenetrados e numa fusão tão indiscernível, que não é de admirar se o indivíduo tenha de buscar reconhecer-se no espelho que lhe oferecem os amigos capazes de ‘compará-lo com o mundo de seu ponto de vista’, de preferência a buscá-lo em si mesmo. Tudo o que subsista de meramente individual ou de meramente tradicional e impessoal deve ser eliminado nestes ‘quarenta ou cinquenta anos’ em que dure a incubação, como a escória expelida pelo ferro durante o processo de sua forja (para usar uma imagem empregada por Goethe alhures)¹⁰³.

Em se tratando do fazer poético, a ‘incubação’ pode encontrar o ensejo favorável para tal objetivação em circunstâncias fortuitas e inesperadas, dando origem aos ‘poemas de circunstância’, dos quais Goethe se ocupa no parágrafo seguinte e para os quais diz terem-no ‘irresistivelmente estimulado todas as peculiaridades de uma situação qualquer’ (1997: 213); como também pode esta incubação ‘consumir durante muito tempo a faculdade poética de forma quase inútil’ (ibidem: 213-14), como teria acontecido a Goethe, por ocasião da Revolução Francesa, e de seu ‘ilimitado esforço para dominar poeticamente, em suas causas e consequências, este acontecimento que é o mais terrível de todos’ (ibidem: 213).

Mas é a propósito do fazer científico que Goethe terá oportunidade de tecer as observações mais concludentes do ensaio, e que chegará a reconhecer o seu procedimento, em consonância com o pensar objetivo que lhe atribuíra o Dr. Heinroth, como um método de

¹⁰³ “Na forja, o ferro é amolecido por meio do fogo para se retirar ao lingote o seu alimento supérfluo. Uma vez que o metal fica puro, golpeiam-no, impõem-lhe forma e, depois, através do alimento de uma água estranha, é novamente endurecido. Assim é tratado o homem pelo seu Mestre.” (2001: 139).

derivação. O afã de fazer convergir o individual e o universal – porém não aquele já de alguma maneira individualizado dos ‘grandiosos motivos, lendas e tradições antiquíssimas’, mas sim aquele que se pressupõe inerente aos fenômenos da natureza – há por certo de defrontar o indivíduo com um desafio mais instante, ou em todo caso de confrontá-lo com uma situação mais limítrofe.

Em ambos os exemplos escolhidos para ilustrar este método, Goethe salienta o longo tempo que lhe teria sido necessário, a enorme ‘série de intuições e reflexões que teve de seguir’ antes que lhe ‘despontasse’ a ideia da metamorfose das plantas, e das vértebras em ossos do crânio; mas em ambos os casos, Goethe pôde se beneficiar, aqui também, de circunstâncias fortuitas e inesperadas, que lhe brindaram o ensejo destas descobertas quando ele não se encontrava particularmente ocupado e imbuído do propósito de fazê-las.

Será, portanto, naquelas situações em que o pesquisador se encontre particularmente ocupado e imbuído do propósito de fazer uma descoberta, que vai se configurar essa situação limítrofe, aquele ‘conflito fundamental da ciência goethiana’ que já mostramos mais atrás tratar-se da questão (que perpassa todo nosso trabalho) de conciliar a atividade diligente de ‘consideração decidida e silenciosa do que é externo’, com o ‘deixa atuar a própria interioridade com inteligente precaução, com modesta previsão, na paciente esperança de uma intuição verdadeiramente harmônica e pura’; trata-se, precisamente falando, daquele ‘*passo da experiência ao juízo, do conhecimento à aplicação*, onde, como num desfiladeiro, todos os inimigos interiores do homem estão à espreita’.

Goethe não deixará de evidenciar, de uma perspectiva ligeiramente distinta, mas com toda a precisão, que o seu método de derivação anda às voltas e tem de se haver com este mesmíssimo conflito, cuja solução todo o ensaio parece ter preparado, sob a forma de uma conceitualização a que Goethe teria sido conduzido justamente pelas considerações do Dr. Heinroth sobre seu peculiar modo de pensar.

Com não se trata aqui de uma exposição exaustiva deste método, mas antes de uma recapitulação do percurso reflexivo que teria conduzido à sua descoberta (ou à sua conceitualização precisa), a presença do conflito fundamental da ciência goethiana na breve definição que esboça de seu método irá transparecer na hesitação, seguramente proposital, com que Goethe faz oscilar o momento exato daquele ‘passo da experiência para o juízo’: “*eu não me detenho enquanto não encontro um ponto rico de conteúdo do qual muitas coisas se podem derivar, ou melhor que as produza espontaneamente de si mesmo e me as ofereça, (...)*” (ibidem: 215, grifo meu).

Esta hesitação ou oscilação entre o *ato* de derivação, ao qual ainda pode estar aderido algum resquício de intencionalidade ou que se pode talvez fazer remontar a pressupostos mal-curados, e a reconsideração de seu sentido preciso enquanto pura receptividade às coisas que o tal ‘ponto rico de conteúdo’ deve *produzir espontaneamente de si mesmo*, presta-se a acusar, tão bem quanto seria de esperar num texto desta índole e extensão, a conciliação entre a atividade e o deixar agir a natureza interior, que subsiste como desiderato fundamental e como ‘enigma de esfinge’ da ciência goethiana.

Aliás, a mesma oposição reaparecerá uma vez mais ainda antes de terminado o argumento, a fim de salientar em que medida não apenas o passo decisivo (da experiência ao juízo...) está pendente da referida conciliação, como também é ela que está em jogo quando se trata de pavimentar o caminho que pode decidir do êxito deste passo, como se pode notar pela referência ao *esforçar-se* e *receber*, no interesse dos quais Goethe afirma ser necessário proceder com cautela e fidelidade, ao final desta passagem que agora citamos na íntegra:

Estimulado por estas considerações, continuei examinando-me e descobri que todo meu modo de proceder se funda na derivação: não me detenho enquanto não encontro um ponto rico em conteúdo do qual muitas coisas se podem derivar, ou melhor que as produza espontaneamente de si mesmo e me as ofereça, de modo que eu, no *esforçar-me* e no *receber*, procedo com cautela e fidelidade. (ibidem: 215).

É sumamente interessante perceber-se como, no parágrafo anterior a este, em que Goethe prepara as condições para introduzir sua definição de derivação, a própria noção de ‘objetividade’ que caracteriza seu método e notabiliza seu modo de pensar é apresentada como o resultado de uma conquista e desta mesma ‘cautela e fidelidade no proceder’, cultivadas ao longo dos mesmos ‘cinquenta anos’ que antes atribuíra à sua ‘incubação’ poética, se bem que aqui consagradas aos ‘objetos que desde cinquenta anos até agora tenho observado e investigado’.

Desse modo, Goethe faz recuar o seu modo mais característico de proceder – aquilo que assinala e distingue a índole própria de suas convicções científicas e que animou durante toda a sua vida as suas inquietações e investigações neste domínio – a uma região da consciência e da vontade ainda não inteiramente esclarecidas e deliberadas, e em todo o caso ainda não codificadas com os contornos precisos de uma categoria conceitual. Assim como a descoberta da ‘lei imanente’ dos objetos da natureza e da observação exterior tem de ser presididos por uma ‘imensa série de reflexões e intuições’ e aguardar pela circunstância fortuita que os permita sintetizar-se ao contato de uma dada observação, o próprio método e procedimento heurístico de Goethe, o anseio anímico interior que sempre dominou as suas

observações e investigações, só pôde ser apropriado pela consciência e tornar-se seu patrimônio permanente quando o deparou ‘no espelho’ da caracterização que dele forneceu o Dr. Heinroth:

Pois bem, agora a palavra *objetivo* me iluminou de um golpe, pois pude ver claramente diante dos olhos que todos os objetos que dede cinquenta anos até agora tenho observado e investigado deviam suscitar necessariamente em mim a representação e convicção da qual ainda hoje não posso separar-me. É certo que por um breve período posso transferir-me a tal ou qual ponto de vista, mas para sentir-me bem, ao menos em certa medida, devo retornar sempre ao meu antigo modo de pensar. (ibidem: 215).

E qual mais haveria de ser esta ‘região da consciência e da vontade ainda não inteiramente esclarecidas e deliberadas’, embora capaz de manter coeso e por tanto tempo numa direção inarredável um certo modo de pensar e de encarar a natureza, senão aquele *pressentimento* – de cujo reconhecimento faz Goethe depender a ‘heurística vivente’ em que diz consistir ‘todo o seu operar interior’, e no qual cifrou, nos versos com que encerra seu ‘Testamento’, ‘o mais desejável dos ofícios’ das ‘almas nobres’?¹⁰⁴:

Todo o meu operar interior é como que uma heurística vivente a qual, reconhecendo a presença de uma desconhecida, mas pressentida regra, aspira a encontrá-la no mundo exterior e a impô-la ao mundo exterior. (2001: 79).

E como desde sempre, em seu secreto, / O Filósofo criou e o Poeta / Obra de amor que eles elegeram, / Assim alcanças tu o bem supremo: / **Pois presentir às almas nobres / É o mais desejável dos ofícios.** (1979: 235, grifo meu).

¹⁰⁴ Já víamos há pouco como, para Wilhelm Meister, ‘o verdadeiro sentido de suas palavras, mais rico, mais completo e com maior amplitude, e que pela primeira vez veio a seu encontro pelos lábios de um estranho’, também já era objeto de seu *pressentimento*. E se o Dr. Heinroth pôde dizer do pensamento de Goethe que ‘era já um ver’, e ‘seu ver um pensar’ – permitindo ao poeta, por meio dessa ‘palavra inteligente’, *ver claramente diante dos olhos* o sentido que a palavra ‘objetivo’ sempre revestiu para o modo de representação e a convicção que carregava consigo há já cinquenta anos; de maneira em tudo idêntica, Wilhelm Meister dirá, a propósito da conversa com Lothario e seu círculo, que “*tornou-se claro para mim o que eu pressentia, e aprendi a contemplar o que pensava*”. (2009: 425, grifo meu).

Cultivar o pressentimento, reverenciar o problema. Que este pressentimento, ainda sem ascender à região da consciência esclarecida e da vontade deliberada, possa ainda assim constituir um *operar* interior e engendrar o mais desejável dos *ofícios*, é algo que poderá ser mais facilmente compreendido quando, ao final deste mesmo ensaio, Goethe explicar que aqueles fenômenos ‘que não consegue derivar’ – isto é, ante os quais sua atividade investigativa destinada a encontrar a ‘pressentida regra’ não pode ‘deter-se’ e conciliar-se com o deixar atuar aquilo que o fenômeno ‘produz espontaneamente de si mesmo’ – ele os *deixa estar como problema*, até que lhe aconteça, depois de anos, deparar de repente com sua procedência e concatenação e ver ‘tudo se aclarar na mais bela conexão’ (1997: 216).

Esta renúncia ativa a deixar que o pressentimento se cristalice numa determinada hipótese ou princípio explicativo abstrato, conservando-o deliberadamente como problema até que o mundo exterior venha em seu socorro e lhe faculte reconhecer-se nele e entrar na mais bela conexão, há de ser o tributo pago pelo investigador aos seus inimigos interiores, para que lhe franqueiem o decisivo passo da experiência ao juízo com a perfeita convicção de ter-se sido neste passo conduzido pelo próprio mundo exterior – o que de nenhum outro modo os inimigos interiores lhe consentiriam.

Ou para dizê-lo agora sem o recurso à metáfora dos inimigos interiores: ao reencontrar o objeto de seu pressentimento outra vez perfeitamente integrado num contexto fenomênico do qual ele fora inicialmente haurido, o indivíduo pode experimentar o seu pressentimento tal qual este o acometera da primeira vez: como um impulso interior inteiramente espontâneo e ‘desimpedido’, e ao mesmo tempo perfeitamente amalgamado ao mundo exterior, isto é, como a sua ‘pressentida regra’.

Mas dessa vez, a integração ou amálgama do pressentimento com o mundo exterior se opera com o respaldo de um rigoroso e minucioso conhecimento prévio das transformações que o fenômeno sofre nas mais diversas condições sensíveis sob as quais ele pode aparecer, e é justamente para a recuperação da sua espontaneidade e desimpedimento originais que o pressentimento terá de ficar desse modo entregue aos cuidados e à tutela dos inimigos interiores: enquanto a ‘pressentida regra’ não se puder considerar válida para o fenômeno observado sob todas as múltiplas e distintas circunstâncias sensíveis que condicionam o seu aparecimento, não logrará este pressentimento burlar a vigilância dos inimigos interiores, que o usurparão e abortarão sistemática e implacavelmente, até que se tenha descoberto a ‘procedência e concatenação’ do fenômeno e ele tenha entrado ‘na mais

bela conexão’, sendo finalmente vivenciado outra vez com a mesma pujança e espontânea vivacidade com que ele despontou na consciência sob a forma de pressentimento.¹⁰⁵

De resto, este respeito cioso e reverente para com o ‘problema’ há de ser a contrapartida, o resultado de um longo comércio, convivência e aprendizado, e por fim do triunfo sobre ele conquistado ao preço de ‘deixá-lo estar enquanto problema’ e de não querer precipitar e arrebatá-lo a solução, a que Goethe somente se credenciou – como bem observa Ortega y Gasset – por ter antes padecido o seu império de maneira obsedante e invulgar, a ponto de converter-se no *primeiro a compreender a própria vida como problema de si mesma*, o que para Gasset constitui o verdadeiro distintivo daquilo que se convencionou chamar de ‘romantismo’:

Goethe se preocupa sem cessar com sua vida, sensivelmente porque a vida é preocupação de si mesma. Ao entreve-lo se converte no primeiro contemporâneo, se você quer, no primeiro romântico. Porque isto é o que por debaixo das significações histórico-literárias quer dizer romantismo: o descobrimento preconceptual de que a vida não é uma realidade que tropeça com mais ou menos problemas, senão que consiste exclusivamente no problema de si mesma. (Ortega y Gasset 1940: 41).

Não é absolutamente um acaso que Goethe retorne, noutro breve ensaio que sucede a este na coletânea *Zur Morphologie*, à imagem dos inimigos interiores, mas desta vez em explícita conexão com a necessidade – se é que queira mesmo deles triunfar – de renunciar à ‘doutrina das faculdades superiores e inferiores da alma’ e de ceder resolutamente ao direito que tudo no universo tem de igualmente exigir “*um centro comum que manifeste sua secreta existência através da relação harmônica de todas as suas partes*” (1997: 218)¹⁰⁶.

Toda a descrição que Goethe faz do privilégio habitualmente concedido às faculdades superiores em detrimento das inferiores está nitidamente orientada pela primazia da faculdade racional humana, e da ‘ingênua presunção’ do ser humano de pretender que o mundo ‘esteja construído segundo ele e seus desejos’ e de “*colocar na cúspide de tudo suas principais capacidades e (...) quase (...) negar completamente e suprimir de sua própria totalidade o que nele se encontra de inferior*” (ibidem: 218).

¹⁰⁵ Goethe descreve esse processo com mais rigor e detalhe nos ensaios *O fenômeno puro* e, sobretudo, *O experimento como mediador entre sujeito e objeto*, dos quais ainda nos ocuparemos em seguida, embora sem dedicar-lhes a atenção que sem dúvida mereceriam para o esclarecimento mais cabal do problema que temos em mira, mas que nos levaria a extrapolar o escopo desta pesquisa.

¹⁰⁶ Ernst Stiedenroth: *Psicología para la explicación de los fenómenos anímicos*; In: *Teoría de la naturaleza*, op. cit., pp. 217-220.

Mas não é a um simples e prosaico ‘esclarecimento racional’ que Goethe reserva o condão de reverter esta ingênua presunção e do qual espera poder advir tão decisiva transformação das disposições humanas ordinárias, com seu ‘habitual predomínio de uma faculdade ou capacidade qualquer’ e seu ‘modo unilateral de representar as coisas’ que este predomínio ‘necessariamente gera’ (ibidem). E aqui é onde poderá encontrar sua melhor aplicação e pertinência aquela citação dos *Anos de Peregrinação de Wilhelm Meister* que nos serviu de epígrafe a este capítulo: “*Pois como seria possível compreender a confusão sem padecê-la?*”. Com ser uma ‘ingênua presunção’, não é verdade que estaria uma tal confusão fadada a dar lugar – caso fosse compreendida sem ser padecida – a algo assim como uma *modéstia desenganada?*

Assim é que, quando chegar a apontar as consequências da obstinada primazia concedida às faculdades superiores em detrimento das inferiores, é exatamente sobre isso, sem tirar nem pôr, que recairá o acento de Goethe: uma confusão de que se padece e que se arrasta indefinidamente vida afora, mas não o bastante para chegar a ser compreendida. Mas com isto também fica claramente indicado que a possibilidade de reunificação de ‘todas as manifestações do ser humano’ não pode se dar por nenhum outro caminho que o da compreensão deste padecimento, em que se veio a enredar pelo privilégio de qualquer faculdade em detrimento de outras, e não por um caminho que pudesse obviar ou passar ao largo do padecimento¹⁰⁷:

Quem não está convencido de que todas as manifestações do ser humano (sensibilidade e razão, imaginação e entendimento) devem formar-se em uma decidida unidade – qualquer que seja a qualidade destas que predomine nele –, se atormentará continuamente em uma infeliz limitação, e não compreenderá nunca porque tem tantos e tão obstinados inimigos, e porque às vezes se encontra tendo que enfrentar-se consigo mesmo como um pontual adversário. (ibidem: 218-19).

Prova desta necessidade incontornável de experimentar o padecimento, sob a forma do conflito entre as faculdades superiores e inferiores, para que depois, mediante a sua

¹⁰⁷ É a mesma ideia com que já nos deparamos tantas vezes e cujas metamorfoses sofridas ao longo da vida de Goethe este trabalho procurou surpreender e reduzir a um denominador comum: a ‘definição de experiência’ que Goethe colheu do oficial: “*passar por aquilo que não se desejaria experimentar*”; o novo ideal no qual Fausto procura reverter e refundir o visceral desengano que o levou a contrair o pacto: “*Meu peito, da ânsia de saber curado, / A dor nenhuma fugirá do mundo, / E o que a toda a humanidade é doado, / Quero gozar no próprio Eu, a fundo, / Com a alma lhe colher o vil e o mais perfeito, / Juntar-lhe a dor e o bem-estar no peito, / E, destarte, ao seu Ser ampliar meu próprio Ser, / E, com ela, afinal, também eu perecer.*” (2004: vv. 1.768-1.775); a ‘resolução’ que procurava incorporar ao novo ideal de experiência que Goethe tomara aos oradores e poetas antigos a possibilidade de ‘desviar-se por falsos caminhos’...

compreensão, se processe a reunificação destas faculdades – porém no interesse *do conhecimento*, e não apenas a título de reabilitação moral do indivíduo presa de uma ‘infeliz limitação’ e obsedado por inimigos externos e internos – é a contraposição entre a ‘*razão apenas razonante*’ e a ‘*fantasia sensível exata*’ que Goethe estabelece imediatamente em seguida à passagem acima citada, como um corolário para a sua recusa do privilégio das faculdades superiores e do padecimento irremediável que se lhe há de seguir:

Assim, um homem nascido e formado nas chamadas ciências exatas não compreenderá facilmente, desde a altura de sua razão apenas razonante, que possa haver também uma fantasia sensível exata, sem a qual não é pensável a arte. (ibidem: 219).

Nos termos propostos por este trabalho, o conflito das faculdades superiores e inferiores foi abordado a partir de sua configuração mais genérica e abrangente, a fim de poder justamente abarcar as diversas metamorfoses por que este conflito iria passar e as distintas fisionomias que iria revestir, segundo as exigências das respectivas etapas da trajetória biográfica de Goethe. A premissa central que norteia este trabalho é a de que a solução que este conflito viria encontrar no âmbito das convicções científicas de Goethe – âmbito no qual os principais dilemas e aspirações da existência humana tem de poder encontrar abrigo e traduzir-se numa concepção satisfatória da posição humana no mundo e do papel reservado ao conhecimento no agenciamento e conquista desta posição – não pode em hipótese nenhuma ser dissociado da solução deste conflito em sua dimensão ética, enquanto expressão do impasse entre *agir e deixar agir* que presidiu toda a nossa argumentação. Muito pelo contrário, estas soluções científica e ética não passam, no caso de Goethe, de duas faces de uma mesma moeda.

Para chegar à solução de uma ‘fantasia sensível exata’, de uma ‘intuição harmônica e pura’ ou de uma ‘síntese entre Espírito e Mundo’, o conflito entre as faculdades superiores e inferiores (sensibilidade e razão, imaginação e entendimento) precisou ser antes experimentado por Goethe sob a forma de uma *confusão* entre atividade e passividade, entre natureza e vontade, e do *padecimento* que se lhe seguiu: a impossibilidade de distinguir a proveniência de suas próprias inclinações e atribuí-las à natureza interior ou à vontade (esta a confusão), e o impulso de auto-negação e consumpção em que doravante a vontade iria cair e se hipertrofiar (este o padecimento).

Sucedede que, no caso de Goethe, não foi a primazia dada a uma certa faculdade sobre outra o que iria resultar nesta confusão e padecimento, mas bem ao contrário, a identificação e ‘reversibilidade’ delas, através daquela subsunção da natureza interior na

exterior e da comunhão beatífica do indivíduo com a natureza, que Goethe experimentou por um curto período de tempo na esteira de uma bem-sucedida resolução da vontade; e do subsequente malogro desta resolução por uma inclinação disfarçada, a qual teve por efeito transformar a identificação e comunhão ditosas com a natureza numa mescla incompreensível de liberdade e necessidade e na dita confusão entre natureza (interior) e vontade, não mais sob a égide da natureza exterior e o auspício de uma resolução da vontade, mas agora das inclinações impenitentes do próprio indivíduo, a hipertrofia do sujeito e o império da dúvida. Convertera-se, desse modo, a ausência de vontade desejada e consentida, numa ausência de vontade para se contrapor à própria consumpção da vontade e sua dúvida – é dizer, em sua impotência.

‘Padecer a confusão a ponto de poder compreendê-la’ traduz e pressupõe aqui, portanto, algo mais que se ressentir da primazia das faculdades superiores e deplorar ou esconjurar, seja lá por que meios for, a condição humana de separação e desamparo da natureza (como fez Rousseau); algo mais que um conflito, por mais pujante e inexorável que ele seja, de ‘faculdades’, onde a autonomia da vontade individual ainda está resguardada pela noção mesma de ‘faculdade’ em sua intrínseca contraposição à natureza exterior; pressupõe, com efeito, a confusão efetivamente *vivida* entre indivíduo e natureza, mas já nesta forma em que a própria vontade se vê convertida em *alteridade*, fazendo as vezes de natureza e incorporando os seus atributos de involuntariedade e necessidade incondicional. Esta forma mista e híbrida, portanto, que unicamente poderia grassar e prosperar através dessa modalidade de dúvida que tentamos delinear ao longo deste trabalho, qual seja, a indecidibilidade do sujeito quanto à proveniência de suas próprias inclinações, que o fazem experimentar-se como a um terceiro, como algo que já não podendo mais ser natureza, tampouco pode ser a *sua* vontade, que estas inclinações vem justamente colher de improviso e arruinar.

A ideia do *pressentimento*, na qual Goethe radica a sua ‘heurística vivente’, não deve ser sumariamente identificada com estas inclinações disfarçadas, em que pese este seu estatuto também híbrido, não apenas no que concerne ao atributo do ‘vivente’ aplicado a um ‘modo de operar interior’, mas também à possibilidade mesma de que venha a ser finalmente ‘encontrado’ e/ou ‘imposto’ ao mundo exterior. Enquanto vetor da aspiração a ‘confundir-se’ com o mundo exterior, o pressentimento não é o mesmo que esta confusão já efetivamente vivida e padecida, sob a forma de inclinações que arremetem contra a vontade, a supliciam e prostram.

Mas as suas configurações e conformações respectivas (do pressentimento e da inclinação disfarçada) se aproximam e aparentaram tanto mais inequivocamente, quanto mais o pressentimento se intensifica, mais próximo se sente de uma descoberta e mais amiúde se abalança a dar o passo da experiência ao juízo, do conhecimento à aplicação. Não será portanto de estranhar que, nesta altura, o pressentimento passe a dar guarida e sirva de ‘covil’ ao ‘tropol de inimigos interiores e seu séquito’, que nele se imiscuem e montam guarda para daí *assaltar de improviso*, tal qual o fazem as inclinações disfarçadas.

Esta observação vem aqui a propósito de precisar o sentido exato que pretendemos dar à afirmação da indissociabilidade das componentes científica e ética na solução que Goethe propõe para o conflito de faculdades superiores e inferiores. Goethe esboçou de maneira metódica e sistemática a solução para este conflito entre as faculdades, aí caracterizadas nos termos da *experiência* (‘que tem e deve ter o maior dos influxos na teoria da natureza’ (1997: 153)) e das *potências da alma* (‘uma elevada força, quase criativamente independente, com as quais as experiências são apreendidas, reunidas, ordenadas, desenroladas’ (ibidem)), no seu ensaio ‘*O experimento como mediador entre sujeito e objeto*’¹⁰⁸.

Embora se fale aí da ‘*enorme violência* com que a força do espírito aspira a relacionar tudo o que é exterior e o que conhece’ (1997: 159), e dos enormes perigos e erros a que o homem está sujeito por isso, não é preciso todavia supor necessariamente, para a compreensão e eventual aplicação deste método, a vivência da impotência e consumpção da vontade decorrentes das inclinações disfarçadas. Mas na medida em que este método pretenda culminar na confluência e compenetração total das faculdades superiores e inferiores, nenhum critério meramente intelectual poderia ser suficiente para presidir e arbitrar aquele passo decisivo da experiência ao juízo.

Este o motivo, aliás, porque Goethe se propõe refutar a validade da ‘aplicação imediata de um experimento para a demonstração de uma hipótese qualquer’, através da qual estão, mais que quaisquer outros, sujeitos a erro aqueles que tratam de ‘vincular imediatamente um fato isolado com sua faculdade de pensar e de julgar’ (ibidem: 161); pois justamente por este caminho o ser humano incorre naquela ‘*enorme violência*’ acima citada, e soe dar livre curso e carta branca à suposta primazia das faculdades superiores sobre as inferiores. Tal como Goethe se encarrega de evidenciar de distintos pontos-de-vista ao longo do ensaio, a confirmação de hipóteses e de ideias preconcebidas por meio de um experimento

¹⁰⁸ In: *Teoría de la naturaleza, op. cit.*, pp. 151-165.

particular não pode senão legitimar e referendar a primazia das faculdades superiores e a crença do ser humano de que ‘o mundo está construído segundo ele e seus desejos’ (1997: 218).

Mas para que se opere a coincidência entre as faculdades superiores e inferiores requerida pelo passo da experiência ao juízo – o ‘amalgamar-se de um modo racional com os objetos em sua universalidade’ a que Goethe deu o nome de ‘fenômeno puro’ (ou primordial, 1997: 173)¹⁰⁹ – já não será possível prescindir-se de um critério prático, por meio do qual a prerrogativa de atividade da faculdade superior não delegue (especiosamente) a confirmação de sua hipótese a um experimento particular do qual esta atividade pode se ausentar e isentar, mas sim onde as respectivas exigências de ambas as faculdades sejam efetivamente satisfeitas, e a *atividade* das potências da alma possa experimentar-se em comunhão íntima e indissociável com a *receptividade* da experiência sensível – naquilo que Goethe descreveu certa vez como *participação espiritual nas produções da natureza* (1997: 187).¹¹⁰

Este critério prático não pode ser outro, senão aquele que Goethe conheceu ao renunciar à possibilidade de decidir-se pela verdade ou o erro das inclinações disfarçadas em sua proveniência indiscernível da natureza ou da vontade, e ao descobrir nesta mesma renúncia uma autêntica atividade, a qual lhe fora preciso empreender mesmo para levar a cabo uma renúncia, se quisesse sair do estado de paralisia e auto-negação em que a vontade se achava enredada e aprisionada.

Aqui, não se trata apenas de unir num único e mesmo ato a atividade de uma vontade até então consumida pela auto-negação e a dúvida, e a passividade pressuposta em qualquer gesto de renúncia; trata-se também de ao mesmo tempo *deixar agir*, com esta renúncia, a natureza interior, sistematicamente abortada e represada pela dúvida, e de poder reencontrar, como numa afecção, os impulsos da natureza interior na forma de impressões *objetivadas*, por força de terem-se por tanto tempo conservado sob disfarce e, como tal, verem-se rechaçados e experimentados como a uma ‘alteridade’.

¹⁰⁹ *El fenómeno puro*; In: *Teoría de la naturaleza, op. cit.*, pp. 172-175.

¹¹⁰ *Juicio intuitivo*; In: *Teoría de la naturaleza, op. cit.*, pp. 186-87.

A natureza colhida no reflexo do espírito. Não fosse por isso, e seria impossível compreender como a um homem que lutou por quase toda a vida e com todas as suas forças e armas contra o subjetivismo e uma forma de individualismo confinado aos limites da própria interioridade, o ‘máximo a que o homem pode chegar’ ainda assim pudesse consistir em ‘*mentalidades e pensamentos próprios e no reconhecimento de si mesmo*’ – como Goethe professa sem rebuços em seu ensaio *Shakespeare e o sem fim*; seria, deveras, impossível, a menos que se possa reconhecer nestes pensamentos e mentalidades próprios o selo daquela *objetividade* que Goethe consentia em atribuir aos seus pensamentos, não, porém, sem antes submetê-los ao longo e severo regime de ‘*formação e transformação alternadas*’ sob a forma de pressentimentos.

A mesma objetividade, aliás, que obrigava o indivíduo a procurar reconhecer-se – posto que em sua interioridade não lhe fosse mais possível – no espelho de pessoas ‘que o conhecessem bem’, esta mesma objetividade é que o autoriza e credencia agora, nesta passagem de *Shakespeare e o sem fim*, a reconhecer intimamente também temperamentos alheios, como uma contrapartida e um penhor do reconhecimento de sua própria interioridade objetivada¹¹¹:

O máximo a que o homem pode chegar é à consciência de mentalidades e pensamentos próprios, o reconhecimento de si mesmo, o que lhe dá a condição para reconhecer intimamente também temperamentos alheios. (2008: 40)

Essa mesma objetividade está sem dúvida subentendida naquela prerrogativa que Goethe reivindica ao se arvorar em um ‘libertador’: embora não vá textualmente mencionada, a objetividade (ou ‘objetivação’, como quadra melhor com essa citação) não poderia estar mais claramente indicada na ideia de um artista que, ao criar, está fadado a *dar à luz ao seu próprio indivíduo*:

Posso chamar-me seu libertador porque em mim averiguaram que como o homem vive de dentro para fora, também o artista tem que criar de dentro pra fora, já que, faça os gestos que faça, **não poderá nunca dar à luz outra**

¹¹¹ Esta pretensão, ou mais exatamente propensão, à objetividade não foi, de resto, descrita e subscrita apenas pelo Dr. Heinroth e de maneira tão literal – como é possível atestar pelas palavras que Schiller dirige ao próprio Goethe (em passagem já citada na Introdução a esta tese), em que cogita de um ‘caminho da natureza na pessoa’ no ‘desenvolvimento da essência’ do amigo: “*Especialmente agora gostaria de conhecer a cronologia de suas obras, e me admiraria se no desenvolvimento de sua essência não se pudesse notar um certo e necessário caminho da natureza na pessoa*” (Goethe & Schiller 1993b: 98).

coisa que seu próprio indivíduo. (*apud* Ortega y Gasset, 1940: 74, grifo meu).

É nesse sentido que se deve entender também a afirmação de Arthur Liebert (já citada no 1º capítulo desta tese), para quem Goethe podia-se considerar *a imagem concreta da palavra de Pascal* – ‘L’homme surpasse l’homme infiniment’:

Goethe sempre é totalmente dentro de si mesmo e simultaneamente se transcende e supera sem cessar. Goethe é a imagem concreta da palavra de Pascal: ‘L’homme surpasse l’homme infiniment’. (*apud* Rosenfeld 1993: 265).

A enunciação de duas propriedades contraditórias, atribuídas a um mesmo indivíduo, tais como estas de ‘estar totalmente dentro de si mesmo’ e ‘superar-se e transcender-se sem cessar’ – a qual podia fazer boa figura como comentário à sentença, também ela contraditória, de Pascal – pode ser doravante reduzida a um denominador comum, na medida em que repousam ambas estas propriedades numa única e mesma ação de aceitação daquelas inclinações que, embora podendo chamar-se *suas* num sentido mais rigoroso e com mais direito que quaisquer outras (as ‘inclinações disfarçadas’) – posto se tenham dado a conhecer quando Goethe houvera conseguido silenciar e subtrair-se ao influxo de todas as demais –, foram ao mesmo tempo aquelas que maior força de superação lhe impuseram até poderem ser finalmente aceitas.

E com efeito, foram estas inclinações que puderam restabelecer e consumir o desiderato fundamental de Goethe, para o qual todas as suas múltiplas aspirações convergem, de identificação entre o individual e o universal, contanto que a autonomia, consciência e particularidade do individual pudessem sair não apenas ilesas e resguardadas, como potencializadas desta identificação.

É exatamente o que acontece, quando o indivíduo padece a mais excruciante dúvida sobre si mesmo, sofrendo o assédio de suas próprias inclinações como de inimigos interiores, impossibilitado igualmente de as rechaçar como de as deixar atuar; e quando finalmente, no seio deste estado de total isolamento individual e de máxima diferenciação da natureza, pode reencontrar aquele estado de ditosa comunhão com a natureza outrora experimentado, mas agora como apanágio do espírito, isto é, como renúncia à possibilidade de diferenciar entre os estatutos de verdade e erro, necessidade e liberdade, natureza e cultura, inato e adquirido no âmbito de suas próprias inclinações, entrementes ‘objetivadas’. Não mais, portanto, pela renúncia às inclinações em favor de uma indiferenciação do indivíduo

com a natureza, mas antes pela aceitação delas em sua facticidade irreduzível e pela sua reabilitação enquanto possíveis fadoras daquela condição fundamental da unidade entre espírito e natureza – a conciliação entre o *agir* e o *deixar agir* – mas já aqui para um indivíduo perfeitamente diferenciado e determinado, que ‘toma consciência de si em sua interioridade’ e ‘alcança a certeza de seu próprio ser’ sem precisar proceder ao sacrifício das próprias inclinações no altar da natureza, senão apenas ‘*por ocasião de um fenômeno externo*’ e o ‘*reconhecimento do ser externo como seu semelhante e como regido por leis*’.

Será talvez por isso que um novo tom se faça ouvir na sentença de Goethe sobre a *imitação* nas *Máximas e Reflexões*, aqui consagrada não mais – ou pelo menos não explícita e textualmente – à natureza, como o fora por ocasião da resolução, mas à ‘obra mais própria dos deuses’, que eles próprios nos ensinam a imitar:

Pois os deuses ensinam-nos a imitar a sua obra mais própria. Nós, porém, só sabemos o que fazemos, mas não conhecemos o que imitamos. (2001: 137).

E se a condição para esta ‘imitação da obra mais própria dos deuses’ recai aqui sobre a consciência da própria ação e a ignorância de seu objeto – o ‘saber o que se faz’ em detrimento do ‘conhecer o que se imita’ –, será preciso mais uma vez buscar nas concepções científicas de Goethe a explicação para esse privilégio da ação sobre o saber, mesmo em se tratando da atividade científica, como se verá a seguir.

Em inúmeras ocasiões e de distintas perspectivas, Goethe se refere à inclinação humana para formular hipóteses, aproximar e relacionar fenômenos muito afastados entre si de maneira especulativa, explicar sua relação mecanicisticamente por intermédio exclusivo do princípio de causalidade, como uma tendência inata ao espírito humano, à qual somente a muito custo e com grandes riscos para si pode se furtar e consegue escapar. Entretecem-se e reforçam-se mutuamente, nesta tendência inata e de maneira imperceptível para o indivíduo, a disposição que lhe é mais natural e comezinha com uma forma a mais artificial e especiosa de tratar a natureza, arrogando-se uma posição sobranceira e aquele predomínio da faculdade superior em que Goethe reconheceu justamente a combinação destas duas maneiras antagônicas do ser humano lidar consigo mesmo e com a natureza, designando um tal predomínio de *ingênuo presunção*.

Com este divórcio e distanciamento ‘ingênuo-presunçoso’ dos fenômenos, coaduna-se, ao olhar de Goethe, uma atividade intelectual autossuficiente, tanto mais ‘natural’ para o ser humano quanto não lhe é preciso prestar-se contas dos seus erros a não ser para si mesmo, sem jamais submeter-se e ajustar-se àquela exigência que lhe faz a própria natureza

para que não incorra em erro segundo o *seu* modelo, qual seja, a de não opor o indivíduo obstáculos à sua própria natureza interior. Com efeito,

A natureza não se preocupa com nenhum erro. Ela própria nada pode, senão proceder correctamente por toda a eternidade, indiferente às consequências do seu operar. (2001: 237).

A ação que limita o erro, limita a certeza e os ajusta às ‘condições necessárias da existência’. Este o ponto em que o repúdio de Goethe pelo procedimento hipotético-especulativo e pelo método indutivo vai desaguar numa defesa da *ação* como única solução possível para o permanente conflito entre experiência e teoria, e como apanágio daquele que se proponha ‘chegar a ser consciente, imediata e pessoalmente, dos objetos da natureza ou de suas propriedades’ (1997: 201), ‘reivindicar de novo o sentido humano comum’ (ibidem: 160) e ‘cimentar em uma esfera superior o intelecto humano comum em suas operações práticas que se retificam a si mesmas’ (ibidem: 175).

Nesse sentido, a *ação* se contrapõe à atividade meramente intelectual que se coloca ao abrigo do erro, ao aspirar a uma certeza incondicional que ela compra ao preço de deixar incólumes as tendências inatas de seu espírito, as certezas mais arraigadas e anônimas de sua ingênua presunção. Mas justamente porque se trata de suas tendências mais inatas e constitutivas de sua consciência de sujeito do conhecimento, é que o ressentir-se delas e tentar subtrair-se ao seu império (como o tentou Goethe) não poderia senão levar o indivíduo a sucumbir ao império da dúvida, a confusão e o desespero mais lancinantes sobre si mesmo, desde onde lhe seria então possível experimentar a atividade *na* renúncia, e portanto o conhecimento não mais enquanto certeza colocada ao abrigo do erro, mas como *certeza de si* readquirida pela aceitação do erro – isto é, pela renúncia à possibilidade de decidir-se pelo erro ou a verdade de suas próprias inclinações.

Eis aí o sentido da *ação*, em sua dimensão epistemológica e cognitiva, que Goethe contrapõe à atividade meramente intelectual aliciada pelo canto de sereia do ‘incondicional’; de posse desse sentido, já não será tão fácil nos desconcertarmos diante de uma afirmação tão sibilina e peremptória como esta: “*Também nas ciências se pode propriamente não saber nada. Tudo está no fazer*” (2001: 97). Nisto se há de subentender aquela concepção de ciência, evocada pouco atrás, que a toma não por um trabalho especulativo, senão que por “*operações práticas – que se retificam a si mesmas – do intelecto comum, o qual aspira a*

cimentar-se em uma esfera superior” (1997: 175), e à qual Goethe em outro passo deu o nome de ‘ceticismo ativo’:

Um cepticismo ativo: aquele que incessantemente se esforça por superar-se a si mesmo, a fim de, por meio de uma sequência ordenada de experimentos, atingir uma espécie de certeza relativa. (2001: 228).

Noutro aforismo de suas *Máximas e Reflexões*, Goethe vinculará mais explicitamente este ceticismo, este não saber nada também no âmbito das ciências, com a superação do ponto de vista do sujeito que, por incapaz de experimentar uma forma de atividade compatível com o deixar agir a natureza interior, projeta no fenômeno a sua vivência da primazia das faculdades superiores, de uma atividade que dirige a vontade a seu talante e a subordina ao comando do entendimento, daí não podendo senão resultar a disposição para pensar os fenômenos em termos de causa e efeito.

E do mesmo modo que na atividade reabilitada da impotência e consumpção da vontade e posta outra vez em consonância com o ‘deixar agir’ – em que identificamos o conceito goethiano de *ação* – pode o indivíduo vivenciar-se a si mesmo ao mesmo tempo como agente e paciente, Goethe vê na superação do princípio de causalidade e no reconhecimento de causa e efeito ‘atuando em conjunto na constituição do fenômeno’, a senha para se galgar, no próprio domínio e exercício da observação, a esfera mais elevada da ação:

O homem pensante erra especialmente quando pretende investigar acerca de causa e efeito: ambos, em conjunto, constituem o fenômeno individual. Quem é capaz de reconhecer isto, está no recto caminho para o *fazer*, para a *acção*. (2001: 233-34).

Se aqui a superação das tendências inatas do espírito abre caminho à ação, um outro aforismo, não muito distante deste na sequência das *Máximas e Reflexões*, se encarregará de colocar em evidência a contrapartida necessária da ação (na acepção em que a vimos tratando) nesta superação de uma atividade em que o ‘deixar agir’ não pode encontrar lugar, porquanto ainda governada pela primazia das faculdades superiores e, por conseguinte, o imperativo de opor obstáculos ao erro (à natureza interior); e qual haveria de ser esta contrapartida, senão a ‘oportunidade’, outra vez disponibilizada pela superação das tendências inatas do espírito, ‘de errar e logo a seguir reconhecer o erro’?

Quando alguém liberta o espírito humano de uma hipótese que o limitava desnecessariamente, que o obrigava a ver falsamente ou a ver *a meias*, a combinar falsamente ou então a especular em vez de olhar, ou a fazer sofismas em vez de formular juízos, já lhe prestou (ao espírito humano) um enorme serviço. Agora ele olha para os fenômenos mais livremente, no âmbito de outros relacionamentos e articulações, regula-se a si mesmo pela sua (do fenômeno) maneira de ser e tem de novo a oportunidade de errar mesmo e, à sua maneira, uma oportunidade que é inapreciável se ele, a seguir e sem demora, logra reconhecer o seu próprio erro. (2001: 232).

Já fizemos alusão a esta capacidade de advertir sem demora e reparar o próprio erro, tal como ela figura como ‘privilégio da idade madura’ e da ‘idade vicejante de forças’ (amparada esta pela vantagem do nascimento nobre) no *Torquato Tasso* e n’*Os Anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, respectivamente. Some-se a isso a opinião, sem dúvida ainda mais avalizada, do Abade dos mesmos *Anos de aprendizado*, a quem é confiada a educação dos irmãos órfãos sobrinhos da ‘Bela Alma’, e que em verdade encarna, em larga medida, os ideais pedagógicos ventilados na obra.

No ponto do relato da Bela Alma em que esta justamente se propõe prestar-se contas do ‘plano de educação’ delineado pelo Abade para seus sobrinhos e autorizado pelo tio que as tomara a seus cuidados – ponto este que pode em muitos aspectos considerar-se uma espécie de suma e compêndio do ideal pedagógico disseminado e matizado por todo o livro –, é outra vez a possibilidade de reconhecer sem demora o erro que assoma como um dos princípios basilares da educação, conquanto aqui se lhe faça preceder da condição de uma correta identificação das inclinações e desejos do educando, e se lhe faça seguir do diligente aperfeiçoamento daquilo que lhe convém:

Meu tio havia-se deixado convencer pelo abade de que, ao se pretender fazer algo pela educação do homem, devia-se considerar para onde tendem suas inclinações e seus desejos. Em seguida, deve-se colocá-lo em condições de satisfazer aquelas logo que possível, de alcançar estes logo que possível, para que o homem, caso esteja equivocado, possa reconhecer bem cedo seu erro e, caso tenha encontrado o que lhe convém, agarrar-se a ele com mais zelo e com maior diligência continuar aperfeiçoando-se. Espero que essa singular tentativa possa ter êxito, pois com tão boas naturezas talvez ela seja possível. (2009: 403)¹¹².

¹¹² Este ‘singular’ método de procurar abreviar o erro através do conhecimento – e da conseqüente satisfação – das inclinações e desejos pessoais que, em não se satisfazendo, mais ensejo poderiam dar para nele reincidir-se vida afora, está estreitamente articulado com a percepção que o Abade, pouco adiante, manifesta a respeito da vida como um ‘dom tão fortuito’, sujeito a tantos e tamanhos imponderáveis que resulta igualmente temerário reprimir tais inclinações e desejos quanto deixá-los insatisfeitos, colhendo uma satisfação eventual e insuficiente ao sabor da sorte e do acaso: “Ah! – exclamou ele [o Abade]. – Aquele que traz vivas e presentes as operações infinitas que devem fazer a arte e a natureza para pôr em pé à sua frente um homem formado, aquele que toma ele mesmo tanta parte quanto possível na formação de seus confrades, é capaz de entrar em desespero ao ver a maneira criminosa com que amiúde se destrói o homem e com que frequência se põe no caso de ser destruído,

Esta forma de conceber até mesmo as ciências, que parece abrir-lhe de par em par as portas ao erro, por certo não se sustentaria se não se pudesse reivindicar para o erro o sentido que ele veio a adquirir no contexto de nossa argumentação, identificado que foi aí à obstrução sistemática das inclinações individuais pela dúvida e a consumpção da vontade: o de única condição (este o sentido por nós pleiteado) para uma auto-observação *objetivada* das próprias inclinações e personalidade, tornada possível por uma ação que é, ao mesmo tempo, renúncia à pretensão de deitar fora e fazer-se imune ao erro, e certeza de si que toma seu ensejo ao deixar agir a natureza interior.

Toda a reorientação prática que as ciências naturais vão conhecer em Goethe, não em prejuízo do teórico, mas sim em proveito de uma consciência insubornável dos limites humanos que reverte e consagra-se na reabilitação e revigoramento da confiança interior com respeito às suas faculdades sensíveis e capacidades cognitivas; toda esta reorientação acusa e reverbera, onde quer que deparemos seus rastros, o duplo vetor da ação e da renúncia, ambas concorrendo *em conjunto* – como uma cabeça de Jano – para a plenitude humana reencontrada na consciência judiciosa de seus limites e na experiência jubilosa de um conhecimento perfeitamente satisfatório, por inteiramente realizável e reversível, no interior destes limites, em *ação*:

Quanto mais um homem avança na experimentação (científica), tanto mais perto chega do *não-investigável*. Quanto mais um homem aprende a tirar partido prático da experiência, tanto melhor vê que do *não-investigável* não se pode tirar partido. (2001: 229).

A mais perfeita alegria do homem pensante é a de ter investigado o investigável e de, calmamente, venerar o *não-investigável*. (ibidem).

O espírito vivo e bem dotado que, na intenção prática, se orienta para o que está mais próximo, é o que há de mais excelente sobre a terra. (ibidem).

E assim como vimos Goethe *render-se* à evidência, por muito admirável que lhe parecesse, da fonte comum da verdade e do erro, daí concluindo pela necessidade de se retirar os obstáculos ao erro, a fim de eventualmente não sacrificar junto com ele a verdade; veremos-lo agora avançar um passo além nesta apreciação afirmativa do erro, fazendo repousar seu estatuto de necessidade não mais apenas numa *concessão* que lhe fosse feita em benefício e

com ou sem culpa. Quando penso nisso, a própria vida me parece um dom tão fortuito, que eu poderia elogiar aquele que não a aprecia mais que o razoável. (2009: 410-11).

no interesse da verdade, mas num *direito idêntico* à existência, radicado em condições por ela mesma postuladas:

À medida que ele [o espírito humano] progride, sente cada vez mais a condicionalidade, sente que tem de perder na medida em que ganha: *porque tanto ao verdadeiro como ao falso estão ligadas condições necessárias da existência.* (apud Molder 1995:164).

Entre todas as personagens em que Goethe procurou verter e fazer reverberar esta consciência da necessidade insofismável do erro e da vivência do padecimento e da impotência da vontade contraídos a revelia de suas intenções e responsabilidade, como condição para aquela consciência, talvez nenhuma condense tão bem estes predicados quanto Otilie, d’*As afinidades eletivas*; quando se apresta para voltar ao pensionato em que fora educada, mas agora na condição de companheira do Auxiliar que a houvera educado (projeto que acaba abortado pela morte prematura da jovem), Otilie faz repousar nesta situação do ‘desventurado que se recupera’ a prerrogativa daquele que queira ‘conduzir os venturosos’, cujo apanágio deve ser, segundo a concepção pedagógica de Otilie, a ‘*consciência de que também as coisas frugais podem ser gozadas com prazer*’.

Apenas aflorada pela intuição pedagógica desta pedagoga ainda em estado de crisálida, as causas mais profundas do referido apanágio dos ‘venturosos’ serão aprofundadas por aquela outra personagem investida de autoridade pedagógica já consumada – o tio da Bela Alma dos *Anos de aprendizado*, responsável pela educação dos irmãos órfãos (por sua vez sobrinhos da Bela Alma) Lothario, Natalie, a Condessa e Friedrich, em cujo círculo Wilhelm Meister ingressa e leva a cabo as derradeiras peripécias de seu período de formação; o que na boca de Otilie se revestiu do colorido do ‘prazer sentido no gozo das coisas frugais’, ganhará na boca deste pedagogo maduro o acento mais ponderado e decantado de uma ‘felicidade à qual o homem se habitua por uma atividade espontânea e regular’.

Repercutindo concepções exaradas pelo *Vigário de Wakefield* – cujo autor, Oliver Goldsmith, Goethe contava no número daqueles que mais decisivamente o haviam influenciado ao longo da vida – a respeito da relação entre atividade e esforço, padecimento e renúncia, deixaremos que a fala do tio da Bela Alma, juntamente com a de Otilie e a do Vigário de Wakefield, encerrem este capítulo, deixando não obstante insinuadas questões que o capítulo seguinte, dedicado à segunda parte do *Fausto*, se encarregará de aprofundar:

O venturoso não está apto a conduzir os venturosos; é da natureza do homem cobrar sempre mais de si mesmo e dos outros, quanto mais ele recebe.

Apenas o desventurado que se recupera sabe desenvolver para si mesmo e para os outros a consciência de que também as coisas frugais podem ser gozadas com prazer. (*As afinidades eletivas*, 2014: 284).

O homem nasceu para uma situação limitada; é capaz de discernir objetivos simples, próximos e determinados, e se habitua a empregar os meios que estão ao seu alcance imediato; mas, tão logo ultrapasse esse limite, já não sabe o que quer nem o que deve fazer, não importando em absoluto que se distraia com o grande número de objetos ou que saia fora de si pela grandeza e dignidade dos mesmos. Para ele, é sempre uma infelicidade ser levado a se esforçar por algo com o qual não pode ligar-se por uma atividade espontânea e regular. (*Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, 2009: 392).

Diante de tais reflexões, lutei para me sentir animado, mas a animação não é produzida pelo esforço, que em si próprio é doloroso. (*O Vigário de Wakefield*, 1961: 47).

Deixemos que o filósofo, de seu macio assento, diga que podemos resistir a isso tudo. Ai de nós! O esforço através do qual resistimos é ainda a dor maior. A morte é leve, e qualquer homem pode suportá-la. Mas os tormentos são tremendos, e esses os homens não podem suportar. (ibidem, 174).

CAPÍTULO IV

Ah, quanto vale por si mesma a simples beleza!

(Sexto Propércio, *Elegias*)

Estou tão disposto quanto qualquer um a fazer justiça aos modernos; todavia, creio que levaram a reforma muito longe, dentre outras razões ao nivelarem as coisas naturais com as artificiais, não possuindo ideia suficientemente nobre da majestade da natureza.

(Leibniz, *Sistema Novo da Natureza e da comunicação das substâncias*)

Felicidade reservada aos humanos. Obra de exuberante teor alegórico, o *Fausto II* de Goethe tem ensejado as leituras mais díspares e desencontradas, sua ambivalência fundamental e à primeira vista irredutível tendo mesmo chegado a cristalizar-se sob a rubrica das interpretações *perfectibilistas* e *anti-perfectibilistas*. O termo – que remonta a Rousseau e pelo qual se concede ao homem a prerrogativa de um aperfeiçoamento ilimitado –, parece de fato talhado para descortinar e trazer para primeiro plano a questão mais candente, da qual o motivo literário do Fausto retira o inesgotável poder de renovação e atualização que o tem nutrido ao longo de quase meio milênio: a possibilidade de o ser humano alcançar a sua mais plena realização a partir de si mesmo, como que ‘abandonado à própria sorte’, declinando para tanto do auxílio divino e tendo por isso que arrostar seus próprios limites, já por essa altura impossíveis de dissimular.

Se na matriz literária da tradição fáustica – o livro popular alemão de 1587 –, bem como na *Tragical History* do dramaturgo inglês Christopher Marlowe, o motivo do *pacto demoníaco* propriamente dito ainda reflete a índole do homem renascentista (e pré-renascentista), em que uma desmedida ambição de conhecimento corre a passo com a inaudita ampliação de horizontes e possibilidades, nas quais os doutos vêm o ensejo para emular com os grandes desse mundo (e até mesmo de outros), já o tratamento dispensado por Goethe a este motivo irá sofrer um significativo deslocamento, encenando antes o desengano, o fastio, a descrença e o desespero para com as recompensas que se possa auferir de uma vida devotada aos estudos, quer em termos de satisfação pessoal, quer de glória mundana.

A posição ambígua de Goethe com respeito à progressiva liquidação de um sistema simbólico de valores culturais e religiosos, que regulamentava as relações de trabalho e poder e assegurava alguma dose de objetividade, radicada num fundamento transcendente, à sua respectiva atribuição de privilégios e méritos¹¹³, encontra no *Fausto II* sua expressão mais cabal, seu desenvolvimento mais consequente e resoluto e a solução alegórica que tantas perplexidades e diatribes tem custado aos intérpretes. Da primeira para a segunda parte da tragédia, o papel proeminente que incumbe particularmente ao poeta na economia de um tal sistema evolui da personagem que, melindrada e aborrecida com o aviltamento de seu ofício e a usurpação de seus dons, se desagrava como segue:

Quem a coroa verde enrama / Que do merecimento a glória sela? / (...) O gênio humano, que no poeta se revela (*Fausto I*, 2004a: vv. 154-57),

para a figura do *Mancebo-Guia* que, à força de ser alegórica, pode apresentar-se altaneira e sobranceira como um duplo da riqueza, opulência e magnanimidade¹¹⁴, personificadas pelo deus *Pluto*, pronta a secunda-lo na promoção do ócio e o gozo, mas ainda assim alçada pelo mesmo deus a uma dignidade mais elevada que a sua própria, e por ele desobrigado de seu serviço e restituído à esfera da solidão, onde goza completa autonomia e liberdade e se encontra em seu próprio elemento.

Nesta cisão irremediável (que a referida representação alegórica propõe-se eludir) entre o *mérito* intrínseco e o indivíduo *proeminente e insigne* – figuração metonímica para o divórcio mais geral entre os domínios do *ser* e da *aparência*, da *essência* e da *manifestação* – reside, com efeito, um dos substratos trágicos desta segunda parte da obra, chave para a compreensão tanto de suas cifradas concepções artísticas quanto éticas e políticas. Quando Mefistófeles enuncia, em chave irônica, esta cisão naquela fórmula lapidar para a *inexpertise* e obtusidade:

Que o mérito e a fortuna se entretecem, / Em tontos desses é ideia que não medra; / E se a pedra filosofal tivessem, / Ainda o filósofo faltava à pedra. (2011: 67, vv. 5.061-64),

¹¹³ Walter Benjamin falará num “*entrelaçamento misterioso e utópico de ação e produção agrotécnica com o aparato político do Absolutismo*” como “*a fórmula mágica pela qual [no Fausto II] a realidade das lutas sociais deveria se dissolver no nada*”, e em “*poderio feudal sobre terras administradas à maneira burguesa*” como “*a imagem contraditória em que a suprema felicidade de vida de Fausto encontra a sua expressão*” (2009: 174).

¹¹⁴ A este respeito, pode ser de proveito consultar-se a análise que faz Hermann Broch da função decorativa e ornamental da arte na tradição ‘feudal-palaciana’, e sua posterior reabilitação sob a forma da *ostentação* (cujo primeiro rebento literário teria sido o *Werther* de Goethe) no contexto de uma burguesia que a tinha interditado e estigmatizado em favor de uma ética da austeridade e da abnegação. (Broch 1974: 372-75).

importa saber que é a figura de um Imperador sofregamente excitado com os planos (urdidos por Mefistófeles) de uma contrafação, o alvo em que o seu chiste mira.

Numa carta a Augusta de Stolberg, datada da época em que Goethe começava a saborear as vantagens e infortúnios da sua instantânea conversão em celebridade literária na esteira da publicação do *Werther*, lê-se essas significativas palavras:

Outra coisa ainda que me enche de alegria: são os numerosos seres nobres, cercados, é verdade, de uma turba de importunos sem interesse, que vem me visitar de todos os cantos de minha pátria (...). **Nós não sabemos verdadeiramente quem somos, senão nos reencontrando nos outros** (1933: 29, grifo meu)¹¹⁵.

Ainda que matizada pela presença da ‘turba de importunos sem interesse’, ressoa nestas palavras a expectativa iniludível, por parte do poeta enquanto tal, de fruir um entorno que preencha o seu anseio de beleza e lhe proporcione matéria para exercitar e plasmar seu impulso de elevação e regozijo – que lhe faculte aquele “(...) *unísono que, do Eu emerso, / Dentro do coração lhe rebata o universo (...)*” (*Fausto I*, 2004a: 39, vv. 140-41). Em que pese a colocação social e as condições de vida altamente favoráveis, inéditas para um poeta de seu tempo, que Goethe soube granjear para si na sequência dos acontecimentos aqui aludidos, a biografia íntima do poeta-estadista dá testemunho de um sentimento de crescente descontentamento e inadequação, do qual é possível concluir pela negativa a respeito da continuidade que o círculo da nobreza e dos ‘homens de espírito’ da Corte de Weimar lhe puderam proporcionar daquela alegria de se reencontrar e reconhecer em terceiros.

Há sem dúvida quem queira ver justamente nesta assim chamada ‘aliança’ de Goethe com a nobreza, a causa mesma de um tal descontentamento e inadequação. Mas a recusa goethiana em se investir do papel de representante espiritual da burguesia – a qual Benjamim analisa com percuciência na talvez única página de inequívoca aprovação que concede a Goethe em seu ensaio homônimo sobre o autor – não nos deve induzir em erro: não é de um eximir-se do destino trágico entrevisto (quando não mesmo *visto*) nos rumos e escolhas esposados pelo individualismo subjetivista próprio dessa nova classe, e de um refugiar-se no conforto e segurança (quando menos material) de uma classe cujos valores se encontram em transe de extinção, que se trata aqui; mas antes de um *aprofundamento* desse

¹¹⁵ Goethe colocará na boca de Wilhelm Meister uma convicção semelhante, na qual este impulso formador do entorno é desdobrado nos componentes antagônicos do *dever* e do *prazer*, passíveis todavia de atuar conjunta e harmonicamente através da arte e da ‘boa sociedade’: “*A verdadeira arte*”, exclamou ele, “*é como a boa sociedade: obriga-nos da maneira mais agradável a reconhecer a medida segundo a qual e para a qual está formado nosso ser mais íntimo*”. (2009: 492, grifo meu).

individualismo, até o seu paroxismo e a superação desse seu subjetivismo, na direção de uma “*felicidade reservada aos humanos*”, buscada “*no aperto da verdadeira alegria e da verdadeira dor, (...) no lugar de rolar sem tréguas do céu ao inferno, pelas vagas de uma imaginação e de uma sensibilidade excessivas!*” (1933: 29), como diz Goethe numa carta àquela mesma destinatária, da mesma época.

Quando, hoje, este destino – o da dissociação entre o homem e a natureza, e a reboque, entre os âmbitos do *ser* e da *manifestação* – parece já não mais admitir qualquer contradita, não chega a surpreender que uma personagem como a de Fausto, tal como fora unilateral e positivamente associada às pretensões humanas de emancipação e invulnerabilidade em relação à natureza e a Deus, preste-se agora à ilustração e denúncia dos equívocos e extravios inerentes a esta pretensão.

Mas a menos que sejamos capazes de reconhecer, na tragédia goethiana, não apenas uma apresentação modelar e em certo sentido inultrapassável dos descaminhos do individualismo, senão que a representação alegórica de sua intensificação, sua consumação e da justificação última de uma orientação e cosmovisão que a humanidade em seu conjunto não se mostrou à altura de levar às suas últimas consequências, permitindo outrossim que estas consequências se lhe impusessem à sua revelia e por via de regra sem sequer lhe confrontar com a consciência de sua responsabilidade; a não ser assim, não há que esperar para esta obra e seu legado outra sorte que aquela de um ‘rolar sem tréguas do céu ao inferno’, sem jamais chegar a indicar, como cremos seja a sua tarefa, o lugar da ‘felicidade reservada aos humanos’.

Numa das mais reputadas interpretações do *Fausto* que a atual filologia goethiana produziu, o potencial de confusão latente a esta posição limítrofe ocupada pelo individualismo subjetivista e autossuficiente, a um só tempo voluntarista e cético, de um lado, e por sua intensificação e superação de outro, alcança uma expressão paradigmática, e por isso verdadeiramente reveladora. Atendo-se ao teor da formulação empregada por Fausto no momento de selar sua aposta com Mefistófeles (“*Se vier um dia em que ao momento / Disser: Oh, para! és tão formoso!*” [2004a: 169, vv. 1699-1700]), com a qual Fausto exprime, também aqui no registro da ambivalência, a sua idealização e anelo por um momento de perfeito repouso e contentamento interno e externo, e por outro lado o seu ceticismo para com a possibilidade de um dia chegar a vivenciá-lo, o teórico alemão Michael Jaeger vai reconhecer nesta interdição do momento presente a ‘lei estrutural’ da moderna sensação de tempo (Jaeger 2007: 310) – consagrada à ‘promoção e execução do progresso’ (ibidem: 312) e à ‘inversão de todas as relações naturais e de produção’ (ibidem: 313) –, bem como a

‘disposição de consciência’ básica do homem moderno (ibidem: 310), de movimentação dinâmica e atividade frenética a serviço da negação do presente.

A associação entre ‘negação de um momento presente sempre insuficiente’ e ‘atividade compulsiva e frenética para uma felicidade inatingível’ parece muito evidente, e Jaeger arrola muitos argumentos, e sobretudo exemplos, convincentes do caráter emblemático dessa relação na índole do homem contemporâneo, para o qual Fausto se converte, deste modo, em um arquétipo. Mas não é menos evidente e eloquente que, na biografia e no âmbito das mais caras convicções de Goethe, esta felicidade inatingível apareça numa relação igualmente estreita e indissociável com a *atividade*, mas a serviço antes do *reconhecimento* e do *aproveitamento* do momento presente (o *momento oportuno* ou a *Deusa Ocasão*), do que de sua negação. Não se tratasse, tal como me parece, de um aspecto particularmente delicado e controvertido da constituição anímica e cognitiva do sujeito moderno, e o desconhecimento deliberado desta semelhança por parte de Jaeger pareceria pouco menos que surpreendente.

Antes de adentrar a exegese do *Fausto*, uma sentença extraída da Autobiografia de Goethe pode ajudar a esclarecer este ponto; aí – e não por acaso numa passagem em que rememora a tentativa feita por um amigo da casa paterna para inicia-lo nas doutrinas e sistemas filosóficos, e na qual o poeta não podia tomar parte sem já fazê-los passar pelo filtro de seus pendores e pré-concepções –, Goethe sai-se com esta afirmação algo rascante, e com a qual pretende sacudir de seus ombros o pó de 2000 anos de história da filosofia ocidental:

Teria sido suficiente dizer-me que o essencial na vida é agir e que o prazer e a dor vem de si mesmos (1986: 180).

A relação entre os dois segmentos da sentença está longe de ser fortuita: a atividade figura aqui como contrapartida e apanágio da recusa, não do momento *presente*, senão daquilo que de bom ou ruim parece reservar o *futuro*, tal como, evidentemente, este deve se apresentar à imaginação a partir das vivências do *passado*.

Há ainda um outro aspecto em que a argumentação de Jaeger atesta com ainda mais nitidez que a ‘reflexão serena e detida, voltada ao existente’, e o ‘deter-se por parte da consciência contemplativa e reflexiva’ podem não ser sinônimos de uma autêntica apreensão do momento presente: a referência, talvez inadvertida, à ‘reflexão’ e à ‘consciência reflexiva’ como faculdade privilegiada para esta apreensão é quanto basta para demonstrá-lo. Com efeito, esta ‘reflexão’ designa, particularmente no contexto da filosofia kantiana, aquela faculdade a cujo uso o homem está condenado à falta de um princípio objetivo para o

conhecimento da multiplicidade de fenômenos da natureza *em sua singularidade*¹¹⁶ – ou em termos mais gerais, a consciência com que o indivíduo, ao qual não é facultada uma intuição intelectual de sua própria espontaneidade, intui a si mesmo no *reflexo* produzido pela sua atividade espontânea em seu sentido interno, e cuja forma daí resultante (e à qual a representação de si próprio tem de ajustar-se) vem a ser o próprio *tempo*¹¹⁷.

Reflexão e temporalidade. Não é apenas o caráter de *subjetividade* íntima e inextricavelmente ligado à reflexão – a ponto desta consistir no seu traço mais característico e definidor –, como também o da *temporalidade* que subjaz a ambas e lhes empresta sua condição de possibilidade, o que desautoriza, portanto, a vinculação proposta por Jaeger entre a reflexão e a apreensão do momento presente. Ao fenômeno de ordem cultural e exterior invocado pelo autor para elucidar esta impossibilidade de reflexão detida no mundo contemporâneo – o “*fluxo permanente, cada vez mais veloz, de imagens, sons, dados e notícias*” que “*voa sem interrupção (...) rumo à próxima sensação*” (2007: 310), a reflexão vem somar-se, e não contrapor-se, na qualidade de um fenômeno cognitivo e interior inaugural da consciência moderna, sancionando-o e sacramentando-o mediante a impossibilidade do indivíduo aperceber-se do mundo externo sem com isso afetar-se a si mesmo e ter esta percepção externa subsumida e amalgamada a uma percepção de si próprio – como reza a ‘descoberta’ kantiana da espontaneidade como princípio supremo do entendimento.

É assim que a espontaneidade, a atividade humana que mais direitos tem de se arrogar um parentesco e acordo íntimo com a natureza, e que poderia reclamar para si a insígnia de guardião do ‘momento presente’, vê-se arrebatada pela consciência reflexiva que ela mesma, inexoravelmente, suscita, e cujo veículo é a temporalidade que substitui a vivência do momento presente pela do *cuidado* e a *dúvida*, e pelas inevitáveis considerações do proveito e prejuízo, prazer e dor e tudo mais com que uma autoconsciência se entretém e compraz.

É Kant quem mais uma vez vai mostrar, com implacável clarividência, como a essa constituição peculiar (subjetiva) do seu conhecimento e da dupla condição (entendimento e sensibilidade, pensamento e intuição) de seu exercício, o ser humano deve o predicado que lhe é mais caro e que mais o assinala e distingue no concerto do mundo – a liberdade –, e ao

¹¹⁶ Cf. *Crítica da faculdade do juízo* (Kant 2012: 252).

¹¹⁷ Cf. *Crítica da razão pura* (Kant 1997: 84).

mesmo tempo a consciência da precariedade inerente a este seu apanágio, ou para dizê-lo nos termos de Kant, a consciência iniludível de sua validade apenas enquanto princípio regulativo para o exercício de nossas faculdades pensantes, mas jamais como princípio determinante da possibilidade de objetos e de sua própria (da liberdade) constituição como forma de causalidade no mundo físico. (Kant 2012: 273-4).

Kant atribui a própria distinção – ‘absolutamente necessária ao entendimento humano’ – entre a *possibilidade* e a *efetividade* das coisas, a essa constituição peculiar do entendimento humano e à dupla condição de seu exercício. E se é difícil sequer conceber o conceito de liberdade sem pressupor uma tal distinção, é também forçoso que a constatação do caráter liminarmente irreduzível dessa distinção e a renúncia, nela implicada, de qualquer pretensão a uma validade objetiva para o imperativo da liberdade e ao conhecimento de um ser absolutamente necessário, tenham que se fazer acompanhar de um sentimento de impotência, de divórcio e ruptura irreconciliáveis com a natureza, que a liberdade não parece poder eludir. Kant resume esse traço ‘penoso’ inerente à condição humana na coexistência, que nela tem lugar, entre “*uma lei prática daquilo que por nós é possível, e uma lei teórica daquilo que por nós é efetivo*” (ibidem: 274).

É sem dúvida uma tal contradição que se encontra à base daquela identificação – a qual se deve contar entre as teses mais originais avançadas por Jaeger – da autocompreensão própria da modernidade no modo de apreensão do tempo e da história como *processo*, no duplo sentido de ‘movimento’ e ‘processo jurídico’, uma vez que o mero ser-aí (*Dasein*), a imobilidade ou ainda a ‘improdutividade’ (no sentido forte do termo) se tornam imputáveis sem mais outro qualquer requisito. Jaeger falará do Ser individual que ‘torna-se culpado enquanto ser-aí e estar-aqui’, tão logo colocado ‘na perspectiva de um tempo simultaneamente direcionado e julgado’ (2010: 25), mas deixa de atentar para que esse direcionamento e imputabilidade radicam num substrato mais profundo, respectivamente no próprio modo temporal da autoconsciência subjetiva e no isolamento e perda da natureza que ele instaura – e por conseguinte naquela mesma *reflexão* que o autor recomendara como antídoto para semelhante forma de consciência.

Voltemos agora ao *Fausto*. É inegável que a permanente insatisfação e a aspiração premente e inaplacável, a rejeição insubmissa às limitações e inibições que impõe o *efetivo* ao livre desempenho de suas *possibilidades*, recomenda Fausto como um representante, e mais que isso, como uma espécie de avatar da cultura e mentalidade modernas.

Por outro lado, não há como fazer caso omissivo de que na figura deste mesmo Fausto se encontre consubstanciada a mais cabal e renitente recusa das prerrogativas,

promessas, condições e ônus da liberdade, tal como ela se desenha sobre o fundo da consciência individual subjetiva: o acordo precário, jamais definitivamente realizado, entre o possível e o efetivo, que cobram à liberdade o tributo da modéstia e da resignação, e sob a égide de seu caráter meramente ‘regulativo’, incorpora o arrependimento a uma apaziguadora engrenagem de retificação dos juízos e promoção das ações¹¹⁸; a sensação de estabilidade e segurança, que tanta importância passou a revestir para a cultura recente e hodierna, e mediante a qual o poder próprio à natureza ‘efetiva’ é não apenas domesticado, mas dissimulado e sonogado, menosprezado e por fim definitivamente olvidado: todos estes são traços que não pertencem em absoluto ao nosso Fausto, o qual encerra sua movimentada e tumultuosa jornada sobre a Terra em luta aberta com as potências internas e externas, que jamais lhe puderam conceder – como tampouco ele a elas – trégua.

E se a figura da *Aprensão* tem de surgir num momento decisivo da tragédia, como que para fazer o balanço da vida de Fausto e decidir de sua culpa ou inocência, não é porque Goethe quis fazer recair, através de Fausto, a sua apreciação crítica e cética sobre a modernidade, senão porque esta concepção de liberdade da modernidade, que incumbe a Fausto a um só tempo consumir e superar, se encontra numa relação tão estreita e ambígua, de recíproca dependência com o arrependimento – de tal modo que a atividade só é comprada ao preço do repouso, e o orgulho e a confiança infundidos pela auto-determinação e a ‘promessa de redenção profana’ ao preço do ceticismo e do niilismo; tão estreita e ambígua é esta relação, dizíamos, que à tarefa fáustica de assentar as noções de liberdade e sobretudo de atividade sobre outras bases se afigura indispensável um confronto direto e um acerto de contas com este arrependimento, a sua ratificação e exoneração, a renúncia aos benefícios que fazem leve o seu jugo, para que uma vez livre daqueles se possa carregar com mais desembaraço e boa mente de uma vez para sempre com o peso – não obstante maior – deste.

Em passagem já analisada noutro momento desse trabalho, Walter Benjamin pôde dizer de Goethe que “*a atividade moral do poeta representa, em última análise, um antagonismo positivo ao princípio cristão do arrependimento*” (2009: 162). Mas esta sentença somente teria validade para o arrependimento entendido naquela acepção em que ele figura como um coadjutor da liberdade, em seu sentido corrente e ‘moderno’ – a saber, enquanto um dispositivo psicológico que estipula e retifica os limites da personalidade em face das

¹¹⁸ A esse respeito, é ilustrativo que o filósofo alemão Ernst Tugendhat, em seu artigo “*Novas reflexões sobre a liberdade da vontade*”, institua expressamente o arrependimento como o princípio que faculta à ‘vontade ativa’ persistir sobre a ‘passividade de si mesmo’ – ou em uma palavra, que possibilita a *liberdade da vontade*. (Tugendhat, 2003).

convenções e acordos intersubjetivos e com vistas à manutenção da autonomia e conservação (a presumida ‘liberdade’) individuais;

Será preciso, portanto, encontrar para o termo um outro significado, se se quiser compreender por que o próprio Goethe chegou a afirmar – embora no tom polêmico e desabrido que às vezes se permitia nas conversações privadas com seu secretário Eckermann – que talvez fosse ele o último cristão autêntico, na perspectiva (delineada num dos últimos diálogos das mesmas *Conversações*) da transformação de um “*cristianismo da palavra e o dogma (...) em um cristianismo do sentimento e da ação*” (Eckermann 1950 II: 1390). Nessa perspectiva, a divisa de São João Batista: “*produzi fruto digno do arrependimento*” parece assentar muito melhor à orientação moral e prática de Goethe, do que o ‘antagonismo positivo’ de que nos fala Benjamin.

O contraste entre a ação moral produtiva que, no etos cristão, pressupõe o arrependimento e requer a sua superação, e a atividade governada pela prevenção do arrependimento e a expectativa do repouso, pode ser melhor aquilatado através de um aforismo que, em meio ao extenso conjunto da coleção goethiana, se destaca pelo tom particularmente peremptório e conciso, não obstante sibilino:

Tudo o que empreendemos e fazemos é para descansar. Bem aventurado aquele que não se cansa. (2001: 75).

Não apenas a escolha da expressão de ressonâncias bíblicas (e particularmente cristãs, pela evocação das ‘bem-aventuranças’ que inauguram o discurso evangélico de Jesus em Mateus e Lucas), mas também esta vinculação absoluta e imperiosa de toda e qualquer ação humana à expectativa de sua compensação pelo repouso, concorrem para produzir este efeito; não é preciso dizer que o bem-aventurado em questão não deixará de empreender e fazer tudo aquilo a que o coagia a expectativa do repouso, somente para outra vez... repousar! De que lhe valeria então não estar mais cansado – ou para dizê-lo em outras palavras, por que afinal a bem-aventurança não assinala aqui aquele que *está descansado*, senão que aquele *que não se cansa*?

‘Tudo empreender e fazer apenas para depois descansar’, tal bem poderia ser a fórmula goethiana para aquela tentativa – fadada de antemão ao fracasso, segundo Kant, pela própria constituição subjetiva do entendimento humano – de produzir um acordo entre as instâncias de “*uma lei prática daquilo que por nós é possível, e uma lei teórica daquilo que por nós é efetivo*”. A obstinação ‘incansável’ do homem moderno para produzir este acordo,

conserva-se ainda e sempre dentro dos limites traçados por Goethe para a totalidade das ações humanas motivadas pela expectativa de sua própria extinção, e por isso excluídas da possibilidade da bem aventurança. Já o *Fausto II* é a construção alegórica de seu autor para a possibilidade reservada aos humanos de subtrair-se a este círculo vicioso (e não é apenas a bem aventurança da cena final da tragédia que deveria falar em favor disso), alcançando uma atividade que já não é possível dissociar da receptividade própria à compreensão – ou seja, onde o prático e o teórico se encontram perfeitamente entretecidos e interpenetrados, obedecendo a uma dinâmica conjunta a que a deliberação não governa e a consciência reflexiva não mais preside.

Que uma tal dinâmica conjunta entre o teórico e o prático, entre contemplação e ação, entre receptividade e atividade deva mesmo assim apresentar-se sob o signo e a primazia da *ação*, é algo que não estranha e não deveria dar margem a controvérsias, se se considera que aquela outra dinâmica que de balde persegue o acordo entre lei prática e teórica (e que a primeira se propõe superar) é de sua parte engendradora e dominada pelo imperativo do *repouso*, o qual cede o lugar à atividade (por muito incansável que esta seja) apenas para, por seu intermédio, reentrar outra vez na posse de seus direitos e coloca-los a salvo da ameaça de uma nova e indesejada atividade.

Também a circunstância de que o *Fausto II*, na sua qualidade de obra da mais avançada velhice e maturidade de Goethe, condense as concepções e convicções do poeta-cientista-estadista em sua forma mais decantada e concentrada, fazendo-lhe as vezes de um como que *testamento*, contribui em não pequena medida para tornar a obra pasto para as tais controvérsias.

Pois se o ponto de vista do qual são refratados os episódios e plasmados a disposição dos caracteres e o excuro das ações é sem dúvida o da *mestria*, nem por isso o processo de *formação* – seu contraponto e complemento indispensável – deixa de estar aí representado; apenas que este processo se encontra aqui transfigurado na perspectiva supra-individual, *simbólica*, do homem universal que, já tendo encontrado uma solução razoável para o problema mais premente da inserção e colocação de um indivíduo desta têmpera no âmbito de um geral e um coletivo cada vez mais instituídos e concretizados na forma de um princípio de organização e atribuição de valores sociais¹¹⁹, pode agora abandonar-se à aventura, por esta altura já tornada heroica, de reencontrar o particular no seio absconso do universal.

¹¹⁹ Estas são outras tantas questões a que Goethe dedica enorme importância e às quais consagra algumas de suas obras seminais, notadamente o *Werther* e *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*.

Ilustrativa desta permanência do processo de formação no contexto de uma mestria já largamente consolidada é aquela passagem em que um Fausto recém-acolhido em solo clássico, aí portando-se com desembaraço e tratando com familiaridade às suas personagens-ícone, é agraciado com a carona do centauro Quíron, o ‘pedagogo insigne (...) que uma legião de heróis soube criar’ (2011: 253, v. 7.338), e a cuja sobriedade e retraimento para com os arroubos de Fausto o desejo ardente que este nutre por encontrar Helena se afigura *uma doença*, que sobremaneira ‘à cura de Esculápio é elegível’ (ibidem: 264, v. 7486) e tachada de ‘loucura humana entre espíritos’.

Mas a doença aqui já não é sem dúvida (embora com ela guarde alguma relação de continuidade e parentesco) a mesma de que padeceu o jovem Werther, e que um papel tão decisivo desempenhou na formação e amadurecimento de Goethe, senão que uma doença passada pelo crivo do sobre-humano herói clássico (Quíron) representante da mais consumada mestria, reticente da possibilidade mesma da educação (“*Sempre o homem lida à sua maneira, / Como se não fosse educado*”, ibidem: 253, vv. 7.343-44), mas que recebe em contrapartida o aval e um tratamento bem diferente por parte de outra figura deste mesmo universo clássico (a ‘sibila’ Manto), a cujos cuidados Quíron recomenda Fausto e a quem – mensageira entre os reinos dos vivos e dos mortos – a aspiração de Fausto se afigura pressaga de *vida*, e não augúrio de morte e a ela predestinada (como a de Werther): “*Esse é a quem amo, quem almeja o Impossível*” (ibidem: 264, v. 7.488).

O diálogo entre Fausto e Quíron reveste de resto um interesse especial e emblemático, na medida em que transcorre todo ele em torno da questão do *mérito*, cujo exemplar mais insigne Fausto louva na própria ‘pessoa’ de Quíron, e que a conversa faz alternadamente vibrar nos diapasões da determinação e da indeterminação. À curiosidade superlativa e cúpida de Fausto pelo ‘supremo exemplo’ entre os ‘magnum vultus’ que Quíron assistiu, este responde com a caracterização do mérito *inato* (“*conforme a força que o inspirava*”, ibidem: 255, v. 7.367) e perfeitamente individualizado, que fazia de cada um dos argonautas ‘grandes à sua moda’ (ibidem: v. 7.366), e por isso complementares e mutuamente necessários ao cumprimento de sua missão.

O ‘pedagogo insigne’ refreia desse modo a sede de grandeza de Fausto, contrapondo-lhe o exemplo particular e determinado, mas tem de ceder-lhe ao arroubo e deixar-se arrastar por ele quando a conversa recai sobre a figura de Hércules; aí é Quíron quem irá exaltar a virtude excelsa e sem par, cuja grandeza única se sonega mesmo aos mais pios esforços de particularização e determinação dos artistas, em canto ou em mármore. Mais adiante, os papéis parecem inverter-se de vez, quando Fausto menciona a idade prematura

com que teria Helena tomado parte numa aventura narrada por Quíron, ao que este contesta, invocando o carácter mitológico – e por isso único – da mesma, alheio e infenso às delimitações temporais, às suas marcas e balizas, e aos entraves que impõem ao desígnio poético.

Este é o ensejo para que Fausto reclame sobre Helena os mesmos direitos para o ‘afã de seu fervente culto’ (ibidem: 261, v. 7.438), fazendo-o valer ali onde este teria forçosamente de afrontar a atmosfera sóbria e imperturbável de um mundo não apenas clássico, mas fantasmagórico, e depositando neste seu afã a esperança de atrair de volta à vida o ‘magno vulto’ de Helena. Será por ventura a mesma sede de absoluto e arrebatamento que arrancava o jovem Werther ao elemento impessoal e estéril da sociedade e da cultura, impelindo-o a buscar na impessoalidade da Natureza o retorno a uma determinação saturada de vida – mas com os sinais significativamente trocados: no âmbito, inteiramente indeterminado com respeito à realidade concreta, da fantasia e das criações do espírito, onde a natureza e a cultura perfazem uma única e mesma entidade – hoje entregue à tutela dos filólogos, que aí *malham em ferro frio* e se vingam da indeterminação de sua matéria com o tratamento cerebral e impessoal próprio do ofício; neste reino da indeterminação e da virtualidade, Fausto logra, sem embargo, conservar e mesmo intensificar o ‘afã de seu fervente culto’, na medida em que é capaz de conferir uma realidade plena e incomparavelmente determinada e concreta, a mais perfeita *individualidade* para o vulto de Helena, de que resulta a vida tanto para a sua aspiração quanto para a própria Helena.

Não é por acaso que a profetiza Manto qualifique de ‘Impossível’ a ambição de Fausto (embora não a repete de fato, pois a ser assim não diria que é aquele a quem mais ama): pois esta conciliação e convergência entre determinação e indeterminação refere-se precisamente (conquanto de maneira figurada) àquela superação do acordo entre o *possível* e o *efetivo* a que o indivíduo estaria fadado pela constituição subjetiva de seu entendimento, segundo Kant. Lembremo-nos de que Kant faz repousar a distinção necessária entre o possível e o efetivo na dupla condição do exercício do entendimento humano – o entendimento espontâneo para conceitos e a intuição sensível para objetos que lhe correspondem –, e que esta condição dupla radica, de sua parte, no fato de que o espírito não pode proceder à posição espontânea de uma representação sem com isso afetar-se a si próprio, determinando o sentido interno e submetendo esta sua representação à forma do sentido interno (o tempo) daí resultante. É, portanto, a *determinação* do sentido interno inerente à atividade *espontânea* do espírito o que impede que o indivíduo tenha uma intuição intelectual de si mesmo (de sua própria atividade espontânea), por meio da qual tanto conceitos quanto

intuições sensíveis – e com eles a distinção entre possível e efetivo – ‘despareceriam em conjunto’ (Kant 2012: 271).

Não que o Impossível a que se refere Manto seja uma representação figurada da intuição intelectual; a dialética entre a indeterminação e a determinação, tal como se desenrola no diálogo de Fausto com Quíron e culmina na exclamação de aprovação de Manto, aponta antes para a *coexistência* da espontaneidade (indeterminação) com a determinação do sentido interno, sem que esta ponha irremediavelmente a perder àquela, como soe acontecer.

No momento em que a conquista de Helena por Fausto atinge o seu ponto mais ditoso e auspicioso – possivelmente o episódio da mais elevada força lírica de todo o livro –, é esta coexistência e compenetração recíproca entre indeterminação e determinação, entre espontaneidade e sensibilidade aquilo que Goethe põe em cena e com que modula o acento e a dicção do arrebatamento respectivo dos futuros amantes: a Helena, extasia-a sentir-se tão junto (embora ao mesmo tempo tão distante) de Fausto, e através dele particularizada e incorporada às condições da realidade sensível (“*Tão longe sinto-me e tão junto a ti, / E digo arrebatada: Eis-me aqui! Eis-me aqui!*”, 2011: 406, vv. 9.411-12); a Fausto, a mesma experiência subjuga-o, tolhem-se-lhe as faculdades sensíveis, fazendo desaparecer as condições fundamentais da realidade sensível (espaço e tempo) e arrojando-o à esfera do sonho (“*Treme-me a voz, mal posso respirar; / É um sonho, somem-se tempo e lugar.*”, *ibidem*: 9.413-14).

A sequência imediata dos acontecimentos se encarrega de demonstrar que não se trata de uma figuração da intuição intelectual – ou seja, de uma qualquer forma de intuição que pudesse prescindir da sensibilidade, e que fosse portanto anterior à distinção entre possível e efetivo e não implicasse as contingências e agruras próprias à autoconsciência, e ao exercício da vontade e da liberdade a ela congenitamente ligado. Logo após a passagem em que Fausto e Helena como que ‘despertam’ para a (e *na*) esfera a que o outro pertence, Helena faz notar como esse despertar lhe sabe a uma *renovação*, à qual deve pertencer igualmente a consciência da perda e do desgaste, mas que parece haurir desta mesma consciência a força de atração tanto maior com que agora se sente ligada ‘ao estranho’ (a Fausto): “*Tão desgastada sinto-me e tão nova, / Unida a ti, o estranho, a toda prova.* (*ibidem*: 407, vv. 9.415-16).

Ser é dever. Apesar da declaração de cumplicidade e fidelidade, Fausto toma esta passageira confissão de desgaste como recalcitrância ou ressaibo, como um precedente para a vacilação e a reconsideração, daí tirando o ensejo para a notável fórmula que, de certa maneira, estabelece um ponto de inflexão no curso da obra, ponto em que o período (por nós caracterizado) de

formação se concentra e justifica, compenetrando-se do seu verdadeiro teor e sentido, iluminando o que até aí sucedeu e preparando a entrada em cena do teatro da guerra e o ato final da redenção de Fausto, passando pelo idílio amoroso e a apoteose da ética da bravura, intrepidez e virilidade (envergada por Eufóron), que é como que o fruto desse idílio e o elo entre as partes; assim reza a fórmula com que Fausto procura secundar o despertar, ainda tímido, de Helena para a realidade:

Não negues um destino único e inebriante! / **Ser é dever, e fosse um só instante.** (ibidem: 407, vv. 9.417-18, grifo meu).

A ressalva¹²⁰ quanto à presumida fugacidade deste imperativo nada tem de fortuita, se nos lembrarmos de que é o *tempo*, enquanto condição subjetiva a que deve estar sujeita a intuição de si próprio, aquilo que converte a necessidade incondicionada da causalidade da razão com respeito à natureza (a liberdade) num *dever-ser*, por oposição ao ser (*acontecimento efetivo*) do mundo físico, em face do qual o *dever-ser* se afigura completamente contingente:

Mas porque aqui a necessidade objetiva da ação como dever se opõe àquela que ela teria como acontecimento, se o seu fundamento se encontrasse na natureza e não na liberdade (isto é, na causalidade da razão), a ação pura e simplesmente moral é considerada fisicamente como completamente contingente (isto é, que aquilo que deveria necessariamente acontecer, não acontece todavia frequentemente), torna-se então evidente que decorre somente da constituição subjetiva da nossa faculdade prática que as leis morais devem ser representadas como mandamentos (e as ações que lhes são adequadas como deveres). A razão exprime esta necessidade, não através de um ser (acontecer), mas sim de um *dever-ser*. (Kant 2012: 273-4).

Aqui vem muito a propósito uma passagem extraída do verbete *Individualität* do *Goethe Handbuch* que vai direto ao ponto, ao invocar uma concepção que Goethe teria confidenciado a Johannes Falk em seu último ano de vida, a respeito de um ‘direito natural da individualidade’ – o ‘direito a princípios’ que cada indivíduo teria por meio de sua própria inclinação – e que por isso o autor do verbete se lembra, muito oportunamente, de contrapor ao conceito kantiano de dever e de lei moral:

Poder-se-ia falar de um direito natural da individualidade em Goethe, que estaria ancorado exatamente ali, onde a ética do novo tempo, particularmente aquela do

¹²⁰ Mais que de uma ressalva, seria correto falar aqui de uma condição de especificação do imperativo, nem tanto imposta de fora e como tal aceita, quanto afirmada e quiçá mesmo desejada. Este efeito é atingido em pleno pelo emprego inusitado da conjunção aditiva (*e* fosse um só instante...), ali onde seria de esperar, caso de uma ressalva se tratasse, o de uma concessiva.

Iluminismo, via perigo para a moral e com isso perigo para o triunfo da razão sobre o latente egoísmo dos indivíduos: nomeadamente na reivindicação das inclinações naturais. Kant contrapôs o dever de obediência perante a lei moral, e com isso o dever de rebaixar o amor próprio, ao direito do homem empírico às suas inclinações. (Rudolph 1998: 527).¹²¹

Com consequência férrea, Goethe transmuta em acontecimento literário a necessidade desta fugacidade do imperativo *ser é dever*, fazendo intervir Mefistófeles (no papel de Fórquias), nem bem Fausto o termine de pronunciar, com a notícia da aproximação de Menelau, e com isso adiando o idílio amoroso entre Fausto e Helena que acabara de se anunciar. Embora recriminando com acrimônia a ‘intrusão inoportuna e irrefletida’ de Mefisto-Fórquias, Fausto responde, incontinenti, à ameaça do perigo, convertendo a urgência da defesa em estratégia de expansão e conquista, numa manifestação de audácia e força que visa, acima de tudo, legitimar e consagrar a conquista do ‘favor’ do ‘alvo máximo’ – de Helena.

Consoante a acolhida altaneira que dispensara ao alarme de perigo dado por Fórquias – “(...) *Não existe aqui perigo, / E até o perigo ameaça vã pareceria*” (ibidem: 408, vv. 9.440-41) – Fausto passa, sem dar tempo a considerações e contemplações, a uma demonstração prática do imperativo ‘ser é dever’, fazendo deslizar a estratégia de defesa (*dever*) para o âmbito da ação intrépida e altiva e à promoção e instauração do ‘fado mais sereno’ (*ser*) para Helena, desse modo convergindo e mutuamente diluindo ser e dever um no outro¹²².

Valendo-se de *topoi* literários, mitológicos e históricos tomados ao código de honra cavalheiresco e à Idade de Ouro da Antiguidade, Goethe personifica e amplifica o imperativo fáustico, a partir dele configurando uma utopia compósita e híbrida, na qual o modelo feudal de organização social segundo a primazia moral concedida igualmente à capacidade de submissão e à bravura, se subordina e presta à fundação e manutenção de um espaço de perfeita liberdade e plenitude sem cuidados, no seio de uma natureza augusta e beatífica – a Arcádia –, a qual “(...) *obra em sagrado solo, / Dos mundos todos encadeia os elos*” (ibidem: 416, vv. 9.560-61).

¹²¹ “Man könnte von einem Naturrecht auf Individualität bei Goethe sprechen, das genau da verankert wäre, wo die Ethik der Neuzeit, insbesondere diejenige der Aufklärung, Gefahr für die Moral und damit Gefahr für den Sieg der Vernunft über den latenten Egoismus des Individuums sieht: im Anspruch der natürlichen Neigungen nämlich. Kant hat dem Recht des empirischen Menschen auf seine Neigungen die Pflicht zum Gehorsam gegenüber dem Sittengesetz und damit die Pflicht zum Niederhaltung der Selbstliebe entgegengesetzt”.

¹²² Lembra-nos aqueles versos do *Proverbial* de Goethe: “Sempre minha poética chama / Débil foi, enquanto o bom / Com todo zelo buscava;/ Mas, em câmbio, grande fulgor / A mesma chama lançava / Quando, fugindo do mal, / Punha nela minha confiança.”. (1950 I: 980).

Assim é que a temporalidade híbrida da utopia fáustica vai arrematar-se num *eterno presente* livre das cadeias e grilhões temporais, onde Helena ‘não paire em castelos encerrada’ (ibidem: 417, v. 9.566), e, ‘em viço eterno de que nada a aparta’ (ibidem: v. 9.567), ‘pertença tão só ao primevo mundo’ (ibidem: 416, v. 9.565), ‘deixando esvair-se atrás de si o passado’ (ibidem: v. 9.564) e ‘do Deus supremo o ser sentindo oriundo’ (ibidem: v. 9.563). Mas do mesmo modo que estes versos irrompem e inscrevem-se, sem solução de continuidade, na mobilização bélica e recrutamento militar que a aproximação de Menelau desencadeia, Fausto não deixará de sublinhar, na invocação deste idílio intemporal do ‘primevo mundo’, que “*Vive ainda Arcádia no âmbito de Esparta*” (ibidem: 417, v. 9.569, grifo meu), fazendo destarte brotar ‘dosséis de fronde’ (onde ‘raiará, livre, a arcádica aventura’, ibidem: v. 9.573) a partir da metamorfose dos tronos medievais.

Talvez levadas por um inadvertido e deslocado escrúpulo de verossimilhança realista, as interpretações ‘anti-perfectibilistas’ não dão a devida importância ao fato de que o empreendimento expansionista e colonizador de Fausto, que assomará no 4º ato da tragédia, tem o seu germe e a sua primeira manifestação nesta conquista do Peloponeso, não podendo portanto (esta interpretação) simplesmente passar ao largo desta ocorrência antecipatória tão notória na economia estrutural e simbólica da obra.

Mas enquanto esta última ocorrência visa justamente assegurar a instauração e a fruição do ‘eterno presente’ do *primevo mundo* arcádico, a primeira é lida como signo para a

(...) colossal história de sucesso do ideal moderno de mobilidade, (...) na forma de um constante movimento (do trabalho) no qual não existirá mais nenhum instante de quietude, [e que] mostra-se livre aos olhos de Fausto porque negou todas as condições de seu Ser, fossem essas determinadas pela natureza ou pela história (Jaeger 2010: 32).

Liberdade fementida, liberdade conquistada. Estas palavras citadas acima pretendem aplicar-se àquele momento em que Fausto se dá conta, extasiado, do projeto em que para ele estaria cifrada a ‘suprema luz da razão’ ou a conclusão lógica de toda a sua trajetória de vida e experiências, e que poderia, somente ele, leva-lo a pronunciar as palavras que decidiriam de sua aposta (e da perdição de sua alma) a favor de Mefistófeles:

À liberdade e à vida só faz jus, / Quem tem de conquista-las diariamente (2011: 601, vv. 11.575-76).

Não fosse bastante explícita a conexão deste extrato da sabedoria e fatura da vida de Fausto com aquela utopia híbrida de uma Arcádia (*a liberdade e a vida...*) forjada e mantida – e finalmente com ela confundida – pelo aparato bélico e a virilidade intrépida de Esparta¹²³ (... *diariamente conquistadas*), então o trecho imediatamente anterior à constatação extasiada da ‘suprema luz da razão’, em que Fausto instrui Mefisto dos detalhes de sua ‘obra máxima, completa’, não deixaria margem a dúvidas: pois a fisionomia desta obra é uma fiel transposição do ideal árcade para os tempos ‘atuais’ (não fantasmagórico-imaginários) e as circunstâncias de vida de Fausto:

Fértil campo, verde; homens, rebanhos, / Povoando, prósperos, os sítios
ganhos, / Sob a colina que os sombreia e ampara, / (...) Paradisiáco agro, ao
centro e ao pé; (ibidem: 600, vv. 11.565-69)

Idílio este, todavia, arrancado à hostilidade e imprevisibilidade da natureza por uma ‘massa humana, *se não segura, livre e ativa*’ (ibidem: vv. 11.563-64), e de seus assédios e assaltos protegido pelo ‘comum esforço’ (ibidem: 601, v. 11.572) de uma ‘multidão ativa-intrépida’ (ibidem: 600, v. 11.568).

Parece inegável estarmos diante de uma outra projeção-figuração do imperativo fáustico *ser é dever*, com a sua característica e indefectível convergência e recíproca compenetração de denodo e arrojo, alicerçados numa resoluta e insubornável consciência do perigo e da precariedade da sorte, por um lado; e de despreocupada fruição, de desprecavida, confiante e bonançosa entrega aos gozos comunitários e às benesses aportadas por uma tal vida ativa, penhor e fiança de uma liberdade ditosa e de uma plenitude livre de dúvidas e cuidados, por outro lado.

A nuance – tão mais eloquente quanto parece entrar incidentalmente na descrição de Fausto como um detalhe insignificante – que fornece a chave para a desconstrução da

¹²³ Entre as inúmeras e notáveis particularidades das leis e costumes que Licurgo teria introduzido em Esparta, no intuito de promover a austeridade, o denodo e arrojo, e prevenir o excessivo distanciamento entre as garantias e comodidades da vida social e as intempéries e exigências da necessidade e dos instintos, Plutarco relata uma especialmente singular, que transcrevemos a fim de melhor contextualizar para o leitor o efeito visado por Goethe: “*Esse íren [rapaz que se destacava entre os seus iguais e que deixara há mais de um ano a classe das crianças], pois, com vinte anos de idade, comandava os seus subordinados nas batalhas simuladas e, portas adentro, utilizava-os como criados na preparação de refeições. Mandava os mais corpulentos lenhar e os mais pequenos buscar legumes. Eles traziam o produto dos roubos, indo uns às hortas, insinuando-se outros nas sissítias [refeição comunitária dos espartanos] dos homens, com muito jeito e muita cautela; quem fosse apanhado levava muitos açoites, por ser considerado ladrão negligente e inábil. Roubavam quanto alimento podiam, aprendendo a atacar destramente a quem dormia ou afrouxava a vigilância. O castigo do que era apanhado era a sova e a fome, pois a comida escassa os forçava à audácia e à astúcia, para evitarem por seus próprios meios a penúria*” (Plutarco 1963: 29).

interpretação do Fausto como protótipo do homem iluminista preconizador do ‘ideal moderno de mobilidade’ e da ‘imagem da sociedade na forma de um constante movimento’, acha-se contida nesta pequena oração subordinada, a guisa de ressalva: “*se não segura...*”. Pois é a segurança o motor fundamental, o impulso latente e surdo (quando não deliberado) e a pedra-angular de um tal ‘ideal moderno’ – como o admite o próprio Jaeger, da maneira mais explícita, nesta passagem:

O protesto de Fausto contra o presente para ele mortalmente ameaçador é uma empreitada que Goethe relacionou ao projeto da modernidade – garantir a emancipação do homem frente a suas limitações de ordem natural e histórica e consumir o reino da liberdade. A liberdade significa sempre estar livre do medo, em última instância, livre do medo da morte. (2010: 26).

Tão breve alusão à segurança como um componente não somente ausente, mas deliberadamente excluído deste ideal moderno, na configuração mais terminante que dele nos dá Fausto, poderia de fato ainda parecer insuficiente para rivalizar com um outro fator tão convincente e decisivo para a interpretação em questão, como soe ser a escolha da dominação e sujeição das forças da natureza pelo engenho humano para representar a ‘obra máxima’ na consumação de um tal ideal;

Assim seria, não fosse pelo fato de que esta ausência de segurança, aqui aludida de relance, constitui o motivo mais constante e reiterado, o pano de fundo e o ponto de fuga de toda esta segunda parte do *Fausto*. Depois do despertar e do reestabelecimento de Fausto na ‘Região Amena’, até a sua entronização como ‘chefe-herói lendário’ no ‘Pátio interior de uma fortaleza’, quase tudo o que encontra abrigo nesta obra se coloca sob o signo da instabilidade, da mutabilidade, da flutuação de valores e significados, da subversão e voragem das aparências e sua manipulação para fins de engodo e embuste – numa vertiginosa sucessão, sobreposição e alternância de personagens e significados que desafiam e embaralham o mais comezinho sentido de orientação no corpo do texto.

Instabilidade e vida. Não obstante o teor inequivocamente crítico que estes atributos revestem, quando aplicados às transformações e convulsões sócio-econômicas (como também às suas decorrências morais), assinaladas, no âmbito ficcional, pelo surgimento do papel-moeda (mas que resvala em inúmeros outros fenômenos característicos, sobretudo, de nossa modernidade), o comparecimento destes mesmos atributos na estruturação de outros níveis de realidade – psicológicos, estéticos e mormente mitológicos – não autoriza ou subscreve sua interpretação unívoca enquanto objeto de apreciação crítica e depreciativa.

Todo o episódio elegíaco, no mar ambientado, em que vai culminar nos acordes de uma verdadeira epifania a ‘Noite de Valpúrgis Clássica’ vale como uma contra-imagem do valor depreciativo que outras passagens da obra emprestam ao atributo da instabilidade e mutabilidade. Celebrado como elemento primordial do vir-a-ser e da formação e transformação, o mar figura aqui como repositório da sabedoria a mais arcana, cujas virtudes se apresentam as mais das vezes associadas à índole de seu elemento sensível governado pela impermanência, a mutação e a transitoriedade – em franca oposição à teimosia e obstinação humanas –, e decantados, em sua oscilação rítmica e homogênea, propícia à dissolução e o apaziguamento, como antídoto e bálsamo para a sofreguidão, a inconstância de humores e ânimos e a penúria e desdita a que o ser humano está acorrentado por uma sina incerta, tumultuosa e afanosa.

Esta glorificação do mar (ou, por seu intermédio, da água) como fonte primordial¹²⁴ e como a mais privilegiada transposição sensível da *vida* – cuja fundamental e irreduzível indeterminação se conserva ainda na conformação material de uma natureza perfeitamente determinada (como é seu mister), mas dotada aqui de contornos fluidos e ondulantes –, baliza a função semântica e simbólica de que se travestem a indeterminação e a instabilidade nas várias camadas de compreensão propostas pelo texto, e prepara a sua figurativização principal na construção da personagem de Helena e de sua aventura com Fausto.

Neste nível basilar de significação da indeterminação como atributo primeiro e último da vida¹²⁵, o mar se apresenta como substrato ideal para secundar a ambição e solucionar o impasse do Homúnculo, de ‘em alto nível vir a ser’ (ibidem: 287, v. 7.831) e

¹²⁴ “*Tudo, tudo é da água oriundo!! / Tudo pela água subsiste! Oceano, / Medre teu eterno influxo e arcano!*”, dirá Tales já perto do fim da ‘Noite de Valpúrgis Clássica’. (2011: 333, vv. 8.435-37).

¹²⁵ Senão veja-se esta passagem extraída dos *Cadernos de Morfologia* de Goethe: “*Pois bem, que o que é idealmente igual possa aparecer empiricamente como igual ou como análogo, tanto como completamente desigual e diferente, é em que consiste essa vida da natureza, plena de movimento, que tratamos de ilustrar nestas páginas*”. (1997: 9).

‘criar forma’ (ibidem: 320, v. 8.246) e ‘substância corporal’ (ibidem: v. 8.252), posto que ‘tão-só pela metade veio ao mundo’ (ibidem: v. 8.248), falta de ‘algo tátil, concreto’, tal como resultou ‘de algum prodígio oriundo’ (ibidem: v. 8.247).

Entregue aos cuidados de Proteu, ‘mago do disfarce’¹²⁶, para que saiba ‘como é possível se formar e transformar-se’ (ibidem, 312, v. 8.153), o Homúnculo irá encontrar no mar o complemento e contraponto para os ‘dotes intelectuais’ que, embora não mais que um homúnculo, ‘tem por completo’ (ibidem: 320, v. 8.249): cumprir as ‘eternas normas’ pelas quais um ser ‘pouco a pouco cresce e a ente superior se forma’ (ibidem: 321, v. 8.263-4) (“*Que em pequenino se comece / E se devore o que é menor, é a norma*”, ibidem: vv. 8.261-2) e segundo as quais se ‘reenceta de início a Criação’ (ibidem: 325, v. 8.322) passando ‘por mil e mais cem mil formas’ (ibidem: 326, v. 8.325), e destarte movendo-se em liberdade ‘na área infinita’ (ibidem: v. 8.327) da ‘líquida amplidão’ (ibidem: v. 8.328); mas “*sem a mais alta ordem aspirares: / Pois assim que homem te tornares, / Tudo estará perdido para ti.*” (ibidem: vv. 8.330-32).

Gozar a liberdade nas amplidões infinitas, contanto que jamais se extraviando de uma transformação inesgotável e eternamente regular para o âmbito de uma ‘ordem mais alta’: esta a fórmula pela qual o vir a ser ‘em alto nível’ do Homúnculo se consuma e completa, para que de um mero arremedo de ser dotado de intelectualidade alcance o status de um ser completo e verdadeiro.

Munidos de uma tal imagem do âmbito primordial da vida, podemos passar agora àquele âmbito no qual Fausto irá desdobrar a sua atuação e buscar, como o Homúnculo, a plenitude de seu ser; e é aqui que irá desenhar-se, sobre o fundo daquela imagem e em contraste com ela, o retrato das circunstâncias e vicissitudes históricas e das condições existenciais do homem moderno que nelas toma parte¹²⁷; no lugar da liberdade das amplidões infinitas *da natureza*, submetida embora ao compasso cíclico e harmônico das suas transformações graduais e jamais arbitrarias, se nos depara a liberdade, também ela

¹²⁶ De que a mesma existência humana tampouco se deixaria de beneficiar de um tal preceptor, a passagem a seguir – já citada em outro ponto deste trabalho - poderia servir como um bom indicativo: “*Desde há muitos anos se nos repete até a saciedade a eterna verdade de que a vida humana é composta de seriedade e jogo juntos, e que só chega a merecer o nome de o mais sábio e o mais feliz aquele que sabe mover-se em equilíbrio entre ambas as coisas; pois, ainda sem propor-se, cada um deseja o oposto de si mesmo para ter um todo.*” (1997: 79).

¹²⁷ Heinz Schlaffer (citado por Marcus Mazzari na introdução de uma das cenas do *Fausto II*) recenseia as “determinações essenciais da moderna sociedade burguesa”: “*suspensão do concreto-sensual, dissolução de contextos e fenômenos naturais, criação de um mundo artificial, conversão de objetos em meros atributos, incongruência entre forma aparente e significado, enfraquecimento da individualidade, primazia das abstrações*” (2007a: 88-9).

potencialmente infinita, das amplidões *subjetivas*, a qual se desencadeia e dilata a revelia e expensas das mesmas normas com que o ser humano procurara, desde tempos imemoriais, regulamentar a sua atuação em consonância com os ritmos da natureza e do cosmo, com seus alvitres e augúrios.

Confrontado com a liquidação destas estruturas ancestrais e a dissolução das normas e valores que presidiram a evolução gradual e ‘orgânica’ da humanidade, convencido, outrossim, da sua manutenção espúria e da premência de deitá-la abaixo, mas ainda mais do que isso imbuído da permanência irrevogável – qualquer que fosse a intensidade das rupturas com os modelos tradicionais de existência e das convulsões de sua estrutura – do sentido de integração do desenvolvimento humano numa ordem superior de acontecimentos naturais e espirituais e do valor inato de seu ser: tal é a conjuntura e o plano em que se deve buscar orientação para compreender-se a aspiração de Fausto por ‘invadir, como espírito, a aura dos espíritos’ e ‘preparar a Idade do grande reino dual’ (ibidem: 99, vv. 5.554-55) em que lhe será facultada e outorgada a posse de Helena.

Com efeito, nesta conjuntura Helena despontará com uma reunião e convergência de atributos díspares, a conformar-lhe o ser como eterno, sim, ‘a deuses comparável’, mas tão-somente naquilo em que se lhe possa testemunhar através de outros tantos atributos físico-sensíveis:

O eterno ser, a deuses comparável, / Tão nobre quanto frágil e adorável? / Já a viras, hoje a vi, tão suave e bela, / Tão almejada, quão formosa ela. (2011: 261, vv. 7.440-43).

Este resumo da perfeição humana sob a forma da ‘presença’ e do ‘porte’, de uma beleza física exterior que cativa e assujeita não apenas pelo seu aspecto externo, mas acima de tudo porque condensa em si as virtudes secretas, impalpáveis e difusas da vida e as acrisola e sublima na emanção profusa e gentil do amor, apresenta-se a Fausto como tábua de salvação para a dissociação inexorável e irreversível dos âmbitos do ser e da aparência, do mérito e da fortuna, das virtudes e valores em divórcio com a vida e os instintos.

Num mundo em que qualquer ação ou inclinação individual, caso queira distinguir-se pela intenção ou o mérito, tem de submeter-se a uma ordem de valores mais e mais dominada pela impessoalidade e o interesse comum, e já desassistida de qualquer constelação de atributos universalmente objetiváveis, a caracterização que Fausto faz de Helena pode ser tomada como uma personificação – um símbolo mesmo –, daquele desiderato tão problemático e contraditório, em cuja aventura se teve de lançar o indivíduo

contemporâneo ainda cioso de um possível alcance objetivo e universal de seu próprio valor, e para o qual Goethe cunhou a paradoxal expressão (tão cara a Thomas Mann) do *mérito inato*.

Em demanda do mérito inato. Já nos ocupamos anteriormente da conquista de Helena sob a ótica da *impossibilidade* que lhe atribuiu a sibila Manto, no que esta concerne à dualidade da constituição subjetiva do entendimento humano e à sua derradeira abjuração pela fórmula fáustica do *ser é dever*. Cumpre agora desenvolver esta questão sob outra perspectiva, aquela da orientação das escolhas e da conformação de destino que guiou Fausto por esta aventura e o preparou para a devassa e a entronização de seu mérito inato – tal como é possível entrevê-lo, quer na composição da personagem de Helena, quer em quaisquer aspectos biográficos de Goethe que ajudam a lançar luz a este ponto.

Tem de principiar esta aventura, e não pode senão fazê-lo, pela recusa de qualquer ação exterior que contrarie as próprias inclinações, tomando seu ensejo a um qualquer móbil externo que não repouse na pura espontaneidade do sujeito. Neste estágio, nossa investigação tem em mente ainda o jovem Goethe pré-romântico do período do *Sturm und Drang*, para o qual vale irrestritamente a ‘fórmula de felicidade’ de Rousseau:

Numa palavra, o tipo de felicidade de que preciso não é tanto a de fazer o que desejo, mas a de não fazer o que não desejo. A vida ativa nada possui de tentador para mim, e eu consentiria cem vezes nada fazer a fazer alguma coisa contra a vontade (Rousseau, 2006: 22).

Thomas Mann poderia estar glosando esta fórmula ao comentar o insólito da reivindicação de Goethe por algo assim como ‘méritos inatos’ – expressão que para Mann “*não tem justificação lógica*”, uma vez que “*os méritos não são inatos, são adquiridos, conquistados, e o inato não é um mérito, a não ser que despojemos a palavra de toda conotação moral*”. Em suma, uma “*afrota consciente à moral, contra todo desejo, luta, empenho, combate, que é sumamente louvável, mas não distinto e que no fundo parece inútil*”, uma vez que “*há que ser algo, diz Goethe, para fazer algo*”, ao que Thomas Mann vai acrescentar que “*o mérito (e a culpa) está no esse, não no operari*” (Mann 2002: 245).

Na trama do *Fausto*, este abandono implacável de qualquer pré-concepção e de preceitos e premissas coletivamente acatadas que pudessem insinuar-se como motivo de uma ação no lugar da inclinação espontânea, encontrará na cena ‘Galeria Obscura’ um tratamento adequado e literariamente pujante. Em viva altercação com Mefistófeles, Fausto lhe exige um

meio de satisfazer o desejo do Imperador de ver em cena os ‘vultos nítidos’ dos ‘máximos modelos’ de Páris e Helena. A evasiva relutância de Mefistófeles por ceder às instâncias de Fausto outra vez nos coloca em cheio no centro da questão da indeterminação, com seu significado multifacetado e quase onipresente no desenrolar da narrativa.

Mefisto principia por diferenciar, já de saída, os dois níveis de indeterminação que na obra encarnam sua manifestação daninha ou ditosa, advertindo Fausto de que, embora tendo isso em comum, não são da mesma espécie o valor simbólico-espectral do papel-moeda e o de Helena: “*Crês que de Helena a evocação se plasma / Sem mais, como o papel-moeda fantasma.*” (2011: 146, vv. 6.197-98). Ante a insistência pertinaz de Fausto, Mefisto consente em revelar-lhe um meio de realizar o seu intento: antes que pudesse trazer o ‘magno vulto’ de Helena à vida, elevando-se concomitante e inversamente ao reino sem tempo e espaço do sonho (numa passagem já citada à p. 203 deste texto), Fausto deverá mergulhar num ermo profundo, vagando em vão na absoluta solidão do ‘vácuo eterno, imenso’ onde tronam as augustas deidades das *Mães*.

De modo idêntico ao que o Homúnculo deve, no interesse do seu vir a ser, abandonar-se à dissolução no âmbito primordial da vida – aprestando-se a incessante formação e transformação em que possa esposar ‘mil e mais cem mil formas (...) segundo eternas normas’, Fausto deve, em demanda de seu ‘mérito inato’, precipitar-se no âmbito primordial e abissal do puro espírito¹²⁸, achar alento onde “*Transformação com formação se alterna, / Do eterno espírito atuação eterna*” (ibidem: 153, vv. 6.287-88), para dali poder então regressar.

As semelhanças param por aqui – não, porém, sem que as *diferenças* também se mostrem assaz reveladoras do caráter especularmente complementar do Homúnculo em relação ao Fausto: enquanto o vir a ser do primeiro se dá pelo abandono e dissolução no âmbito elementar, pré-individual da vida e beneficia-se de suas eternas normas, a orientação de Fausto pelo reino dos espíritos não pode cortejar qualquer norma, senão abandonar-se à direção da dimensão superior, nem tanto *supra* quanto *ultra*-individual de sua própria pessoa: “*A ti se até: qual servo fiel te segue*” (ibidem: v. 6.295).

A aptidão de Fausto para desse modo deixar-se guiar pelo deu *Daimon*, sem confundi-lo com as insinuações das inclinações subjetivas, fora já antes reclamada por ele em resposta às suspeitas de Mefistófeles, que põe em dúvida sua coragem, aguilhoa seu brio e capacidades – em uma palavra, o *tenta* nos seguintes termos:

¹²⁸ Ou da *morte*, já que ali Mefistófeles diz que verá ‘o que *de há muito* não existe’ (ibidem: 152, v. 6.278).

(...) Estás, pois, preparado? – / Não há trinco a correr, nenhum cadeado. / Em solidões fica vagueando em vão, / Noção terás do que é o ermo, a solidão? (ibidem: 148-49, vv. 6.224-27).

Em tom de desagravo, a resposta de Fausto vale por um compêndio das vivências em cujo percurso o desempenho das mais elementares ações subjetivas do julgar, escolher e decidir vacila, desavém-se consigo mesmo, atenta contra seu próprio fundamento e entra por fim em colapso:

Não tive eu de enfrentar o mundo a fio? / De digerir, professar o vazio? – / Quando ao falar, vislumbrava a razão, / Em dobro já soava a contradição. / Para me pôr de seu ódio a coberto, / Tive de refugiar-me num deserto, / E na solidão que de mim dava cabo, / De me entregar enfim ao próprio diabo. (ibidem: 149, vv. 6.231-38)

É este, portanto, o momento da obra em que, como nenhum outro, a máxima e voluntária *concessão* ao influxo do diabo se reverte e confunde com a sua soberana recusa, perfazendo um único e mesmo ato. É a familiaridade e a tutela do diabo que Fausto evoca e brande contra as dúvidas lançadas por este mesmo diabo sobre a sua pusilanimidade – dúvidas, aliás, a cujas intrigas e enredos Fausto dissera há pouco ter preferido os do próprio diabo. Talvez em nenhuma outra cena da tragédia se assista a um confronto mais vibrante entre Fausto e Mefistófeles, a um jogo de esgrima, de provocações e estocadas, de recíprocas invectivas e reconhecimentos, investidas e retiradas, nos quais os papéis amiúde se invertem, se alternam a cumplicidade e a mofa mais escarninha, a fim de que Fausto realize um feito sobre o qual Mefisto não deixa de reconhecer a sua paternidade, mas cuja consecução representa, ao mesmo tempo, a prova da emancipação e da maioridade (senão ainda da alforria) de Fausto em relação à sua tutela.

Esta tensão dialética alcançará o seu ponto mais agudo na passagem em que Mefisto admoesta Fausto – que acabara de gabar-se de sua têmpera forjada na solidão do deserto e por isso de molde a não se deixar impressionar com coisa alguma – pelo profundo abalo de que é colhido ao tão-somente ouvir falar das *Mães*:

Limitado és? Com dito novo fremes? / Ouvir o que ainda não ouviste, temes? / Nada te abale no alvo que palmilhas; / Afeito estás de há muito a maravilhas. (ibidem: 151, vv. 6.267-70)

É sintomático que o tom de reprimenda com que Fausto responsabilizara Mefistófeles por imiscuir-se em suas dúvidas e sua solidão, até por fim tomar-lhes o lugar e

nele se aboletar, se encontre agora na boca de Mefistófeles; com efeito, se estas dúvida e solidão entram na conta da fraqueza, da fragilidade e desamparo, da miséria, enfim, da existência humana, já a pretensão de não se deixar abalar por coisa nenhuma releva, a seu turno, de uma presunção, da soberba por que o homem se quer erguer à altura da própria divindade, tornar-se invulnerável e triunfar de seus limites, tomando destarte aos maiores prodígios como coisa, quando não trivial, de sua alçada. Esta pretensão é uma das formas mais persistentes e duradouras que se atribuiu à presença do diabo nos assuntos humanos, e não é para menos que agora Mefisto exprobre Fausto justo sobre este seu ponto de honra: “*Limitado és? (...) Nada te abale no alvo em que palmilhas*” (ibidem: 151, v. 6.267).

Recorde-se que a aposta mesma selada entre Fausto e Mefisto não tinha outro objeto senão a pretensão de Fausto de que nada debaixo do sol seria capaz de comover-lhe o ânimo e arrebatá-lo: “*Se vier um dia em que ao momento, / Disser: Oh, para! és tão formoso! / Então algema-me a contento, / Então pereço venturoso!*” (Fausto I, 2004a: 169, vv. 1.699-72). Há bons motivos pra se acreditar que a perdição a que Mefisto visa com a aposta não é tanto a de proporcionar a Fausto um tal momento, quanto a de, colocando ao seu alcance os maiores prodígios e as vivências mais insólitas, torna-lo de fato insensível a quanto se lhe apresenta, tal como Fausto lhe havia predito e desafiado.

A ambiguidade, que não terá passado despercebida, de que Mefisto prepare a perdição de Fausto às custas de este ganhar, e não de perder, a aposta, pareceria, deveras, muito digna do diabo, de sua malícia, astúcia e perfídia. Sabemos como a tragédia reserva um desfecho diametralmente oposto a este; mas este desfecho não causa espécie, se se atenta melhor na formulação de que Fausto revestiu sua aposta: se Mefisto sabia que, para Fausto, ganhar a aposta significaria perde-la (ou *perder-se*), este tampouco ignorava que perde-la seria na verdade ganha-la – como fica claro pelas expressões de gáudio de que faz acompanhar a descrição das condições de sua derrota: “*Então algema-me a contento, / Então pereço venturoso!*”.

Mas é somente com a resposta que Fausto dá à pergunta desafiadora de Mefisto (“*Limitado és?...*”) que se completa o quadro deste jogo de forças e sutilezas entre o homem e o diabo, cuja vitória parece caber apenas àquele disposto a tudo pôr a perder, e o ‘bem supremo’ àquele que ousa arriscar-se ao perigo mais ingente. Fausto trata de esclarecer a Mefistófeles de que a impassibilidade, a capacidade de não se deixar abalar e impressionar com coisa alguma, não lhe apetece como um fim em si mesmo (“*Doch im Erstarren such’ich nicht mein Heil!*”) – como uma maneira, porventura, de tornar-se imune à dor –, mas antes como um *meio* para potencializar, apurar e elevar a sensibilidade, sacrificando as impressões mais triviais

como as mais momentosas por aquelas que, ainda que menos peregrinas, tragam em si a marca inequívoca do acontecimento superior e inaudito:

Não viso a enrijecer! Sentir não temo, / É estremecer do homem o bem supremo; / Por alto que lhe cobre o preço o mundo, / Estremecendo, o Imensurável sente a fundo (2011: 152, vv. 6.271-74).

Se há pouco Fausto se deixara exasperar com a provocação de Mefisto sobre a sua aptidão para enfrentar o ermo e a solidão (as componentes, por assim dizer, *negativas* da ausência de limites) – atribuindo, a contragosto, à sua influência o ter-se capacitado a tanto –, aqui os termos se invertem: Fausto lhe concede de bom grado a prerrogativa desta influência, mas para capacitá-lo à conquista de algo que é estranho a ela, que escapa ao seu poder e alçada, embora confine com aquilo a que esta influência ambiciona (o enrijecimento): a componente *positiva* da ausência de limites, a *capacidade de estremecer*, sentindo a fundo o Imensurável, a qual Fausto eleva aqui à categoria do ‘bem supremo’.

Reconhecido e delimitado o seu objeto nesta capacidade de comover-se ainda com um tal Imensurável, depois que um itinerário de desditas e infortúnios lhe tenha tornado despiciendo tudo quanto ao mesmo não se ajuste, a demanda fáustica pelo mérito inato alcança nisto um de seus termos; consoante à ‘fórmula de felicidade’ de Rousseau, uma pura atividade espontânea do espírito desdobra-se aqui sem jamais ir de encontro a qualquer obstáculo que a obrigasse a fazer seja lá o que fosse contra a vontade, e, colhendo os dividendos do seu íntimo comércio com o diabo (“*Nada te abale no alvo que palmilhas*”, *ibidem*: 151, v. 6.269), não se deixa afetar sequer por si própria – do que lhe resultaria aquela determinação do sentido interno preconizada por Kant, com a respectiva representação de um fenômeno limitado às condições subjetivas do tempo e do espaço, mas nada que se pudesse confundir com o *Imensurável*. Bem ao contrário, podemos reconhecer neste Imensurável a própria essência da individualidade – o *inato* da fórmula goethiana –, decantado, quando de seu ‘refúgio’ no deserto e em sua solidão, dos demais elementos que, estranhos embora à sua essência, também a compõem.

Inato e adquirido. Nos próximos episódios protagonizados por Fausto, assistir-se-á ao processo de progressiva particularização ou delimitação deste Imensurável, com o bem sucedido retorno de Fausto do reino das Mães e, em seguida, sua condução, no papel de sacerdote, do ‘espetáculo’ da invocação de Páris e Helena perante o Imperador e sua corte. Assim como a demanda do mérito inato exigiu de Fausto o abandono dos pressupostos mais arraigados na constituição subjetiva humana, arrastando-o à solidão do deserto e ao convívio com o diabo, agora este inato, já devassado e experimentado no estremecimento diante do Imensurável, deverá passar pela prova inversa – a de sua objetivação e seu entretecimento com o ‘adquirido’ – constituindo desta feita aquilo que Goethe reputava (como se lê na última carta que escreveu em vida, destinada a Wilhelm von Humbolt) o apanágio do ‘melhor gênio’:

O melhor gênio é aquele que absorve tudo, o que sabe assimilar tudo, sem que isso afete minimamente o fundamento, a isso que chamam caráter, senão que antes o eleva e vigoriza naquilo que é possível... Os órgãos do ser humano através da prática, a experiência, a reflexão, o fracasso, o favorecimento e a resistência, e sempre de novo a reflexão unem, sem consciência disso, em livre associação, o adquirido com o inato, de maneira que produz uma síntese que admira o mundo (*apud* Mann 2002: 219).

A primeira etapa desta prova transcorre nesta mesma cena, ‘Sala Feudal de Cerimônias’, em que Fausto queda-se arrebatado perante a ‘fonte da beleza’ (Helena), tanto quanto assombrado com seu ‘espantoso feito’ – os quais restituíram a estabilidade e permanência ao ‘vácuo inexistente’ em que pra ele se tinha tornado o mundo –, rebelando-se em seguida contra o rapto de Helena por Páris, sobre o qual reivindica a prerrogativa de ter-se ele próprio aventurado no reino das Mães para atrair o vulto de Helena, e fazendo-a por fim prevalecer sobre a ‘espectral palhaçada’, à qual renuncia para ‘tomar pé na realidade’ (2011: 99, v. 5.553) e ‘invadir, como espírito, a aura de espíritos’ (ibidem: v. 5.554) a fim de ‘preparar a idade do grande reino dual’ (ibidem: v. 5.555).

Tendo desta feita encetado um primeiro esforço de particularização do Imensurável e objetivação do inato – ainda sob o efeito da primeira visão de Helena, que o fez vislumbrar a permanência e estabilidade em meio à indeterminação e imprevisibilidade da experiência do Imensurável – Fausto cai sem sentidos, como se fulminado pelo alcance de sua própria audácia. A trama narrativa deslocará então a tematização do mérito inato para o âmbito de sua expressão consumada, *dada*, à qual não foi preciso sair em sua demanda e que o patenteia sob a forma irrecusável da beleza sensível e da nobreza espiritual, fundidas embora numa mesma e indissociável ‘substância’: em Helena.

Através da composição da personagem de Helena e dos seus sucessos ao longo da cena ‘Diante do Palácio de Menelau em Esparta’, Goethe cria uma representação rigorosamente complementar daquela espontaneidade que Fausto somente pôde ver despontar ao cabo de um percurso em que a vontade proposital conheceu a paralisia, a consumpção e o colapso, graças à dúvida e à falência dos atributos fundamentais da subjetividade: a espontaneidade (esta a representação complementar) que desencadeia à sua volta os seus efeitos também sem o concurso da vontade proposital, apenas pelo império inexorável que os seus encantos exercem sobre quem quer que entre em seu raio de ação.

Conquanto a posse de Helena tenha acenado para Fausto com a expectativa do mundo ‘estável, desejável, permanente’ que para ele já estava perdido, a Helena que Goethe faz desfilar nesta cena é bem diversa disso: aí ela se nos apresenta portadora da mais acidentada, a mais incerta e imprevisível sorte – ‘ambiguamente imposta pelos Imortais’ (ibidem: 347, v 8.535), sob a forma do destino e da glória, como ‘sequazes dúbios da formosura’ (ibidem: vv. 8.536-7) –, e cuja flutuação será o *leitmotiv* de toda esta cena.

Em Helena, o equilíbrio preconizado pela divisa goethiana de que ‘mérito e fortuna se entrecem’ se apresenta em sua versão mais extrema (pra não dizer *selvagem*), onde a fortuna se abandona com incondicional confiança, sem encontrar qualquer resistência por parte da vontade proposital, à imanência resplandecente do mérito, e a despeito disso, sem jamais deparar a desgraça ou a ruína, como se por ela velassem os próprios deuses: “*Males e bens advém / De imprevisto para o homem*” (ibidem: 350, vv. 8.594-95), professa o coro, mas Helena já o advertira antes:

(...) tudo / Às mãos dos Deuses deixo, os quais até o fim levam / O que no espírito lhes apraz determinar, / Achem-no os homens bom, ou tenham-no por mal; / Nós, mortais, temos que acatar sua vontade (ibidem: 349, vv. 8.582-86).

Mas a consciência de ser uma favorita dos deuses não permite que Helena esgote em submissão aos desígnios divinos os títulos que a sua fortuna tem em crédito por seu mérito inato, tão logo esta fortuna a depare algo indigno de sua condição: “*Temor vulgar não cabe à filha real de Zeus, / E a fugaz-leve mão do medo não a toca;*” (ibidem: 352, vv. 8.647-48).

Se Fausto vira nesta sorte a mais inconstante um penhor de estabilidade e permanência, então é preciso não se esquecer de que o seu ‘bem supremo’ – o estremecimento diante do Imensurável com que a sorte o brinda também incidentalmente – é seguido bem de perto, como que espreitado por aquilo com que ele, para fazer jus a um tal estremecimento, também precisou longamente conviver e flertar, a saber, o *enrijecimento*. É por oposição a

este enrijecimento, que assedia um Fausto já incursionado pelo mundo dos mortos, que a sorte inconstante de Helena se afigura um fator de estabilidade e permanência para o *seu* mérito inato – em cuja demanda ele teve de oferecer em holocausto a sua vontade proposital, e quanto mais a constituição subjetiva humana lhe incitava fazer para tentar submeter a fortuna aos seus desígnios particulares (para promover o acordo entre o *possível* e o *efetivo*) – na medida em que a sujeição confiante (submissa ou altiva, conforme as circunstâncias) aos desígnios dos deuses possa contrapor algo de estável à permanente ameaça de enrijecimento.

Ainda na linha da complementariedade entre Fausto e Helena, no tocante à questão do mérito inato, esta flutuação da sorte e da fortuna ao sabor dos efeitos cambiáveis – embora uniformes em sua soberana ascendência – do mérito, também encontrará na autodissolução, na completa indistinção e sobreposição dos diversos níveis da realidade, a sombra ou espectro da espontânea fluidez da fortuna submetida ao mérito – assim como Fausto tem no enrijecimento a sombra da autossuficiência altaneira que ele precisou arrostar para aí ver aflorar o seu mérito inato.

As dúvidas e contradições próprias à condição humana, que Fausto renega e para as quais busca o refúgio – não sem antes ter para isso de frequentar as lições do diabo – em seu mérito inato, vamos reencontrá-las outra vez, como apanágio de um destino sobre-humano, em Helena, agora como produto da sugestão de que a espontaneidade, já decantada de qualquer inclinação devida à constituição subjetiva de que comunga a espécie, possa mesmo assim não passar de uma projeção ou erupção (uma espécie de *epifenômeno*) da ‘mera’ individualidade, ainda que de conserto com o que esta porventura possua de mais essencial.

Assim como Mefisto fora o beneficiário das dúvidas e fragilidades de Fausto, não é outro senão o mesmo, investido do papel de governanta (Fórquias) do palácio de Menelau, quem estará aí infiltrado para usurpar e amplificar as de Helena – com a sutil diferença, que o texto mais insinua do que afirma: ali fora Fausto quem *se entregara*, premido entanto pelo desespero e a solidão, mas em todo caso de moto-próprio, ao diabo, ao passo que aqui este se insinuou nas graças de Helena, como conselheira (*‘anciã velhíssima’*) num momento de desnorteamento e impasse.

Valendo-se precisamente da sucessão vertiginosa e dos contornos fabulosos, nem sempre irrepreensíveis, dos acontecimentos que ajudaram a plasmar o mito de Helena, Mefisto-Fórquias passa-os em revista, a guisa de inquérito, a fim de aturdir a rainha e enredá-la num jogo de contrastes entre a realidade e a fantasia e numa implícita querela sobre a sua respectiva primazia, a cuja preocupação justamente a excelência indisputada dos seus méritos

inatos e a espontaneidade de seu exercício autorizaram Helena a sempre manter-se indiferente:

Helena: Fui tudo isso? É o que sou? Ainda o serei? Fantasma / De sonho e de pavor dos que destroem cidades? / Fremem as jovens; tu, porém, anciã velhíssima, / Serena me ouves; dize-me algo de sensato. (ibidem: 365, vv. 8.839-42).

Fórquias: Quem recorda anos de ventura longa e múltipla, / Dos Deuses tem, no fim, por sonho o dom mais alto. (ibidem: vv. 8.843-44).

Outra vez o papel ambíguo do diabo, como elemento de perdição ou redenção, como o tentador ou o coadjutor, Mefisto o desempenha nesta intervenção (e sobretudo nas subsequentes, que omito por demais extensas em conjunto), como o fizera na passagem já analisada a respeito da ausência de limites que ele incita Fausto a pleitear – para auferir dela seja o estremecimento, seja o enrijecimento, é algo que presume-se já não reputar assunto seu.

Com esta tênue fronteira entre o ‘sonho’ e o ‘dom mais alto’, Goethe traveste em intriga ficcional o ponto mais elevado, fronteiro entre a ventura mais sublime e o perigo mais ingente, a que pode chegar o indivíduo que, tendo já triunfado das limitações da constituição subjetiva que opõe obstáculos à pura intuição da espontaneidade (o ‘dom mais alto’), sujeitando-a às condições particulares do tempo e do espaço, vê-se acochado pela dúvida, ainda mais pungente, de que este dom mais alto não passe, como o é Helena para o mundo meramente factual, de uma ficção, sem qualquer fundamento objetivo ou real dimensão ontológica – em uma palavra, de um *sonho*.

Esta dúvida toma aqui o lugar àquele sentido interno que a espontaneidade do espírito determina, ao deixar-se inexorável – embora inconscientemente – afetar por sua própria atividade, dando com isso à luz a autoconsciência subjetiva; com efeito, tal dúvida também opõe embargo e aborta a atividade espontânea, mas uma tal que já houvera logrado afastar e transpor os entraves da subjetividade, desimpedindo a sua livre atuação e nela colhendo o reflexo e testemunho do mérito inato. Mas no lugar de simplesmente refratar esta atividade espontânea segundo as condições formais (de tempo e espaço) da sensibilidade, como faz o sentido interno, esta dúvida a repudia e rechaça, por talvez oriunda de uma vontade proposital disfarçada¹²⁹ que usurpasse e empanasse a espontaneidade, já por esta altura entronizada.

¹²⁹ Neste ponto o leitor saberá sem dificuldade reconhecer a recapitulação – já principiada no entanto em ponto mais recuado deste capítulo – de toda a discussão feita no capítulo anterior a respeito das ‘inclinações disfarçadas’ de Goethe e suas consequências.

Já não se trata aqui, portanto, de uma intuição de si mesmo em que se conciliam, conforme a dupla condição do exercício do humano entendimento, a espontaneidade do sujeito pensante com a sensibilidade do sujeito pensado (como objeto para si próprio); mas de uma intuição de si mesmo que, também ela determinando a livre atividade espontânea em relação à consciência subjetiva, o faz todavia com base na dúvida quanto à procedência, mútua e necessariamente excludente, desta intuição: se proveniente de uma atividade espontânea, se de uma vontade proposital disfarçada. Também por este motivo, esta última intuição não dá azo àquela distinção ‘absolutamente necessária ao entendimento humano’ entre a possibilidade e a efetividade das coisas, a qual (distinção) instaura a possibilidade da liberdade enquanto espaço do acordo possível, de sua consideração e reflexão e da decisão entre as demandas do *ser* e do *dever*, da espontaneidade e da vontade.

Nesta intuição advertida a guisa de dúvida, a vontade e a espontaneidade, ao invés de se contraporem, se confundem, enquanto duas possíveis origens – uma autêntica e outra indébita – de uma mesma intuição, as quais a dúvida põe conjuntamente a perder e faz mutuamente anular-se, tão logo a intuição as faça chegar à consciência. Com efeito, uma vontade proposital que se disfarça em atividade espontânea e sob uma tal suspeita é advertida, confronta a vontade com a sua sumária negação e anulação. Ao mesmo tempo em que instaura, ao obstacularizar a livre atividade espontânea, o princípio da autoconsciência subjetiva, retira-lhe incontinenti o fundamento de seu exercício – o *possível* que a conciliação entre espontaneidade e sensibilidade faz conflitar com o *efetivo* e com ele barganhar a sua realização.

Ao apresentarem-se à intuição confundidas a espontaneidade e a vontade, a dúvida não pode senão precatar-se da total impossibilidade de decidir-se por uma ou outra, posto que o próprio fundamento de toda e qualquer possibilidade – a atuação conjunta entre espontaneidade e sensibilidade, entre ser e dever – não chega sequer a consumir-se. É a própria natureza do ser, ou o ser da natureza, consignados à espontaneidade, o que se encontra aqui em litígio, o que se teme que a vontade tenha usurpado, não deixando a esta vontade outra coisa senão a dúvida sobre seu próprio ser, a vertigem de sua *heteronomia*, a paralisia e a consumpção daí advindas.

É esta vertigem quanto à realidade ou a virtualidade (pra não dizer a impostura) de seu ser mais essencial, que já de si não pode deixar de se ressentir de um certo caráter espectral com respeito à consciência ordinária, com que Mefisto-Fórquias assedia Helena até

por fim levá-la a perder os sentidos, aquilo que Goethe faz soar nas entrelinhas desta imagem: Helena, já transformada antes em sombra pelo mito, como se do contrário nem mesmo a realidade *do mito* suportasse a união dos dois mais excelsos exemplares da humanidade em ambos os sexos¹³⁰, torna-se *sombra para si mesma*:

Eu, como sombra, vinculei-me a ele [Aquiles], outra sombra. / Um sonho foi, dizem-nos as próprias palavras; / Desmaio, e sombra torno-me eu, para mim mesma. (ibidem: 369, vv. 8.879-81).

Defrontada com a impossibilidade de distinguir entre a atividade espontânea e a vontade proposital (disfarçada), como fundamento último de seu ser, rouba-se-lhe igualmente a capacidade de tomar qualquer decisão; como ela poderia fazê-lo, se a própria vontade se lhe depara como um possível impulso autônomo, indiferente e estranho à sua própria decisão e comando? A capacidade judicativa (ou cognitiva) de discernir entre duas formas distintas de atividade – a espontânea e a proposital – e a capacidade volitiva (ou prática) de decidir-se por algum objeto em detrimento de outro vão a pique e soçobram numa mesma e inafiançável impossibilidade, referendando dessa forma o caráter absolutamente necessário ao entendimento humano que Kant atribuía à distinção entre o possível e o efetivo.

Não será outra coisa aquele *Impossível* com que a profetiza Manto saudou a pretensão de Fausto, dispensando-lhe uma acolhida bem diversa da *doença* a pretexto da qual Quíron o conduzira até o seu refúgio. Helena, recobrada a consciência e dominado o terror do ‘vácuo da vertigem’ (2011: 371, vv. 8.913), lança mão da mesma expressão, transferindo a prerrogativa de realizar o impossível a Mefisto-Fórquias (a quem o coro acabara de honrar com o mesmo epíteto que Quíron atribuía a Manto, chamando-a (a Fórquias) “*a mais sábia das Sibilas, / Parca veneranda*”, ibidem: 376, v. 8.957): “*A índole sábia e previdente, no impossível / Ainda o possível vê (...)*” (ibidem: vv. 8.964-65).

Desse impossível, a ação dramática seguirá em linha reta até o ponto culminante da ‘conquista’ de Helena por Fausto, selada e assinalada pelo pronunciamento do imperativo fáustico, do qual já nos ocupamos anteriormente: “*ser é dever, e fosse um só instante*”. Em sua incongruência manifesta, senão mesmo sua contradição em termos, as premissas que tornam este imperativo compreensível devem ser buscadas nas circunstâncias que procuramos

¹³⁰ Num passo de suas conversações com Eckermann, Goethe se referirá a Aquiles nestes termos: “*As mulheres que descreve*”, disse Goethe, “*estão bem definidas. Essa é a única possibilidade que nos resta, a nós, os modernos, para nela resumirmos toda a nossa idealidade. Com os homens nada mais pode fazer-se. Em Aquiles e Ulisses, um o mais forte e outro o mais prudente de todos, já Homero disse tudo o que se podia dizer*”. (Eckermann, s./d.: 168).

até aqui elucidar, em que a demanda do mérito inato e a vivência da espontaneidade, por ela franqueada, vão redundar naquela dúvida quanto à procedência verdadeiramente espontânea ou proposital do impulso em que se pretendia ter vivenciado a camada mais profunda e incontaminada da individualidade, e na impotência total em que se debaterá a vontade, privada da distinção entre o possível e o efetivo que lhe assegura o desempenho de suas mais elementares atribuições.

Aceitação da impotência (ii) e realização do impossível. Para que uma ação esteja apta a reabilitar e reestabelecer, de um só golpe, a espontaneidade e a vontade, tal como prevê o imperativo fáustico, terá sido preciso que o ser não se apresente como algo dado – o efetivo da intuição em oposição ao possível do pensamento –, mas que, tendo primeiro sido arrebatado à vontade subjetiva e vivenciado como uma intuição (o *efetivo dado*) da própria espontaneidade (o *possível pensado*), veja-se outra vez confundir-se, agora ainda mais fragorosamente, sob a forma de uma dúvida que já não concerne à melhor maneira de acomodar reciprocamente o possível e o efetivo já de antemão diferenciados pelo mecanismo subjetivo do entendimento humano, mas ao próprio estatuto de uma intuição em que o efetivo e o possível já se achavam amalgamados e mutuamente neutralizados em sua oposição.

É só então que a recusa terminante e peremptória da dúvida não traduzir-se-á por uma afirmação do possível em detrimento do efetivo, da ação em detrimento do ser – como se pretende, nas interpretações ‘anti-perfectibilistas’, seja o caso de Fausto – mas, bem ao contrário, como um reconhecimento e aceitação do impossível como único recurso para a reabilitação e afirmação de uma vontade minada pela mais excruciante dúvida, e um ser que arrisca junto com ela perecer.

Aqui é preciso não se esquecer de que a dúvida desponta como um obstáculo e um embargo à livre atuação da espontaneidade, terminando na mais completa impotência da vontade em outra vez sancionar e desimpedir esta atuação; uma vez experimentada esta impotência, a consumpção e a negação de si própria, a vontade poderá encontrar na *aceitação* desta impossibilidade de objetivamente distinguir-se da espontaneidade do espírito uma atividade *afirmativa*, que reclame todo o seu empenho para arrancá-la da paralisia e estagnação em que se encontra, ao mesmo tempo em que retira os obstáculos que nesta mesma medida impõe à livre atuação espontânea.

Desse modo, a decisão mesma de repudiar a dúvida e renunciar a solucioná-la traduz-se em uma ação *positiva* da vontade, de reversão do estado de paralisia e estagnação

que a oprimia, mas de uma ação tal cuja mesmíssima *atividade* se reverte e desdobra em *receptividade* à espontaneidade represada pela dúvida, e com a sua desobstrução, à vivência do próprio *ser*, em proveito da qual fora preciso até este momento sacrificar e eludir a vontade. Não é, portanto, apenas o ser que se apresenta aqui, não como um dado, senão como um resultado da ação da vontade; é também esta ação que, em contrapartida, não toma o seu ensejo de uma possibilidade, senão daquele mesmo *Impossível*, de seu reconhecimento iniludível e de sua aceitação resoluta, a qual se converte, sem sacrifício da atividade – antes graças a ela – em reabilitação da espontaneidade e em receptividade ao próprio ser.

É esta a modalidade de ação que vamos encontrar no *Fausto II* como consumação, penhor e fiança do mérito inato, cuja demanda encontra sua expressão alegórica em todo o longo trecho dedicado à cobiça e conquista de Helena por Fausto; justamente esta sua singular combinação de espontaneidade e vontade, de atividade e receptividade, de ser e dever tem servido de pedra de tropeço a alguns intérpretes, que preferem enxergar nesta afirmação do impossível, em que tal modalidade de ação se apoia, antes a apoteose e a hipostasia do *possível*, da obstinação e pertinácia que requer a sua realização, do que a recusa e a superação do aliciador sentimento de liberdade individual implicado na constituição subjetiva do entendimento humano e na dupla condição de seu exercício, conforme nossa investigação tentou mostrar.

Será preciso confrontar esta interpretação com as passagens mais problemáticas e dúbias da obra – particularmente aquelas em que o anseio eternamente insatisfeito de Fausto ganha foros de empreendimento colonizador e faz menoscabo da natureza como das formas de existência humana que não se ajustam aos seus propósitos –, a fim de evidenciar como também estas passagens são concordes com o sentido geral que pretendemos desentranhar desta tão controvertida atividade fáustica.

Mas antes que nos lancemos a tanto, chamaremos a atenção para um pequeno verso que anuncia o restabelecimento de Fausto após a tragédia de Margarida e, por seu teor e sua posição no conjunto da obra, figura como um marco regulatório para as inesgotáveis formas de que a aspiração e a atividade se irão revestir ao longo da narrativa, oferecendo destarte uma chave antecipatória para a solução da celeuma a respeito da ambição e a inveterada transgressão de limites de Fausto. Neste momento da ‘Região Amena’ em que a aspiração está encarregada antes de infundir o ânimo apenas suficiente para reativar e restabelecer as funções vitais, do que para acudir o cometimento de grandes empresas, rezam as palavras do Coro, secundando as forças vitais combalidas do enfermo:

Que a hesitar outrem se dobre, / Teu ser à obra se encoraje! / Tudo pode uma alma nobre, / Que o alvo entende e ao repto reage. (ibidem: 40, vv. 4.662-4.665)

Por enquanto, este *tudo pode* consignado à alma nobre refere-se tão somente à capacidade de voltar à vida e pôr-se outra vez de pé; mas não nos deixemos enganar por essa aparência: é o mesmo ‘afã de seu completo vigor’ que Fausto votará às suas obras futuras o que se lhe reclama aqui para o seu pronto restabelecimento, mas é justamente esta aparente desimportância relativa, em termos de força e alcance, o que melhor permite a caracterização dos atributos fundamentais da atividade que se requer de uma alma nobre para que se credencie à sua mais plena realização. No umbral entre a morte e uma nova vida, numa espécie de ‘marco zero’ da atividade e num ponto de viragem da inação para a ação, o que melhor se lhe afigura não é, prescreve o Coro, uma atividade capaz de fazer valer suas metas e objetivos em detrimento dos obstáculos e limites que se lhe opõem, mas sim uma tal em que estes objetivos e metas (o *alvo*) são orientados de maneira a não solapar e embotar a sensibilidade aos indícios e clamores do instante (o *repto*) – vale dizer, em que a vontade mais favoreça do que sonegue a espontaneidade, a atividade à receptividade, o dever ao ser.

Não perseguir (ativamente) o alvo. Podemos reconhecer nesta prescrição do Coro ao Fausto moribundo uma variante mais moderada e sóbria, apropriada a um convalescente, daquela *capacidade de estremecimento* que Fausto, já por sua própria conta e risco, advogará mais tarde como o ‘bem supremo’ – como se o *tudo pode* professado pelo Coro antecipasse a resposta que Fausto dá ao desafio de Mefistófeles: *Limitado és?*... Por trás de uma exigência tão comezinha quanto ‘entender o alvo’ se oculta, todavia, quando a ela se conjuga a de ‘reagir ao repto’, a condição incomparavelmente mais árdua de renunciar a *persegui-lo*, que é o que todo indivíduo fatalmente se abalança a fazer quando o possível lhe é franqueado por oposição ao efetivo, ou o dever ordenado a expensas do ser.

O cotejo cuidadoso destes versos com outros de índole semelhante, mas surgidos em momentos da obra cuja trama já alcançara um nível diverso e mais agudo de tensão e intensidade dramática, deveria ser bastante para prevenir a interpretação de certas afirmações mais contundentes de Fausto como se saídas da boca de um paladino da ‘emancipação definitiva da humanidade’ (Jaeger 2010: 34) e de ‘uma vida desprovida de todo e qualquer pensamento de transcendência’ (ibidem 2007: 317).

Na primeira delas, estamos ainda no ponto da estória em que Fausto, recém-chegado de sua aventura idílico-fantasmagórica com Helena e Eufóron, parece ainda procurar um objetivo que dote a sua existência terrestre de um atrativo capaz de emular (ou quando menos não aviltar demasiado) com a grandeza dos acontecimentos que viera de protagonizar. Não deve passar de todo despercebido, porém, que logo no primeiro episódio que inaugura o seu regresso ao mundo dos vivos, Fausto passa pela experiência de ter o ‘melhor de seu fundo ser’ conduzido – como se por um extrato das suas mais sublimes experiências amorosas, em que se encontram fundidas Helena e Margarida – ao alto éter-adentro.

Eis surge Mefisto, e dá início ao diálogo que abriga a passagem a que nos referimos; nesta primeira variante que elegemos para os versos do Coro ao Fausto convalescente, a renúncia a perseguir o alvo restringe-se ainda à delimitação estrita e intransigente do ‘âmbito terreno’ como o objeto talhado para subtrair à dita perseguição qualquer laivo de ambição que pudesse exceder às possibilidades de sua plena realização, limitando destarte os seus horizontes e forçando-os a regredir até não restar deles mais do que se possa abranger com o esforço, o arrojo e a ação:

Em nada! Este âmbito terreno / Tem para a ação espaço assaz. / Realizo nele o intuito em pleno, / De esforço e arrojo sou capaz. (2011: 473, vv. 10.181-84).

Mas não são apenas as ambições do indivíduo consagradas à realização de um ‘grande intento’ que devem ser submetidas a esta rigorosa delimitação e acomodação corretiva ao âmbito de seu justo – e por consequência também *melhor e mais efetivo* – desempenho; também o *conteúdo* que preenche este intento, outra coisa não pretende do que impor limites e refrear a atuação desenfreada e ociosa daquele elemento, a cuja dinâmica, embora instável e indômita, governa ainda alguma regularidade, repetição e ritmo: o mar. Enquanto primeiro lampejo do propósito do qual mais tarde se irá desdobrar o grande projeto colonizador de Fausto, este intento de domesticação do mar não deixou de ser prontamente identificado ao ideário iluminista de domínio e emancipação da natureza pelo ser humano:

Percorreu meu olhar o vasto oceano; / Cresce, e em si mesmo se encapela, alto; / Logo após se desmancha e ao vasto plano / Da orla, se lança em tumultuoso assalto. / Amou-me. O gênio livre, independente, / Preza o direito e o seu lugar à luz, / Mas a arrogância, a exaltação fremente, / Só mal-estar no espírito produz. (ibidem: 475, vv.10.198-205).

Mas é interessante notar como o primeiro dos atributos do mar pelos quais Fausto diz exasperar-se não se conta entre aqueles que desafiam a força e o engenho humanos, para

com eles medir-se e sobre eles porventura afirmar sua superioridade; bem ao contrário, é esta mesma pretensa superioridade, a premeditada ou incontente inobservância de limites, tão própria do ser humano, o que Fausto deplora na dinâmica marítima: antes um movimento de *antropomorfização* do mar do que de *naturalização* do homem, como seria de esperar daquele processo emancipatório, em que o homem, declinando da posição a um só tempo submissa e sobranceira em relação à natureza que lhe prescreve uma certa ordenação hierárquica do cosmo, assume plenamente sua condição natural e toma a natureza, de igual para igual, como um adversário a ser batido (ou por ele perecer) em sua luta pela sobrevivência.

Em vista do que ficou dito, não parece temerário afirmar que, ao impor limites ao mar, Fausto ambicione menos assegurar para o ser humano um espaço onde este pudesse exercitar sua liberdade e autonomia sem vê-las tolhidas e coagidas por tantos limites, do que reafirmar, numa escala planetária, a necessidade imperiosa de jamais perder de vista e deixar de ater-se à justa jurisdição e império dos estreitos limites que pesam sobre a vida humana.

Na próxima passagem em que vamos encontrar mais uma peça a compor este grande quadro que colocamos sob a rubrica da ‘não perseguição ao alvo’, o cenário já é bem outro; aí já não se trata, para um Fausto galardoado com um império oriundo de seu bem-sucedido projeto colonizador, de impor limites à sua própria aspiração e ao âmbito mais apropriado ao seu lícito desempenho, mas sim de *defendê-la* contra as investidas de uma consciência atormentada e sobrecarregada pelos espectros que lhe aparecem como expurgos de uma façanha de proporções monumentais, e pela possibilidade iminente de ter-se ela extraviado dos justos limites que Fausto lhe prescrevera alhures.

No episódio que fornece os subsídios mais contundentes às leituras anti-perfectibilistas, Goethe se esmerou em encontrar uma personificação a mais veneranda, pia e irrepreensível para os limites que atravancam a expansão desimpedida do império fáustico, no casal de velinhos Filemon e Báucis. Através desta escolha deliberada e calculada, Goethe logrou tornar indesculpável a decisão de Fausto de ‘pôr de lado’ o casal de anciãos, mas nem por isso descurou, ao mesmo tempo, de fazer preceder esta decisão de hesitações, considerações, consternações e contemporizações as mais diversas, as quais, se não chegam para absolvê-lo, tem um papel bem definido a cumprir no desenlace da tragédia.

Seja qual for o veredito que se queira dar à ‘eliminação’ dos velinhos, não há como negar que Goethe construiu a cena de tal modo que Fausto não pode ser diretamente imputado pela sua morte, mas que tampouco paire a menor dúvida quanto à sua responsabilidade indireta, ou como se poderia também dizer, pelo *erro* que resultou numa tal fatalidade, e que a construção narrativa faz parecer inevitável a um homem elevado à posição

em que se encontra Fausto. “*Mal ordenado, feito o mal!*” (ibidem: 575, v. 11.382), dirá Fausto de si para si num *mea-culpa*, depois de ter exprobrado severamente Mefistófeles pelo ‘gesto irrefletido e atroz’:

Não me entendeste? Falei alto! / Quis troca, não quis morte e assalto. / O golpe irrefletido e atroz / Amaldiçoo, e todos vós!” (ibidem: 574, vv. 11.370-73).

Travestida, porém, de uma maldição a uma atitude *alheia*, o seu endereçamento generalizado e extensivo a um *todos vós* indefinido, numa postura típica de perda do controle e limites, denota explicitamente um amaldiçoamento do *próprio ser* – tal como de fato ela reaparecerá na cena seguinte, na qualidade de principal predicado de uma adesão à feitiçaria e magia – e como o admite um Fausto já mais apaziguado logo a seguir, em seu *mea-culpa*. Tendo destarte recaído no amaldiçoamento, e consentido logo após em sua culpa, Fausto verá surgir imediatamente da sua, nem tanto resignada quanto contrafeita admissão de culpa, as figuras dos ‘quatro sombrios vultos de mulher’ – a Penúria, a Insolvência, a Privação e a Apreensão –, das quais apenas a última conseguirá insinuar-se nas frinchas abertas em sua ‘fortificação interior’ pela recente inculpação.

Do discurso, apenas confusamente advertido da Apreensão, Fausto colherá um sentido em que reverbera a perfeita contradita daquela divisa colocada por Goethe na boca de Mefistófeles (“*Que mérito e fortuna [ou sorte, como consta do original] se entretecem, / Em tontos desse é ideia que não medra.*”):

Confusamente soou, qual – **sorte**, / Lúgubre rima ecoou-lhe – **morte**. (ibidem: 581, vv. 11.400-401, grifo meu).

Sob o impacto desse discurso, Fausto inclina-se pela primeira vez a abjurar a prática e o auxílio da magia, desejando ser outra vez ‘homem só, perante a Criação’ (ibidem: 582, v. 11.406), tal como se reconhecia ‘antes que as trevas explorasse’ (ibidem: v. 11.408) e, ‘blasfemo, o mundo e o próprio ser amaldiçoasse’. (ibidem: v. 11.409). Derivando e deslindando de sua infortunada condição de pactário e adepto da feitiçaria o quadro sombrio e infausto de uma vida enredada em ‘malha aziaga’, Fausto parece dar o ensejo definitivo à aparição não mais velada da Apreensão, a qual lhe provoca uma reação que a rubrica cênica descreve com o mesmo atributo em que Fausto outrora divisara o ‘bem supremo’: o *estremecimento*.

A coincidência talvez não seja tão fortuita quanto parece; basta lembrarmos-nos de como fizemos mais atrás suceder, à vivência mais ditosa da pura espontaneidade (o ‘bem supremo’), a mais excruciante dúvida quanto à procedência realmente espontânea ou proposital desta vivência, e a impotência e consumpção da vontade ante à impossibilidade de saná-la (a ‘malha aziaga’). A recapitulação objetiva e sem subterfúgios que Fausto faz de sua condição, como que despertada, do sono em que a embalara a sua marcha triunfante e irrefreável de superações e conquistas, pela recaída no amaldiçoamento e no arrependimento, prepara o terreno para a auto-apresentação da Apreensão a guisa do inelutável, irredutível, insofismável ou, para voltar aos termos com que nos debatemos até aqui – a pura *efetividade*, o *impossível*.

FAUSTO: Há alguém lá? **APREENSÃO:** A resposta é: sim, há! **F.:** E tu, quem és então? **A.:** Sou quem está. **F.:** Pois sai! **A.:** Estou lá onde devo estar. (ibidem: 583, vv. 11.420-422).

Depois da implacável devassa a que Fausto submete a sua situação existencial, nada faria crer que esta revelação manifesta daquilo que jamais deixa de estar presente, mas sob a forma da latência, da potência surda e premente, revertesse a disposição que Fausto acabara de preludiar. Mas é justamente neste ponto que Goethe põe em cena aquele confronto direto e acerto de contas com o arrependimento, a que nos referimos muitas linhas atrás, e aquela aceitação do impossível que, acatada no cenário de uma vontade inteiramente paralisada e consumida pela impotência e a dúvida, reverte (conquanto se funde num *deixar agir*) num atividade *positiva e afirmativa* da vontade.

No contexto da alteração entre Fausto e a Apreensão, este é o momento em que o primeiro, já propenso a deixar-se arrastar pela exasperação e proferir outra vez uma maldição, refreia sua irritação e se detém, como se lhe acudisse a lembrança de que a maldição, sob o pretexto de imprecisar e ultrajar algo de alheio, vai recair sempre sobre aquele que amaldiçoa, repelida e ricocheteada no inamovível e irredutível, no que ‘é quem está’ e ‘está lá onde deve estar’ – que acabara de se dar a conhecer a Fausto sem reбуços e velames.

Acode-lhe, outrossim, a lembrança do desejo recém-aflorado de ‘rejeitar a feitiçaria’, ‘desaprender os termos da magia’, ‘só homem ver-se, homem só, perante a Criação’ – desejo todavia prontamente tolhido pela contrição e o remorso de ter ‘as trevas explorado’ e ‘blasfemo, o mundo e o próprio ser amaldiçoado’. (ibidem: *op. cit.*, p. 582). Siderado por semelhante gama de sentimentos, Fausto ainda encontra, no ponto mais agudo e fundo a que pode chegar a impotência e o desespero, o ensejo, alento e a compenetração para

não se deixar aliciar por eles, não abandonar-se outra vez ao seu enredo e não deixar-se render ao seu canto de sereia:

Fausto (*primeiro irritado, depois calmo, para si mesmo*): Calma, exorcismo algum vás pronunciar. (ibidem: 583, v. 11.423).

Se Fausto já reconhecera, quando da apresentação de seu ‘grande intento’ a Mefistófeles, o *possível* como uma aspiração à qual é mister submeter aos limites estritos e definidos que lhe impõe o âmbito legítimo de sua mais plena realização – aquele do esforço, arrojo e ação que se contentam com o círculo terrestre –, agora é a vez do *efetivo*, que se lhe apresenta (perfazendo as duas condições preconizadas por Kant para o exercício do entendimento humano) como uma aspiração ainda mais poderosa e irresistível, posto que opere em segredo, a revelia de qualquer intento deliberado, mas timbrando em jamais consentir com o contentamento e a satisfação sem neles imiscuir-se e desviar deles a atenção para um alvo ainda não conquistado:

Não pudesse o ouvido ouvir-me, / Na alma inda eu toaria firme; / Sob o aspecto mais diverso, / Violência imensa exerço. / No mar, terra, em qualquer plaga, / Companheira negra, aziaga, / Sem procura e sempre achada, / Entre afagos amaldiçoada. – / Nunca a Apreensão tens conhecido? (ibidem: 584, vv.11.424-432).

A resposta que dá Fausto a esta indagação da Apreensão é a exteriorização perfeita, a verbalização conseqüente e ponderada daquela força de contenção e auto-domínio empregados há pouco em não amaldiçoar e reagir à apresentação lacônica e reticente da Apreensão, e que parece ter tido o efeito de reverter-lhe o mutismo em ostentação e jactância.

Amparado pela máxima força de que vê-se imbuído pelo reconhecimento de sua plena impotência, a neutralização e desmobilização do poder de auto-sugestão do arrependimento, a que Fausto procedera ao recusar-se a ‘pronunciar qualquer exorcismo’, é como se projetasse um clarão retrospectivo que ilumina a sua vida progressa, permitindo-lhe sintetizar o princípio que governou sua atuação ao longo de toda vida, e nele identificar, salvaguardando e avalizando a incessante e infatigável aspiração fáustica, este mesmo escrúpulo (do qual lançou mão conscientemente agora) de não perseguir um alvo para além daquilo que o capacitam suas forças e lhe auguram as circunstâncias do momento:

Pelo mundo hei tão só corrido; / A todo anelo me apeguei, fremente, / Largava o que era insuficiente, / Deixava ir o que me escapava. / Só desejado e consumado tenho, / E ansiado mais, e assim, com força e empenho / Transposto a vida; (...) (ibidem: 584-85, vv.11.433-439).

Nestes dois versos (o 3º e 4º desta citação) pode-se reconhecer o *pomo da discórdia* entre a interpretação que intentamos avançar, e aquela pleiteada por Michael Jaeger, tomada como paradigma das leituras anti-perfectibilistas; este, com efeito, pretende encontrar nos referidos versos

a imagem literária de Goethe para o pensamento processual que caracteriza a Modernidade, o qual nega todo o existente com vistas ao novo, o ainda-não-existente, o melhor, e tão logo este esteja dado, é por seu turno condenado como insuficiente em nome de um inatingível estado de felicidade localizado sempre no futuro (...) (Jaeger 2007: 312),

quando na verdade eles falam textualmente, e com muito mais direito, da negação exatamente deste sentimento de insuficiência, (que Jaeger diz ser o motor da atividade de Fausto), e com ele de toda e qualquer felicidade inatingível localizada no futuro, à qual Fausto afirma desprezar em favor e proveito daquilo que seu desejo lhe coloca ao alcance da mão e a que seu esforço e ação fazem jus: “**Largava** o que era insuficiente, / **Deixava ir** o que me escapava. / **Só desejado e consumado tenho**”.

‘**Arrecadar o presente**’. Tomados como lapidar testamento da ‘vida desprovida de todo e qualquer pensamento de transcendência’ (Jaeger 2007: 317), os versos que arrematam a resposta de Fausto à Apreensão reiteram e acrescentam, isto sim, uma dimensão nova, propedêutica, ao seu princípio particular de ação, na qual a busca da felicidade, da satisfação futura e do prazer como motor e princípio de ação sofrem o seu mais acachapante desmentido, extensivo também às considerações e escrúpulos que predisõem a se procurar para além da realidade imediata – assim como a ação o procura na felicidade e satisfação futuras – a fonte do sentido e da realização da vida:

O círculo terreal conheço a fundo, / à nossa vista cerra-se o outro mundo; / Parvo quem para lá o olhar alteia; / Além das nuvens seus iguais idéia! / Aqui se quede, firme, a olhar à roda; / Ao homem apto, este mundo acomoda. / Por que ir vagueando pela eternidade? / O perceptível arrecade. / Percorra, assim, o trânsito terreno; / Em meio a assombrações ande sereno¹³¹, / **No avanço encontre êxtase ou tormento, / Insatisfeito embora, hoje e a qualquer momento.** (2011: 585, vv. 11.441-452, grifo meu)

¹³¹ A propósito deste verso, lembre-se do episódio biográfico dos ‘fantasmas de Estrasburgo’, que foi objeto de análise no começo do capítulo anterior.

A cegueira, a que a Apreensão condenará Fausto a título de maldição, tem todavia a conotação simbólica de um corolário de sua recusa intrépida e tenaz de conjurar o futuro para auferir-lhe (ou extorquir-lhe) qualquer subsídios para a *previsão* ou a *antevisão* que dirigem e presidem à escolha e à ação – conjuração esta que faz para Fausto as vezes da adesão e da prática da magia e do pacto demoníaco. A contrapelo da ultrajante engrenagem de suposições, cálculos e cuidados despendidos e postos em marcha nesta usurpação do futuro – a qual é figurada na obra pela identificação entre a visão corriqueira e a cegueira (“*A vida inteira os homens cegos são, / Tu, Fausto, fica-o, pois, no fim!*” (ibidem: 588, vv. 11.497-98), reza a maldição da Apreensão a Fausto) – a cegueira tem para Fausto o condão de dotá-lo de uma confiança instantânea e irreprimível da exequibilidade imperiosa, independente de quaisquer outras considerações e detenças, de sua ‘obra mais vasta’ – isto é, da reversibilidade *atual*, e não possível, entre o ‘ideado’ e o realizado:

A noite cai mais fundamente fundo, / Mas no íntimo me fulge ardente luz; / Corro a pôr termo ao meu labor fecundo; / Só a voz do amo efeito real produz. / De pé, obreiros, vós! o povo todo! / Torne-se um feito o que ideei com denodo. / (...) Esforço ativo, ordem austera, / O mais formoso prêmio gera. (...) (ibidem: 589, vv.11.499-508).

Nas últimas palavras que Fausto pronunciará em vida, esta reversibilidade, a diluição da distância e distinção entre a ideia (conquanto, no mais alto grau, *prática*) de um projeto e este mesmo projeto já executado, atingirá a sua máxima intensidade e sua mais elevada potência, fazendo com que a *presciência* de um altíssimo contento constitua, para Fausto, já na vivência deste contento (o ‘máximo, único momento’), consumando com isso o processo de total inversão do mecanismo ordinário segundo o qual a presciência antes debilita que robustece um contentamento presente e atual – o qual processo fá-lo merecedor (se como credor ou devedor, é questão que deixamos ao alvitre do leitor) e apresta-o para a morte:

Na ima presciência desse altíssimo contento, / Vivo ora o máximo, único momento. (*Fausto cai para trás, os Lêmures o amparam e o estendem no solo*) (ibidem: 602, vv. 11.586-87).

Mas não é em absoluto indiferente lançar uma vista de olhos no teor deste projeto, cuja presciência provê Fausto deste altíssimo contento; pois outra coisa este projeto não é que a universalização do ‘princípio fáustico de ação’ para o âmbito comunitário e coletivo, sobre o qual reinasse o mesmo desprezo, a mesma desconsideração altaneira e diligente das aliciadoras perspectivas de felicidade e satisfação futuras, de suas ‘promessas de redenção profana’, que submetem o ser humano àquele império do descanso vindouro compulsório, que

Goethe tão comedidamente deplorou como apanágio da condição humana: “*Tudo o que fazemos e empreendemos é para descansar. Bem-aventurado aquele que não se cansa*”:

Sim! Da razão isto é a suprema luz, / A esse sentido, enfim, me entrego ardente: / À liberdade e à vida só faz jus, / Quem tem de conquista-las diariamente. / E assim, passam em luta e destemor, / Criança, adulto e ancião, seus anos de labor. / Quisera eu ver tal povoamento novo, / E em solo livre ver-me em meio a um livre povo. / Sim, ao Momento então diria: / Oh! pára enfim – és tão formoso! (...) (2011: 601, vv. 11.573-582).

Ressalte-se ainda, a este respeito, a mestria de Goethe, que ao cabo dos quase 10.000 versos em que perdura a aposta entre Fausto e Mefistófeles, faz com que a capitulação de Fausto à condição por ele mesmo imposta para a perda de sua alma – a de que dissesse ao ‘momento’: “*Oh! para! és tão formoso!*” (2004a:169) – se dê somente a propósito de sua intuição de um sentido para a vida humana radicado justamente nesta adesão resoluta ao momento presente, não engendrada e cooptada, entretanto, pela tentativa de manutenção ou conquista do repouso, senão que pela atividade repassada da certeza íntima e iniludível do engodo e embuste inerentes a uma tal expectativa. Trocando em miúdos: *o momento ao qual Fausto enfim pediria para que parasse é justamente aquele, e somente aquele, em que a ninguém jamais ocorreria pedir ao momento para parar.*

Eis aí a imagem da liberdade de uma terra de bem-aventurança concebida por Fausto no momento único e máximo de sua existência. Se é possível consentir que uma tal imagem reporte-se e coincida com a “imagem moderna da sociedade na forma de um constante movimento (do trabalho), no qual não existirá mais nenhum instante de quietude”, e na qual a “sociedade do trabalho (...) mostra-se livre aos olhos de Fausto porque negou todas as condições de seu Ser, fossem essas determinadas pela natureza ou pela história” (Jaeger 2010: 32), será tão somente na medida em que a referida ‘determinação do ser pela natureza e a história’ possa ser subsumida naquela determinação – nem bem histórica, nem bem natural, e na qual talvez esteja, mais que em nenhuma outra coisa, cifrado o estatuto híbrido, histórico-natural, da condição humana – da *Apreensão*: qual seja, a comichão tão humana de buscar em qualquer objeto exterior e ausente o contentamento que a sua própria existência atual, nas condições a que está adstrita aqui e agora, jamais lhe pode proporcionar.

Sob a rubrica *do que é alheio*, é contra estas condições históricas e naturais que determinam o Ser que as hostes angélicas dirigirão suas prédicas, no único momento da cena seguinte (‘Inumação’) em que abandonam o etéreo canto invocatório de benesses e dádivas

em favor de uma intervenção mais direta, prescritiva – ao que tudo indica endereçada à alma de Fausto por elas disputada com Mefistófeles:

O que vos é alheio, / Do espírito afastai. / O que vos turba o seio, / Do íntimo rejeitai. / Se inda assim, se introduz, / Firme ânimo o reduz. / Só a quem ama, o amor / Leva à perene luz! (2011: 618-19, vv.11.745-52).

Não por acaso, esta intervenção do Coro dos Anjos se dá no momento exato em que Mefistófeles, até aí inarredável em seu posto de defesa desta alma que crê ter sob seu poder, sente-se inesperadamente físgado pelos expedientes angélicos (as ‘pétalas balsâmicas’ que estes espalham), sem poder lhes resistir:

Zús, fogos fátuos! (...) / Teimam em voar? Fora, de chofre! / Grudou-se à minha nuca qual piche e enxofre. (ibidem: 618, vv. 11.741-44).

O Coro parece aproveitar este momento de fraqueza de Mefisto para subministrar a Fausto (ou, se não isso, para celebrar a seu modo preceptivo e sentencioso o triunfo que já antegozam) justamente aquilo de que Mefisto se mostrara incapaz – a saber, a força de reduzir o que, furtiva ou cavilosamente, ‘se introduz’ – revertendo a seu favor a vantagem que Mefisto podia reclamar na disputa pela alma do pactário.

Neste momento decisivo do arrebatamento da alma de Fausto ao poder do demônio, o Coro dos Anjos pode enunciar o princípio da não-determinação do ser pela natureza (o *efetivo*) e pela história (o *possível*), da renúncia a tudo quanto não caracterize uma determinação inata – não a ausência de qualquer determinação – do próprio ser, em sua forma a mais elevada: a da coincidência absoluta entre a expressão mais essencial e inata do ser individual – a *enteléquia* – e a emanação mais sublime e augusta do ser universal – o *amor*.¹³²

Esta autossatisfação, contentamento e complacência com o seu ser mais íntimo, que autoriza a ‘afastar do espírito o que é alheio’ e ‘rejeitar do íntimo o que turba o seio’, nada tem que ver com acomodação solipsista, indiferença hedonista ou egocentrismo individualista – os quais, em qualquer de suas formas, se definem justamente pelos mais diversos modos por que soem eximir-se ou prevenir-se da eventualidade, prevista pelo Coro, de precisar premunir-se de firmeza de ânimo a fim de prevalecer sobre aquilo de indesejável que ‘se lhes introduz’.

¹³² A propósito dessa coincidência, será difícil encontrar-se uma formulação mais feliz que a de Georg Simmel: “Sem dúvida há que se considerar que a disposição mais venturosa do homem em suas relações com a natureza, é que o desenvolvimento mais próprio, o que segue as necessidades e as tendências do eu, conduza a uma pura aceitação e imagem da natureza, como se as forças de ambos se manifestassem numa harmonia preestabelecida, e formando umas os índices das outras”. (Simmel 1949: 277-78).

Reduzir o alheio (até não mais poder sê-lo). Por sob a aparência da invulnerabilidade e o recrudescimento interior, esta referência ao ânimo firme que *reduz* – e não que elimina ou rechaça – o que a contragosto se introduz, delimita rigorosamente o âmbito de eleição de um individualismo autossuficiente ou indulgente, daquele que Goethe consigna ao ‘melhor gênio’ – o qual se distingue pela capacidade de assimilar e absorver tudo sem que isso lhe afete minimamente o ‘fundamento’ e o caráter, produzindo destarte a síntese entre o inato e o adquirido ‘que admira o mundo’.

A força ativa e imperiosa que preside e avaliza esta primazia do indivíduo sobre o mundo – de modo que aquele não cobice nem acolha em si, deste, mais do que é capaz de submeter e converter em sua própria substância – reside unicamente na confiança receptiva e abnegada de que, inversamente, o mundo deste modo ‘reduzido’ ao seu substrato essencial e último reverterá, embora em proveito do indivíduo, esta primazia, arrebatando-o e arrastando-o consigo à corrente universal da vida (à qual o coro exalta sob o nome do *amor*), tão logo este indivíduo, levado aos extremos da condição humana, se capacite a encontrar na renúncia a força ativa de aceitação com que deixa de opor resistência à sua própria impotência.

Esta força que valeu Fausto diante da eloquência muda da Apreensão, detendo-o antes de que contra ela esboçasse outra vez alguma reação: “*Calma, exorcismo algum vás pronunciar*”, e esta não-resistência que Fausto revertera a seu favor, quando Mefisto o desafiava a hipertrofiá-la e recrudescê-la para com ela se elevar a uma altura em que os apelos do mundo já não o pudessem alcançar: “*Não viso a enrijecer! Sentir não temo. / É estremecer do homem o bem supremo*”; fora já com ela, que o Coro na primeira cena do *Fausto II* selara a recuperação de Fausto e augurara a sua redenção final, vaticinando que “*Tudo pode uma alma nobre, / Que o alvo entende e ao repto reage*”.

Uma vez consumada esta salvação e transportado o redivivo aos páramos da vida eterna, é Margarida quem, apiedada da condição adventícia de Fausto nas regiões celestiais e pedindo à Mater Gloriosa tomá-lo aos seus cuidados e ‘orientar-lhe a espera’, terá de ouvir em resposta a reafirmação do princípio da identidade última entre o ser eterno e o individual, desdenhando dos receios de Margarida e a eles contestando com a infalibilidade deste princípio – aqui formulado numa versão sublimada, que converte a sua medida humana, cindida nos momentos distintos do ‘entender o alvo’ e do ‘reagir ao repto’, no movimento único e indecomponível que pauta sua vigência no mundo transcendente: o do pressentimento que é, ele mesmo e em si mesmo, a um só tempo *ação* e *reação*.

Margarida: Concede-me orientar-lhe a espera, / Cega-o ainda a nova luz que o banha.

Mater Gloriosa: Vem! ala-te a mais alta esfera! / **Se te presente, te acompanha.** (ibidem: 648-49, vv. 12.092-95, grifo meu).

Será difícil não ser tomado pelo assombro, ao constatar como mesmo tendo subtraído à vontade qualquer eficácia e participação na vigência desta versão mais extrema que a Mater Gloriosa confere ao mencionado princípio, Goethe mesmo assim resguarda a autonomia do ser individual – ainda que transmutado em ente espiritual e entronizado na beatitude eterna – fazendo depender apenas dela que lhe seja ainda dado ‘alar-se a mais alta esfera’; não porém, de uma autonomia fundada na vontade, mas sim neste *pressentimento*, o qual Goethe consagrou naquele seu outro ‘Testamento’, desta vez vazado em fôrma lírica, como ‘o mais desejável dos ofícios’ que toca ‘às almas nobres’:

Pois pré-sentir às almas nobres / é o mais desejável dos ofícios. (1979: 235).

CONCLUSÃO

No curso deste trabalho, procuramos traçar um perfil da biografia de Goethe, nela pressupondo – ou antes adivinhando – uma unidade subterrânea por sob as tremendas e muita vez desconcertantes transformações por que passou a personalidade e o conjunto das convicções do poeta. Tendo coincidido com esse acontecimento fundamental para a história e cultura humanas – apenas precariamente apreensível, em sua enorme complexidade, nos termos de uma transição do regime monárquico-absolutista para o modo de vida burguês –, o amadurecimento intelectual e espiritual de Goethe se defrontou, e por assim dizer ‘somatizou’, com uma consciência e pujança verdadeiramente inauditas, as principais tensões e dilemas subentendidos neste processo de transição.

Ao postular o problema da unidade da biografia subjacente ao sem-número de configurações particulares e amiúde contraditórias que ela revestiu, pensamos aliás tocar no ponto nevrálgico deste processo de transição histórico-cultural – senão mesmo na pedra-de-toque (e de tropeço) da trajetória de nossa civilização: o divórcio – e a possível conciliação – entre o individual e o universal, este último privilegiado e ‘mimetizado’, consoante as mais fundas convicções de extração espinozista de Goethe, na figura da *natureza*.

Por conta desta mesma adesão à natureza enquanto expressão privilegiada do universal, Goethe jamais poderia satisfazer-se com uma solução meramente teórica para este dilema que Anatol Rosenfeld, em ensaio dedicado ao poeta alemão, designou ‘o problema fundamental de toda filosofia’: o problema da unidade e multiplicidade. Embora partilhando o mesmo objeto com o problema fundamental da filosofia, a solução que Goethe exigia para este problema tinha de ser tributária, não da filosofia, mas da própria natureza; donde a transformação incessante e a atividade eternamente produtiva desta – as quais respondem pela ‘multiplicidade’ do problema filosófico fundamental – dever poder experimentar-se pela consciência individual, *reflexiva* por excelência, e como tal refratária e infensa à atuação criadora e regular da natureza, mas ao mesmo tempo encarregada de prestar contas da unidade subjacente à sua experiência, seja da natureza ou do que mais for.

Voltando agora à questão inicial da unidade ‘subterrânea’ da biografia de Goethe; a intuição que desde o início nos guiou foi de que esta unidade, consoante o primado goethiano da natureza esboçado acima, pudesse ser explicada não nos termos de um ‘epifenômeno’ dos acontecimentos singulares, sobretudo reconhecível ‘em abstrato’ através da harmonização das convicções que o poeta entreteve e preconizou ao longo da vida, em

suma, como o resultado da soma de sua vida tomada em partes discretas, ou de sua visão em conjunto.

Para nós, era mister e patente que esta unidade tivesse sido, em algum ponto da biografia de Goethe, efetivamente vivida em sua conciliação possível com a vivência da individualidade, naquela feição que esta veio assumir com a consolidação das instituições e da sensibilidade burguesas: o sentimento de isolamento, de desconexão com a natureza e dissolução dos valores e crenças que conferiam unidade e alguma estabilidade às relações do homem com o universo e com seus semelhantes. Nesse ponto, a vivência fundamental do indivíduo moderno, da ruptura e desagregação, deveria *coincidir* com o restabelecimento da totalidade coerente da existência individual e, a reboque desta, da existência humana sob as mais diversas e díspares configurações culturais e espirituais que assinalaram o percurso da civilização.

Mais até do que isso, esta vivência fundamental (do indivíduo moderno) deveria ela mesma *promover* o restabelecimento de uma tal unidade, sem que isso representasse o enfraquecimento de uma ou outra destas vivências simultâneas, mas sim de modo a que a radicalização e a máxima intensificação das tendências mais genuínas e irrenunciáveis do indivíduo servissem de penhor e fiança à unidade de sua existência, e da história humana em geral.

Esta nossa intuição veio a se mostrar de fato justificada com base naquele episódio em torno do qual este trabalho acabou, por isso mesmo, girando e se articulando, e no qual pudemos reconhecer os germes para a referida confluência entre autoafirmação individual e unidade biográfica sob a égide e custódia da natureza¹³³. A ‘resolução dos tempos do *Werther*’, por nós analisada de maneira tão exaustiva e minudente ao longo do trabalho, satisfazia com efeito esta exigência de maneira exemplar, ao justamente confiar a uma resolução da vontade a tarefa de promover a comunhão plena e irretocável entre o indivíduo e a natureza.

Mas por desse modo submeter esta identificação e comunhão à chancela da vontade, não se deve imaginar que Goethe tenha de alguma maneira feito violência e silenciado à força as suas inclinações mais íntimas e persistentes; muito pelo contrário, a resolução funcionou aí como uma espécie de catalizador para estas inclinações, que já de si tendiam de maneira invulgar para a mimetização da dinâmica espontânea e a pujança

¹³³ A esta confluência, demos em outra parte o nome – que Goethe se comprazia em reivindicar como uma espécie de divisa para seus mais caros anelos e cometimentos – de *puramente humano*.

indômita da natureza no âmbito da vontade humana, como se pode constatar por estes depoimentos de dois amigos de juventude do poeta:

Goethe é um possesso, ao qual nunca é permitido escolher sua conduta... Seria cair no maior ridículo pedir-lhe para que pensasse e agisse de outra maneira... Não quero dizer com isso que não haja nenhuma esperança de melhora, mas se esta melhora se produzir, não sobrevirá por outras vias que não sejam essas mesmas da natureza que fazem as flores se abrirem e as sementes germinarem. (Jacobi *apud* Ludwig 1940: 116).

Ele [Goethe] não é senão força, sensibilidade, imaginação. Age sem saber porque nem como. Dir-se-ia que é arrastado por um rio. (Lavater *apud* Ludwig, *ibidem*).

Tratou-se então de perseguir, no itinerário biográfico do poeta, os indícios e prenúncios que permitissem reconstituir, na condição de uma disposição fundamentalmente inata, esta tendência para o abandono da vontade aos imperativos das inclinações espontâneas, que alcançariam uma configuração tão assinalada pela altura da juventude de Goethe, quando fora flagrado pelo instantâneo dos testemunhos de Jacobi e Lavater.

Depois de uma primeira apresentação dos aspectos cardinais do problema em termos mais abrangentes e de sua aplicação – a fim de situar minimamente o leitor nos contornos assumidos por este problema no universo ficcional goethiano – a momentos privilegiados de seu tratamento literário, às quais se dedicou o primeiro e parte do segundo capítulos; já o segundo capítulo foi consagrado, em sua maior parte, a dois momentos marcantes e capitais para a compreensão de nossa hipótese de trabalho quanto à ‘unidade subterrânea’ da biografia de Goethe, tomados à infância e à adolescência do poeta.

No primeiro deles, o despontar da própria excepcionalidade e das prerrogativas associadas ao ‘mérito inato’ – ligadas como eram nas circunstâncias existenciais da criança às prerrogativas de uma posição social sobranceira e a um ‘natural honesto’ – iria culminar na descoberta de uma primazia moral indiferente às considerações referentes à honra e reputação social, muito embora convencida e imbuída das vantagens – morais inclusive – desta primazia sobre aquelas que se poderia auferir de tais considerações. A primazia moral e o princípio da vantagem, entendido como apanágio da natureza, trocaram então um primeiro aceno, embora Goethe não tenha deixado de assinalar, no relato que nos deixou do caso, o caráter problemático que entrevira neste flerte.

No segundo deles – aquele que gira em torno da amizade com Behrisch – esta relação de cumplicidade entre a excepcionalidade, experimentada como predicado espontâneo e natural do gênio, e uma disposição moral indiferente e avessa às considerações de honra e

reputação socialmente consagradas, iria convergir para a figura de Behrisch, e sob sua influência deitar raízes e lançar bases mais sólidas para o desenvolvimento da personalidade, a índole artística e o caráter de Goethe.

Desmascarando as imposturas e veleidades de seu tempo em sua faceta burlesca e non-sense e pela via da paródia, e cultivando sem alarde e espírito de contradição as virtudes de outros tempos; iconoclasta fanfarrão, isento de paixão e ostentação, ao mesmo tempo que dono de uma dignidade cerimoniosa e algo histriônica, a convivência com Behrisch iria inocular na alma de Goethe o germe de uma curiosidade cúpida e febril pelo segredo da experiência, que neste ponto se lhe afigurou uma arte – que Behrisch dominava com maestria – de incursionar pela obtusidade e insipidez essenciais da existência e recrear-se nelas sem se chamuscar. Aqui a desconsideração pela honra e a reputação socialmente acatadas atinge um ponto de inflexão: ganhando um acento provocativo e derrisório e resvalando já no ímpeto auto-destrutivo, insinua-se ao mesmo tempo como paradigma para a configuração vindoura de toda experiência: aquela que o ‘oficial’, na esteira de Behrisch e como para aplacar o afã por ele deixado, prognosticará a Goethe com a divisa do ‘passar por aquilo que não se desejaria experimentar’.

Antes de debruçar-se sobre a questão preeminente da ‘resolução dos tempos do *Werther*’, o 3º capítulo apresenta uma última e decisiva metamorfose do sentido da experiência, que Goethe empreende, nos tempos de estudante em Estrasburgo, na direção de uma hipostasia da definição de experiência do oficial para o âmbito do círculo completo das impressões sensíveis e imaginárias, mormente aquelas que pudessem colher o indivíduo de improviso e alterar-lhe ou predispor-lhe o estado de ânimo, roubando-lhe a sua desejada uniformidade. Estava com isso aberto o caminho para a ‘resolução’, com as consequências e desdobramentos que este trabalho nela surpreendeu.

Com elevar o primado das inclinações espontâneas à condição e status de uma resolução da vontade, esta resolução viria a ter duas consequências sobremaneira decisivas:

- O divórcio e dissociação do indivíduo com a natureza, que o conjunto da humanidade experimenta a guisa de fatalidade e herança inexorável dos caminhos e descaminhos da civilização, Goethe os irá experimentar como decorrência exclusiva e insofismável de sua própria vontade, quando o fracasso da resolução provocar e entronizar este divórcio;

- A despeito dessa responsabilidade, a resolução goethiana, em sua configuração singular e intrinsecamente paradoxal, estava arranjada de modo a não poder dar ensejo ao

arrependimento, ou em outras palavras, a esvaziar e desmobilizar a responsabilidade, ao mesmo tempo em que por outro lado a hipertrofiava.

Enquanto principal dificuldade com que este trabalho precisou se haver, esta situação ambígua de Goethe com respeito ao arrependimento – despida neste contexto de qualquer investimento e conotação ideológico-moral, senão que experimentada de maneira rigorosamente objetiva e fatídica – ocupou a maior parte do terceiro (e mais extenso) capítulo desta Tese; nesta situação ambígua, reconhecemos com efeito o fundamento objetivo e vivencial, alheio ao caráter ideológico que Walter Benjamin lhe quis imputar, da posição singularíssima ocupada por Goethe, agora sim, no âmbito da história das ideias, em cujos quadros pôde figurar alternada, mas também simultaneamente, como o mais resolutivo e empedernido dos anti-cristãos (e em todo caso dos pagãos), e como – conforme sua própria opinião confiada a Eckermann e mencionada no capítulo 4º – como o último (e único!) autêntico e inequívoco cristão.

Tocada apenas de leve no 4º capítulo, nos esquivamos à controvérsia de extração teológica por receio de seus meandros resvaladiços e seus desdobramentos não raro bizantinos, mas mais ainda por falta de gosto e preparo; em compensação, nos concentramos na controvérsia de alcance filosófico e moral em torno do *Fausto II*, que deixamos para comentar em seguida.

Ainda no âmbito do 3º capítulo, tratou-se de mostrar como o impasse insolúvel a que o malogro da resolução de Goethe o tinha conduzido – a impossibilidade de reconciliar o *agir* e o *deixar-agir* (em que Goethe cifrara o seu ideal de experiência) e que iria dar naquilo que designamos impotência ou consumpção da vontade – coincidia rigorosamente com o ‘conflito fundamental da ciência goethiana’, também ele às voltas com a exigência de desbaratar o conflito entre as ‘faculdades superiores e inferiores da alma’.

Assim como a ‘resolução’ operava com uma concepção de experiência em que a sua compartimentalização em termos éticos e epistemológicos perdia qualquer sentido, o impasse criado pelo malogro da resolução, a dissociação entre indivíduo e natureza na configuração precisa que este malogro ocasionou, tampouco poderia consentir com uma solução que não servisse igualmente às exigências morais e científicas, se bem que agora nitidamente diferenciadas e desenvolvidas em suas especificidades e atribuições particulares.

Ocupamo-nos então de evidenciar esta identidade – flagrante e surpreendente a um só tempo, para parafrasear, com ligeira alteração de termos, a reação de Goethe à sua constatação da proveniência comum de Erro e Verdade – entre as configurações assumidas pela problemática humana em sua variante moral e científica, no intuito de demonstrar como a

solução que Goethe acerta em lhe dar não poderia senão nascer do contributo de ambas, do seu acordo e colaboração recíproca e finalmente da sua convergência numa forma (ou fórmula) que a ambos satisfizesse. E se essa solução acaba por se revestir de uma certa primazia moral e se prevalecer de uma orientação eminentemente prática, parecendo refugiar-se sob a guarida e o auspício da *ação*, é somente na medida e sob a condição de que o problema científico e epistemológico por excelência – o da relação entre sujeito e objeto – também se deixe resolver, conforme as convicções goethianas, em última instância numa certa modalidade de ação, que este trabalho se esforçou por perseguir e delinear: “*Também nas ciências se pode propriamente não saber nada. Tudo está no fazer*” (Goethe 2001: 97).

Nesse ponto este trabalho assume plenamente os riscos inerentes à orientação peculiar e às premissas por ele esposadas; pois se o desenvolvimento das concepções científicas de Goethe e seus fundamentos teóricos e metodológicos se encontram razoavelmente bem-documentados, já o desenvolvimento e desdobramentos de seu impasse e seu drama moral, existencial, ou seja lá como for *interior* – tal como tomaram seu ensejo ao fracasso da resolução – não dispõem de uma tematização e uma documentação autônomas e independentes, no mesmo sentido que o possui a trajetória científica, precisando ao contrário de ser reconstituídos a partir dos indícios espalhados pelas obras, ‘confissões’ e ocupações goethianas de vária e toda ordem.

Isso mesmo, aliás, outra coisa não é que a decorrência necessária da obstinada recusa de Goethe de confiar à sua própria interioridade a responsabilidade e a tarefa de se desincumbir de seus problemas e dilemas, por muito que sua ‘vida interior’ se encontrasse pendente disso e por eles obsedada. O processo de objetivação da vida interior, enquanto condição simultânea para o seu reconhecimento e a solução de seus impasses, não por acaso mereceu atenção especial neste trabalho: remonta e pressupõe (este processo) à interioridade – e na verdade a uma interioridade saturada e hipertrofiada pela perda de sua comunhão ditosa com a natureza e a impossibilidade de reavê-la –, existe por ela e para ela, ao mesmo tempo em que esta mesma interioridade não pode ser compreendida senão como afã de superação de si mesma e impulso de objetivação.

Donde a tarefa deste trabalho resultar na tentativa de recompor a fisionomia deste processo de objetivação da vida interior através dos rastros necessariamente implicados em sua conformação e índole próprias, os rastros que a vida interior cuidou e somente consentiu em deixar visíveis sob a condição de que pudessem figurar, nem tanto para a posteridade quanto para a própria individualidade criadora (mas a rigor igualmente para ambas) como bem-sucedido testemunho e exemplar desta fulguração objetiva da interioridade, menos no

interesse do brilho de uma objetividade perfeita que do clarão projetado sobre o percurso pregresso e preparatório, com suas vacilações e incertezas, e o caminho debuxado para o futuro com seus desafios e imprecisões.

Eternizado por Goethe numa definição, demasiado simples para não esconder muito mais do que diz, de sua obra como *fragmentos de uma grande confissão*, este processo a bem dizer duplo e recíproco de objetivação da interioridade e de individualização da objetividade encontrou, em nosso trabalho, um princípio explicativo condizente com a ênfase conspicuamente vivencial que Goethe estava por si mesmo obrigado a observar, e, neste episódio biográfico travestido de hipótese de trabalho, uma conformação que fizesse jus e fosse apta a irradiar para todas as distintas manifestações da personalidade goethiana em seu supremo afã de totalidade: aquela conformação que lhe impôs o fracasso da resolução – e com ela a dissociação trágica entre indivíduo e natureza – como uma ocorrência de sua estrita e exclusiva responsabilidade, e essa mesma responsabilidade como incidência prevenida e de antemão neutralizada e desarmada pela própria resolução que a suscitou.

Nesta conformação paradoxal e nos desdobramentos que este trabalho reivindicou para ela, está radicada a chave para a compreensão de uma obra – o *Fausto II* – também ela paradoxal e enigmática até quase a vertigem, chave esta de cuja ausência tanto se ressentem certas interpretações recentes que a despeito disso conseguiram granjear grande respaldo e notoriedade.

Partindo do grandioso quadro do movimento de diluição e liquidação de valores relativamente estáveis e de formas culturais tradicionais que Goethe faz desfilar nesta obra, o 4º capítulo da Tese procurou evidenciar o terrível e desastrado mal-entendido que reside na tentativa das interpretações assim chamadas ‘anti-perfectibilistas’ de projetar no *Fausto II* um princípio hermenêutico que reintroduz, sob o disfarce de uma suposta crítica visionária de Goethe à modernidade, a ‘doutrina das faculdades superiores e inferiores da alma’¹³⁴, cuja esclerose e inocuidade para arrostar aquelas transformações humanas e culturais a obra põe em cena e se propõe levar às últimas consequências, até ao ponto de lograr suplantá-las.

Servimo-nos então da ‘variante’ mais recente e insuspeita desta doutrina¹³⁵ ao tempo de Goethe, aquela que Kant soube dotar de consistência e ‘dignidade’ científicas no

¹³⁴ Tomamos aqui a reedição de uma tal doutrina apenas em sentido figurado, para designar o primado da ‘reflexão’ como faculdade anímica vocacionada para apreender o ‘momento presente’, que Michael Jaeger preconiza e cuja ausência (inadvertidamente) deplora como aquele traço distintivo do indivíduo moderno que elevaria Fausto à condição de representante emblemático e como que um arquétipo deste indivíduo.

¹³⁵ Neste mesmo sentido, esta ‘variante’ deve ser lida aqui com uma conotação, nem tanto figurada quanto provocativa. Todos os esforços de Kant foram no sentido de equacionar entendimento e sensibilidade no

encalço de sua pretensão de ‘colocar a filosofia no caminho seguro das ciências’ – e a qual atualizou nos termos de uma ‘dupla condição do exercício do conhecimento’ e da distinção ‘absolutamente necessária ao entendimento humano’ que se lhe segue, entre o *possível* e o *efetivo*; servimo-nos desta variante, dizíamos, para promover o confronto entre a nossa leitura do *Fausto II*, alicerçada e irrigada pelos pressupostos avançados ao longo da Tese, e aquela proposta pelo principal expoente da vertente ‘anti-perfectibilista’, o germanista Michael Jaeger.

Variando e modulando em todas as suas nuances e ocorrências possíveis o mesmo problema do Impossível, que Goethe já tantas vezes encarecera e consignara à solução do conflito fundamental da (sua) ciência, a trajetória de Fausto trata de desconstruir a cada passo a prerrogativa e apanágio soberanos que o indivíduo moderno ‘contrai’ em virtude daquela dupla condição de exercício de seu conhecimento – a liberdade –, cuidando ao mesmo tempo de desmentir e subverter em sua própria conduta e escolhas o caráter fatídico que recai sobre esta liberdade na medida em que seu usufruto e seu pleno desempenho se encontrem sob a custódia inafiançável do Impossível.

O desfecho da aposta com Mefistófeles – e com ele a conclusão da obra máxima da vida de Goethe e em certo sentido o fecho de abóbada de seu legado espiritual – constitui a mais perfeita imagem para a apoteose da liberdade sob o signo da renúncia aos seus próprios privilégios e inebriantes promessas, uma liberdade, por isso mesmo, melhor compreendida sob a égide e o auspício da *ação*, com a qual esta liberdade se confunde ao renunciar a tais privilégios e promessas para ‘fazer jus a si própria e à vida’:

À liberdade e à vida só faz jus, / Quem tem de conquista-las diariamente
(2011: 601, vv. 11.575-76).

No sentido que este trabalho para elas advogou, *ação* e *renúncia* se conjugam e dão aqui as mãos para defenestrar de uma só tacada ‘perfectibilismo’ e ‘anti-perfectibilismo’, firmar outra vez, a contrapelo da filosofia kantiana, o consenso entre a liberdade e a vida e – alcançando desse modo lograr e prevalecer sobre Mefistófeles (sobre seus ‘inimigos interiores’) – arrematar tudo isso com os ‘gracejos muito sérios’ com que Goethe pôde

interesse da reabilitação das ciências naturais contra as arremetidas e conclusões cétricas da filosofia de Hume. Apenas o alcance desta equação, cuja legitimidade Kant restringe às impressões sensíveis, assegura e reitera a permanência do conflito das faculdades superiores e inferiores para a totalidade das faculdades humanas em seu conjunto, abrindo com isso caminho ao confronto da filosofia kantiana com as pretensões de Goethe de produzir uma síntese satisfatória destas faculdades superiores e inferiores para a totalidade de suas respectivas (e complementares) atribuições e desígnios.

reabilita a dimensão do prazer, da diversão e da fruição da existência para a tragédia do homem de conhecimento e ação, do homem moderno que ainda somos todos nós.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *De Anima*; apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARNIM, Bettina von. *Goethes Briefwechsel mit einem Kind*; herausgegeben von Heinz Hartl. Berlin: Aufbau Verlag, 1999.

AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*; trad. de Georg Bernard Sperber. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001.

APULEIO. *O Burro de Ouro*; tradução de Francisco Antônio de Campos, introdução de Eudoro de Sousa. Lisboa: Editorial Estampa, 1978.

BAKHTIN, Michail. *Questões de literatura e estética – a teoria do romance*; trad. Aurora Fornoni Bernardini [et al.]. São Paulo: Hucitec, 1993.

BARRENTO, João. *Fausto: as metamorfoses de um mito*. In: *Fausto na literatura eropeia*; Organização de João Barrento. Lisboa: Ed. Ensaio, 1984.

BENJAMIN, Walter. *Ensaio Reunidos: Escritos sobre Goethe*; trad. de Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo, supervisão e notas de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Livraria Duas Cidades / Editora 34, 2009.

BERNABÉ, Alberto. *Hieros logos – poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além*; trad. Rachel Gazolla. São Paulo: Paulus, 2012.

BESSE, Jean-Marc. *Vapores no Céu. A paisagem italiana na viagem de Goethe*; In: *Ver a Terra – seis ensaios sobre a paisagem e a geografia*; tradução de Vladimir Bartalini. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.

BIDEAU, Paul-Henri. *Goethe (Que sais-je?)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

BORTOFT, Henri. *La démarche scientifique de Goethe*; trad. de Thomas Letouzé. Paris: Éditions Triades, 2001.

BROCH, Hermann. *Algunas consideraciones acerca del problema del Kitsch*; In: *Poesia e Investigacion* (pp. 367-383); Trad. Ramón Ibero, prólogo de Hanna Arendt. Barcelona: Barral Editores, 1974.

CALDAS, Pedro. *Thomas Mann leitor de Goethe – o fardo da naturalidade em Viagem à Itália e Morte em Veneza*. (Viso cadernos de estética aplicada n. 1 – jan-abr/2007).

CAMPOS, Augusto de. *Mais provençais*. São Paulo: Editora Schwarcz, 1987.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*; trad. de Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

_____. *A questão Jean-Jacques Rousseau*; trad. de Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

_____. *Rousseau, Kant, Goethe: deux essays*; trad. de Jean Lacoste. Paris: Belin, 1991.

COCHRANE, Charles Norris. *Cristianismo e Cultura Clássica – Um estudo das ideias e da ação, de Augusto a Agostinho*; trad. de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks Editora e Liberty Fund, 2012.

COLLI, Giorgio. *A sabedoria grega (I) – Dioniso, Apolo, Elêusis, Orfeu, Museu, Hiperbóreos, Enigma*; trad. de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

CURTIUS, Ernst Robert. *Goethe como crítico literário*; trad. de Magali Moura. São Paulo: Revista Literatura e Sociedade Número 16 (pp. 168 a 188), 2011.2.

_____. *Literatura Européia e Idade Média Latina*; trad. de Teodoro Cabral e Paulo Rónai. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1996.

DILTHEY, Wilhelm. *Vida y poesia*; version de Wenceslao Roces; prólogo y notas de Eugenio Imaz. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1953.

ECKERMANN, Johann Peter. *Conversações com Goethe*; trad. de Luís Silveira. Lisboa: Editora Veja, s./d..

_____. *Conversações com Goethe*; trad. de Mário Luiz Frungillo. São Paulo: Editora da UNESP, 2016 (*no prelo*).

_____. *Conversações com Goethe*; trad. do alemão e notas de Mariana Leivas Bastian Pinto. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2004.

ESPINOSA, Benedictus de. *Ética*; trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

GALLE, Helmut e Marcus Mazzari (Orgs.). *Fausto e a América Latina*. São Paulo: Humanitas, 2010.

_____. *O homem sem memórias – Nova edição comentada do Fausto II*. São Paulo: Estudos Avançados 21 (61), 2007.

GÉNÉTIOT, Alain. *Le Classicisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Textkritisch durchgesehen und mit Anmerkungen versehen von Erich Trunz, Hamburg: Christian Wegener, 1948 ff. [Seitenkonkordanz zu einer Mischauflage aus den Jahren 1959 und 1960.]

Goethe im Urteil seiner Kritiker – Dokumente zur Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschland; ed. Karl Robert Mandelkow. Munich: Beck, 1975.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *A metamorfose das Plantas*; tradução, introdução, notas e apêndices de Maria Filomena Molder. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa das Moedas, 1993a.

_____. *As afinidades eletivas*. trad. de Tercio Redondo, introdução de R. J. Hollingdale. São Paulo: Penguin / Companhia das Letras, 2014a.

_____. SCHILLER, Friedrich. *Companheiros de viagem*; tradução, seleção e notas de Claudia Cavalcanti. São Paulo: Ed. Nova Alexandria, 1993b.

_____. *Correspondance 1765 – 1832*; Traduction d'Adèle Fanta, remaniée par Claude Roëls, préface de Claude Roëls. Paris: Les Presses D'aujourd'hui (L'arbre double), 1982.

_____. *Doutrina das Cores*; apresentação, seleção e tradução de Marco Giannotti. São Paulo: Ed. Nova Alexandria, 1993c.

_____. *Egmont (tragédia em cinco atos)*; trad. de Hamilcar Turelli. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1949.

_____. *Escritos sobre arte*; introdução, tradução e notas de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2005.

_____. *Escritos sobre literatura*; organização e tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

_____. *Fausto: Uma tragédia (primeira parte)*; trad. de Jenny Klabin Segall; apresentação, comentários e notas de Marcus Vinicius Mazzari; ilustrações de Eugène Delacroix. São Paulo: Ed. 34, 2004a.

_____. *Fausto: Uma tragédia (segunda parte)*; trad. de Jenny Klabin Segall; apresentação, comentários e notas de Marcus Vinicius Mazzari; ilustrações de Max Beckmann. São Paulo: Ed. 34, 2007a.

_____. *Fausto: Uma tragédia (segunda parte)*; trad. de Jenny Klabin Segall; apresentação, comentários e notas de Marcus Vinicius Mazzari. Edição de bolso com texto integral. São Paulo: Ed. 34, 2011.

_____. *Goethe y la ciencia*; edição de Jeremy Naydler, trad. de Carlos Fortea y Esther de Arpe. Madri: Ediciones Siruela, 2002.

_____. *Ifigênia em Táuride*; trad. de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Instituto Hans Staden, 1964.

_____. *Le traité des couleurs*; avant-propos, introduction et notes par Rudolf Steiner (1883) – Première traduction intégrale par Henriette Bideau. Paris: Triades, 1973.

_____. *Lettres a augusta de Stolberg*; Trad. de J. Benoist-Mechin. Paris: Stock (A la Promenade), 1933.

_____. *Máximas e Reflexões*; versão Portuguesa, introdução e notas de Afonso Teixeira da Mota. Lisboa: Guimarães Editores, 2001.

_____. *Memórias: Poesia e Verdade*; trad. de Leonel Vallandro. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1986.

_____. *Novela*; tradução e posfácio de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Ed. 7 Letras, 2004b.

_____. *Obras completas*. Vol. II; recopilación, traducción, estudio preliminar, prólogos y notas de Rafael Cansinos Assens. Madrid: Ed. Aguilar, 1950.

_____. *O Conto da serpente verde e da Linda Lillie*; trad. de Roberto Ahmad Cattani. São Paulo: Ed. Landy, 2003.

_____. *O jogo das nuvens*; seleção, tradução, prefácio e notas de João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvin, 2012.

_____. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*; trad. de Nicolino Simone Neto, posfácio de Georg Lukács, apresentação de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Editora 34, 2006a.

_____. *Os Sofrimentos do Jovem Werther*; trad. de Marion Fleischer, pref. de Joseph-François Angeloz. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007b.

_____. *Poemas*; antologia, versão portuguesa, notas e comentários de Paulo Quintela. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1958.

_____. *Poesia*. In: *Obras escolhidas*, vol. VI; seleção, tradução, prefácio e notas de João Barrento. Lisboa: Ed. Círculo de Leitores, 1993d.

_____. *Regras para atores*; trad. e prefácio de Fátima Saadi. Rio de Janeiro: Ed. 7 Letras, 2006b.

_____. *Sämtliche Werke Weimarer Klassik 1798-1806*, Münchner Ausgabe, 1988.

_____. *Teoría de la Naturaleza*; estudio preliminar, traducción y notas de Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.

_____. *Torquato Tasso: um drama*; trad. de João Barrento, prefácio de Maria Filomena Molder. Lisboa: Ed. Relógio d'Água, 1999a.

_____. *Trilogia da Paixão*; traduzida e seguida do ensaio por Leonardo Fróes. Rio de Janeiro: Rocco, 1999b.

_____. *Viagem à Itália: 1786-1788*; trad. de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1999c.

_____. *Zahme Xenien (Mit einem Nachwort von Martin Mosebach)*; München: Verlag C.H. Beck, 2014b.

GOLDSMITH, Oliver. *O Vigário de Wakefield*; tradução de Nair Lacerda. São Paulo: Edição Saraiva, 1961.

GRAHAM, Ilse. *Schauen und Glauben*; Berlin; New York: De Gruyter, 1988.

GOMBRICH, E. H. *A história da arte*; tradução de Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

HADOT, Pierre. *N'oublie pas de vivre – Goethe et la tradition des exercices spirituels*; Paris: Albin Michel, 2008.

_____. *O Véu de Ísis – Ensaio sobre a história da idéia de natureza*; trad. de Mariana Sérvulo. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

HILGERS, Klaudia. *Entelechie, Monade und Metamorphose - Formen der Vervollkommnung im Werk Goethes*; München: Wilhelm Fink Verlag, 2002.

JAEGER, Michael. *A aposta de Fausto e o processo da Modernidade – Figurações da sociedade e da metrópole contemporâneas na tragédia de Goethe*; trad. de Marcus Vinicius Mazzari. In: *Revista de Estudos Avançados* 21 (59), pp. 309-322 . São Paulo: 2007.

_____. *Calvário – pira funerária: O Fausto de Goethe ou perfeccionismo e melancolia*; trad. de Rodrigo Castro. In: Galle, Helmut e Mazzari, Marcus (Orgs.). *Fausto e a América Latina*. São Paulo: Humanitas, 2010.

KĀLIDĀSA. *Xacuntalá reconhecida*; tradução integral por Carlos Alberto da Fonseca e Mário Ferreira. São Paulo: Bhārata nº 2 - Cadernos de Cultura Indiana (Publicação do Curso de Língua e Literatura Sânskrita da USP), pp. 1-114, 1990.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Crítica da razão pura*. trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KELLER, Werner: *Größe und Elend, Schuld und Gnade: Fausts Ende in wiederholter Spiegelung* [1990]; in: Ders. (Hrsg.): *Aufsätze zu Goethes „Faust II“*, Darmstadt: 1992, S. 316-344.

KESTLER, Izabela Maria Furtado. *A autonomia estética e o paradigma da antiguidade clássica no classicismo e na primeira fase do romantismo alemão*; disponível online em: <https://www.yumpu.com/pt/document/view/21236692/a-autonomia-estetica-e-o-paradigma-da-epoca-de-goethe>.

_____. e MOURA, Magali. *Aspectos da época de Goethe*. Rio de Janeiro: H. P. Comunicação, 2011.

KUHN, Dorothea. *Das Prinzip der autobiographischen Form in Goethes Schriftreihe "Zur Naturwissenschaft überhaupt besonders zur Morphologie"*; Neue Hefte zur Morphologie 4, 1962, p. 129-149.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *A monadologia e outros textos*; organização e tradução de Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra, 2009.

LIVRO das mil e uma noites – volume I: ramo sírio / Anônimo; introdução, notas, apêndice e tradução do árabe por Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo: Globo, 2006.

LUCÀKS, Georg. *Ensaio sobre literatura*; coordenação e prefácio de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

LUDWIG, Emil. *Goethe: história de um homem (1º e 2º volumes)*; trad. de Gilberto Miranda. Porto Alegre: Editora Globo, 1940.

MANN, Thomas. *Carlota em Weimar*; trad. de Vera Mourão. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1984a.

_____. *Doutor Fausto*; trad. de Herbert Caro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984b.

_____. *Fantasia sobre Goethe*; In: *Ensayos sobre música, teatro y literatura*; Barcelona: Alba Editorial, 2002.

_____. *Goethe e Tolstoi*; In: *Ensaio*. trad. de Anatol Rosenfeld. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1988.

_____. *Goethe como representante de la época burguesa*. In: *Cervantes, Goethe, Freud*. tradução Ramón de la Serna Espina y Felipe Jiménez de Asúa. Buenos Aires: Losada, 2004. (p. 83-126).

MATTOS, Cláudia Valladão de. *Goethe e Hackert: Sobre a pintura de paisagem: Quadros da natureza na Europa e no Brasil*; Cláudia Valladão de Mattos (org.). Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2008.

MAAS, Wilma Patrícia. *A Bela Alma e o conceito goethiano de Símbolo*. (Viso - Cadernos de estética aplicada n. 9 – jul-dez/2010).

_____. *O cânone mínimo: Bildungsroman na história da literatura*; São Paulo: Editora UNESP, 2000.

MAZZARI, Marcus Vinicius. *Alegoria e símbolo em torno do Fausto de Goethe*; Estudos Avançados 29 (84). São Paulo, 2015.

_____. *Labirintos da aprendizagem – Pacto fáustico, romance de formação e outros temas de literatura comparada*; São Paulo: Editora 34, 2010.

MOLDER, Maria Filomena. *O Pensamento Morfológico de Goethe*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1995.

_____. *As nuvens e o vaso sagrado*. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2014.

_____. *Símbolo, Analogia e Afinidade*. Lisboa: Edições Vendaval e a autora, 2009.

MONTEZ, Luiz Barros. *Goethe leu Eurípedes. E nós, leremos Goethe? Ou: Ifigênia em Táuride na contemporaneidade*. Disponível online em: http://www.letras.ufrj.br/liehd/media/docs/art_luiz5.pdf

_____. *Literatura e vida: relembrando um Goethe um tanto esquecido*. Rio de Janeiro: Terceira Margem: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Literatura nº 10. UFRJ/FL – Pós-Graduação, 2004.

MOURA, Magali. *O solitário Rousseau e o mundano Goethe: duas naturezas em contraste*; In: *Aspectos da Época de Goethe*; Rio de Janeiro: H. P. Comunicação Editora, 2011.

_____. *A estética orgânica de Goethe e o conceito de organismo*. (Encontro Regional da ABRALIC 2007).

MÜLLER, Curt. *Die geschichtlichen Voraussetzungen des Symbolbegriffs in Goethes Kunstanschauung*. Leipzig: Mayer & Müller, 1937.

ORTEGA Y GASSET, José. *Goethe desde dentro: el punto de vista en las artes*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1940.

OVÍDIO. *Cartas Pônticas*; introdução, tradução e notas de Geraldo José Albino; revisão da tradução de Zelia de A. Cardoso. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

PLUTARCO. *Vida de Licurgo*; In: *Vidas*; Apresentação, seleção e tradução direta do grego por Jaime Bruna. São Paulo: Editora Cultrix, 1963.

PROPÉRCIO, Sexto. *Elegias*; organização, tradução, introdução e notas de Guilherme Gontijo Flores. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

ROSENFELD, Anatol. *Texto/Contexto II*. São Paulo: Perspectiva ; Editora da Universidade Estadual de São Paulo; Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Textos autobiográficos e outros escritos*; tradução, introdução e notas e Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

_____. *Os devaneios do caminhante solitário*; trad. de Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM Editores, 2011.

_____. *Confissões*; trad. de Rachel de Queiroz (livros I a X) e José Benedicto Pinto (livros XI e XII). Bauru, SP: EDIPRO, 2008.

RUDOLPH, Enno. *Individualität*; In: *Goethe-Handbuch*. Vol. 4/1. Stuttgart: Metzler, 1998. pp. 524-531.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Goethe – Kunstwerk des Lebens*; Köln: Carl Hanser Verlag München, 2013.

SAUDER, Gerhard, u. Karl Richter. *Vom Genie zum Dichter-Wissenschaftler - Goethes Auffassungen vom Dichter*; in: Gunter E. Grimm, Hg.: *Metamorphosen des Dichters. Das Rollenverständnis deutscher Schriftsteller vom Barok bis zur Gegenwart*. Frankfurt a. M. 1992, S. 84-104.

SÁNCHEZ MECA, Diego. *Los conceptos griegos de physis y theoria en la interpretación de Goethe*; In: *Δαίμων*, Revista de Filosofía, nº 16, 1998, 57-71.

SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem*; trad. de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1995.

_____. *Poesia ingênua e sentimental*; trad. de Márcio Suzuki. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1991.

SCHMIDT, Jochen. *Goethes Faust – Erster und Zweiter Teil – Grundlagen – Werk – Wirkung*. München: Verlag C.H. Beck (3. Auflage), 2011.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A (perda da) Antiguidade e o nascimento da modernidade*; In: *O local da diferença – Ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*; São Paulo: Ed. 34, 2005.

SIMMEL, Georg. *Goethe: seguido del estudio Kant y Goethe para una historia de la concepción moderna del mundo*; Buenos Aires: Nova, 1949.

STAROBINSKI, Jean. *Ação e reação – vida e aventuras de um casal*; trad. de Simone Perelson. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

STEINER, Rudolf. *Arte e estética segundo Goethe – Goethe como inaugurador de uma estética nova*; trad. de Marcelo da Veiga Greuel. São Paulo: Antroposófica, 1998.

SÜSSEKIND, Pedro. *Considerações sobre a teoria filosófica do gênio*. (Viso cadernos de estética aplicada n. 7 – jul-dez/2009).

TASSO, Torquato. *Jerusalém Libertada*. trad. de José Ramos Coelho. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.

TAVARES, Pedro Heliodoro M. B.. *Fausto como teatro de animação: suas origens sacro-profanas e influências sobre a tradição literária*. (Pandemonium Germanicum Revista de Estudos Germanísticos n° 18, Dez/2011, pp. 72-99).

TODOROV, Tzvetan; GENETTE, Gérard (orgs.). *Pensée de Rousseau*. Paris: Éditions du Seuil, 1984.

TREVIZAM, Matheus. *Poesia didática: Virgílio, Ovídio e Lucrecio*. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

TUGENDHAT, Ernst. *Novas reflexões sobre a liberdade da vontade*. Conferência apresentada no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (texto de circulação interna), 2003.

VAUVENARGUES. *Reflexões e Máximas*; trad. Hély de Bruchard, Fúlvia Maria Luiza Moretto. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

WACHSMUTH, Andreas B. *Geeinte Zwiennatur – Aufsätze zu Goethes naturwissenschaftlichem Denken*. Weimar: Aufbau-Verlag Berlin und Weimar, 1966.

WATT, Ian. *Mitos do individualismo moderno – Fausto, Dom Quixote, Dom Juan, Robinson Crusoe*; trad. de Mario Pontes. Rio de Janeiro: Jorje Zahar, 1997.

WERLE, Marco Aurélio. *Goethe como crítico literário* (In: Dossiê J. W. Goethe – Revista Cult n° 130); São Paulo: Editora Bregantini, 2008.

WINCKELMANN, Johann Joachim. *Briefe aus Rom*; Ausgewahlt, kommentiert und mit einer Einleitung von Martin Disselkamp. Frankfurt: DVB, c1997.