

As Emanações do Grande Pagão: A Religião na Poesia de Goethe*

*Luís H. Dreher***

Sinopse

Baseando-se numa análise da obra poética de Johann Wolfgang Goethe, o artigo busca apresentar e estabelecer a contribuição deste autor para a reflexão filosófica sobre a religião em sua época e no contexto cultural de língua alemã. Para tal, discutem-se, em seqüência, os seguintes aspectos: (1) Goethe e sua relação com a modernidade filosófica; (2) Goethe e a contribuição alemã à moderna filosofia da religião; (3) o paganismo de Goethe; (4) o panteísmo de Goethe. Dados estes passos, chega-se, finalmente, à caracterização daquela que seria a (5) religião de Goethe.

Palavras-chave: Johann Wolfgang Goethe; Poesia; Religião; Filosofia; Paganismo; Panteísmo.

* Texto originalmente apresentado no Ciclo de Palestras “Goethe: 250 Anos”, promovido pelo Instituto Cultural Friedrich von Schiller em Juiz de Fora-MG, de 2 de julho a 28 de agosto de 1999. Posteriormente, o trabalho foi reapresentado na IX Semana de Filosofia do ICHL-UFJF e publicado nos anais do encontro; cf. Luís H. DREHER, *As emanções do grande pagão: religião e filosofia a partir de Goethe*, in: Octávio Silvério de SOUZA NETO, (org.), *Anais da IX Semana de Filosofia: Tendências Filosóficas para o Século XXI*, Juiz de Fora: CAFIL-ICHL-UFJF, 2000, p. 45-58. Com a publicação em *Numen*, nossa intenção é torná-lo acessível a um círculo bem mais amplo de leitores.

**PhD pela *Lutheran School of Theology at Chicago*, EUA; bolsista de doutorado do DAAD na Humboldt-Universität, Berlim; professor da Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR/UFJF) e pesquisador do NEPREL (Núcleo de Estudos e Pesquisa da Religião) nos projetos vinculados de “modernidade filosófica e religião” e “religião, hermenêutica e literatura”.

Abstract

On the basis of an analysis of Johann Wolfgang Goethe's poetic work, the article seeks both to introduce and establish the value of this writer's contribution to the philosophical reflection on religion in his time and in the German-speaking cultural milieu. In order to reach this goal, several aspects or issues are discussed as follows: (1) Goethe's relationship to philosophical modernity; (2) Goethe and the German contribution to modern philosophy of religion; (3) Goethe's paganism; (4) Goethe's pantheism. Once these steps are taken the survey leads, finally, to a characterization of what would be (5) Goethe's own religion.

Key-words: Johann Wolfgang Goethe; Poetry; Religion; Philosophy; Paganism; Pantheism.

Introdução

Este texto pretende aprofundar alguns tópicos que mapeiam o (possível) impacto do pensamento de Goethe na cultura filosófica alemã do início do século XIX, sobretudo na área fulcral da filosofia da religião. A tendência deste escrito é de concentrar-se mais em Goethe, e só secundariamente, e de modo indireto, nos pensadores do período. O tema filosófico que a mim me interessa aparece em Goethe cercado de uma meia aura de mistério:

É pois tão grande o mistério do que seja Deus e o Homem/e o Mundo?/Não! Mas ninguém gosta de ouvi-lo: por isso fica em segredo.¹

Qual, afinal, a relação entre o conteúdo do mistério - para Goethe meio-mistério sobre Deus, o homem e o mundo - e o *segredo* que aqui ele pensa ter de manter, a fim, quem sabe, de evitar-se o escândalo? Essa passagem de número 65 dos *Epigramas de Veneza*, de 1790, é apta o bastante para introduzir-nos à região de onde pretendo abordar a questão da religião e da filosofia, e através das mesmas, da filosofia da religião a partir de Goethe.

¹ Johann W. von GOETHE, *Poemas*, p. 143. [Para referências bibliográficas completas deste e dos demais títulos citados, cf. as Referências Bibliográficas no final do artigo.]

Ao ousar falar da “influência de Goethe na cultura filosófica alemã do início do século XIX”, falamos, antes de tudo, de uma atividade silenciosa, das emanações de Goethe. Falamos dos segredos quase-filosóficos de Goethe, desse grande autor que, ao falar tudo com nitidez poética, falou e influenciou o pensamento somente a partir de seu falar em *segredo*, e maciçamente só a partir de suas metáforas, confissões e mesmo meias-palavras. Digo segredos quase-filosóficos, e não pseudofilosóficos: Goethe pode, para a sensibilidade contemporânea, chegar às vezes bem perto de um pseudocientista, mas sem dúvida é, no mínimo, um quase-filósofo.

Ainda assim, soa paradoxal falar da influência de Goethe na filosofia, ainda que ele, mais do que ninguém, tenha ajudado a criar o caldo da *cultura* filosófica mais geral, o senso comum filosofante de seu tempo. Soa paradoxal porque desde os gregos a filosofia, tão logo se afastou do convívio do mito, pretendeu afastar-se do mistério. A rigor nada deve ser secreto dentro da filosofia; nela não há por que manter segredo. Vide Hegel, que no ápice do movimento que consoma sua filosofia da religião, declarou que nada há de misterioso mesmo no cristianismo, a mais misteriosa e resistente de todas as criações do espírito ainda vivas na modernidade.

E no entanto, se Goethe influenciou filosoficamente os pensadores, sobretudo os da época de sua maturidade, o fez muito mais a partir de seu falar marcado por um *chiaroscuro*, pela sombra de segredo embutida e refletida em sua veia metafórica, poética e mesmo aforística. Evitou o convívio direto com as fórmulas e a prosa filosóficas. Apesar de ter apoiado e empregado jovens filósofos e mesmo Schiller em Jena, e inclusive a despeito de sua amizade com Hegel, a distância respeitosa foi a marca de seus vínculos com o mundo estritamente acadêmico. Para todos os propósitos, Goethe, apesar de “gigante (...) ministro nos ombros de um estado alemão anão”,² calou-se quando o filósofo Fichte foi acusado de ateísmo e se viu forçado a deixar Jena³ devido a uma problemática filosófico-religiosa (o *Atheismusstreit*) que também a Goethe inte-

2 Heinrich HEINE, *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*, p. 111.

3 *Ibid.*, 107-08.

ressava. Interessava, embora não filosoficamente no sentido rigoroso do termo, e embora Goethe fosse tendencialmente spinoziano, deplorando, nessa época, o subjetivismo prometeico de Fichte que ele mesmo cultivara poeticamente em sua juventude. A Goethe, portanto, a batalha conceitual acerca da essência da divindade interessava sim, mas em segredo, no contexto do cultivo de uma humanidade individual (*Humanität*).

Como primeira constatação, por conseguinte, gostaria de observar que parte do título desse artigo pode ser formulado de maneira problemática. As razões são diversas. É fato notório que Goethe não se entendeu como filósofo, tendo consciência, apesar de seu interesse pela linguagem para ele “secreta” daqueles, de que lhe faltava o “órgão” apropriado à filosofia sistemática.⁴ Mas a figura de Goethe é importante por definir toda uma temporalidade. *Die Goethezeit*, o tempo identificado com o período clássico da cultura alemã, plasmou uma sensibilidade cultural que propiciou o desenvolvimento apenas de um certo tipo de filosofia, não mais racionalista no sentido da *Aufklärung* - um novo tipo de filosofar que se encontraria, na transição para o século XIX, em figuras como Schelling, Schleiermacher e no maior de todos, Hegel.⁵

1 Goethe e a Modernidade Filosófica

Para falar das questões e temas que estavam no ar, e por meio das quais Goethe, como figura catalisadora de todo um pro-

4 Wilhelm LANGEWIESCHE, *Goethe*, p. 36: “Goethe carecia do órgão para a filosofia sistemática; Spinoza atendeu, neste aspecto, suas necessidades pessoais. Schiller, porém, introduziu-o ao modo de pensar de Kant, sob cuja divisa achava-se, então, a vida intelectual da época; e, para ter acesso aos segredos dessa linguagem filosófica que lhe assomava obscura e abstrusa, Goethe passou a tomar, à hora das caminhadas, lições particulares com o jovem professor de filosofia Niethammer.” (Für die wissenschaftliche Philosophie fehlte Goethe das Organ, seinen persönlichen Bedarf hat ihm Spinoza gedeckt, aber Schiller hat ihm die Denkart Kants nahegebracht, in dessen Zeichen die Geistigkeit der Zeit steht, und um hinter die Geheimnisse der ihm unklar und abstrus erscheinenden Philosophensprache zu kommen, hat er spazierendgehenderweise Privatstunden bei dem jungen Philosophieprofessor Niethammer genommen.)

5 Não se trata de restringir a influência de Goethe aos idealistas; Karl LÖWITZ, *Von Hegel zu Nietzsche*, aponta que ela foi bem além, pelo menos até Nietzsche.

cesso cultural, acabou influenciando os desenvolvimentos espiritualmente filosóficos, é mister falar da linhagem filosófica e mesmo místico-religiosa do autor. Qual é, a rigor, a posição de Goethe no contexto da modernidade filosófica?

Respondendo esta questão, Paul Tillich situa nosso autor na linhagem que, vinculada à mística alemã encontrável no final da Idade Média, tem início com Nicolau de Cusa. Para Tillich, Cusa representa as “bases metafísicas do pensamento moderno”, ainda que Descartes tenha proporcionado sua base formal-metodológica.⁶ Cusa desenvolveu no alvorecer do período moderno a concepção de que o finito e o infinito são possivelmente coincidentes,⁷ cunhando uma forma de pensamento filosófico-religioso de caráter panenteísta. A natureza, o finito recuperou dignidade ao subsistir *no* divino, o que pode ser percebido mais tarde no naturalismo extático de Giordano Bruno.⁸

Tillich acrescenta, falando também da tradição luterana familiar a Goethe: “Tanto para Nicolau de Cusa como para Lutero, no seu lado místico, - misticismo este bastante aberto, no início, mas depois escondido, - os dois lados da realidade se interpenetravam. *A mente moderna não aceita esse severo dualismo de uma esfera divina no céu e outra, humana, na terra, tão comum no mundo antigo.*”⁹ Com efeito, em Lutero o único dualismo real, e mesmo aí há dúvidas sobre se é possível falar de um, é o dualismo entre lei e evangelho. Sua defesa intransigente da fórmula *finitum capax infiniti* - “o finito é capaz do infinito” -, na teologia do sacramento da Ceia do Senhor, demonstra sua simpatia para com a sensibilidade metafísica moderna descrita por Tillich.

Mas de Lutero até Goethe há vários movimentos centrais da vida do cristianismo que fazem desaparecer este aspecto antidualista. A ortodoxia recupera a escolástica e a disputa acerca das fórmulas doutrinárias antigas, pré-modernas; o pietismo

6 Paul TILLICH, *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, p. 89.

7 *Ibid.*, p. 90.

8 *Ibid.*, p. 91: “Seu naturalismo nada tinha do naturalismo calculista que submetia a natureza à análise e à tecnologia. Estava ligado ao êxtase.”

9 *Ibid.*, p. 90. Minha ênfase.

abusa da ênfase na subjetividade e num Cristo pessoal; e o racionalismo tece seus comprometimentos com o deísmo e uma religião puramente moral. Os movimentos místicos, nesse contexto, são apenas marginais: Paracelso, e depois Boehme, são as figuras que tentam zelar pela herança mística, fazendo-o quer de forma obscurantista, “alquímica”, ou na forma do próprio discurso místico, forma esta cada vez mais intragável, ao menos em seu estado bruto, para a racionalidade moderna.

É importante ressaltar a continuidade de Goethe com toda essa tradição, bem como observar que a paz fácil entre a mística da natureza e a tradição bíblico-reformatória, assim como aparece por exemplo em Boehme,¹⁰ já não é possível no tempo de Goethe. As sínteses são mais complicadas, e a tendência do dia é a que a religião histórica (a saber: o cristianismo das confissões) e a religião da natureza se separem; que o suposto teísmo cristão se reafirme em novas bases, agora deístas; e que a possibilidade oposta de um panteísmo conseqüente se torne real, na verdade, *prima facie*, a única saída.¹¹ É a partir desses vários fatores que será preciso avaliar a complexa e ambígua relação de Goethe com a fé (a religião!) protestante e a filosofia de seu tempo, um tema que pretendo tratar a partir de agora.

2 Goethe e a Contribuição Alemã à Moderna Filosofia da Religião

Quais são, então, as questões e os temas que através de Goethe acabaram influenciando os desenvolvimentos estritamente fi-

10 Kurt LEESE, *Die Religion des protestantischen Menschen*, p. 338-40: “É impossível pensar Jakob Böhme (1575-1624) à parte da Bíblia e de Lutero. Mas também é impossível pensá-lo desconsiderando Paracelso e a nova mística da natureza.” (*Jakob Böhme [1575-1624] ist ohne Bibel und Luther undenkbar. Er ist aber auch ohne Paracelsus und die neue Naturmystik undenkbar.*)

11 Assim, não é por acaso que Heinrich Heine, em sua Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha, descreva o grande embate espiritual e filosófico de seu tempo como a luta sem conciliações e sínteses entre deísmo e panteísmo. Ver, p. ex., p. 64: “O Deus dos panteístas se diferencia, pois, do Deus dos deístas por estar no próprio mundo, enquanto este último está inteiramente fora ou, o que é a mesma coisa, acima do mundo.”

losóficos do início do século XIX? E mais: como se deu essa influência?

Nas seções anteriores deve ter ficado claro que meu interesse por Goethe se concentra em questões de filosofia da religião. A tradição metafísico-religiosa moderna que quero privilegiar é não-dualista; implica um monismo dinâmico elaborado de modo fragmentário em vários autores, até chegar a seu período de amadurecimento. Spinoza tem nesse processo papel fundamental pelo lado conceitual, e a tradição místico-filosófica-teológica de Cusa a Boehme o tem pelo lado espiritual e cultural. A filosofia clássica alemã, com algumas exceções notáveis (sobretudo o antimístico Kant), é o coroamento desse processo, também em suas imbricações com o romantismo.

Em minha opinião, o século XIX em filosofia começa propriamente algo antes de 1800; é interessante notar, que no âmbito da literatura propriamente dita, os anos de 1800 introduzem já o romantismo, e o classicismo passa a segundo plano. Muito embora todos estes movimentos estejam relacionados entre si, a maior sobriedade do classicismo vai sobreviver especialmente nos escritores filosóficos, sobretudo em Hegel, no Schleiermacher maduro e um pouco no jovem Schelling. A *Goethezeit*, neste contexto, assinala o período que cunhou a alternativa alemã-idealista aos problemas da modernidade dualista, de cunho racionalista-empirista, a partir de cerca de 1770. Buscavam-se novas sínteses que restabelessem, em novas bases, a possibilidade de integrar as dicotomias excludentes de corpo-alma; espírito-natureza; Deus-homem; etc.

A meu ver, não é por acaso que estes temas são também temas da teologia filosófica ao longo da história religiosa ocidental. Há, pois, dois temas importantes em Goethe que podem interessar ao filósofo da religião que se propõe ocupar-se tanto dos temas do idealismo alemão como da história intelectual do cristianismo. São eles: (1) o suposto paganismo de Goethe; e seu (2) suposto panteísmo. Os dois temas estão obviamente entrelaçados em nosso autor, e pretendo apenas elucidar um pouco mais as razões para tanto. Ao mesmo tempo, a verdadeira tarefa, ainda maior, seria demonstrar como estes dois temas influenciam os desenvolvimentos no idealismo e no romantismo filosóficos posteriores.

3 O Paganismo de Goethe

A referência mútua entre os temas do paganismo e do panteísmo remonta suas origens já ao período inicial da expansão cristã para o mundo grego. Literariamente é possível depreendê-lo da narrativa dos Atos dos Apóstolos, capítulo 17, sobre o encontro do apóstolo Paulo com o altar ao “deus desconhecido” (17.23) no Areópago de Atenas. Paulo reivindica o título de “deus desconhecido” para o Javé criador da tradição hebraica, relido como aquele que vindicava o ressurreto. Paulo qualifica a intuição dos poetas gregos de que em deus “vivemos, e nos movemos, e existimos” (17.28) com a assertiva de que somos “geração de Deus” (17.29). Em termos da história do cristianismo, essa passagem foi vista como a refutação do paganismo e da “ignorância” que desconhecia o propriamente divino. O panteísmo foi também descartado, com base no dito de Paulo de que “não devemos pensar que a divindade é semelhante ao ouro, à prata, ou à pedra, trabalhados pela arte e imaginação do homem” (17.29).

Pois é com esta passagem de Atos, e sobretudo com a tradição de sua interpretação, que Goethe vai digladiar-se em toda sua ocupação especulativa e poética com o conceito de Deus ou do divino. Aqui cabe notar que o paganismo de Goethe é forjado e mesmo formulado negativamente: ele é um “não-cristianismo decidido” (*dezidiertes Nichtchristentum*), e surge mais de uma luta intelectual e espiritual com a tradição cristã em sua síntese alemã-protestante do que de uma reafirmação simples do passado mitológico, como aconteceria no romantismo tardio, por exemplo na música de Wagner. No “Suplemento” aos *Epigramas de Veneza*, n. 4, Goethe confessa seu paganismo no modo da ironia:

Por que queres roubar cruel aos Cristãos/Da fé as delícias? - Eu não, não o pode ninguém./Claro está escrito: ‘Bramam em vão os Pagãos.’/ Só cumpro a Escritura: lede e edificai-vos em mim!¹²

¹² GOETHE, *Poemas*, p. 147.

Ainda que ironicamente, é a partir da própria Escritura que se autojustifica o paganismo de Goethe. Ele é tanto a antítese quanto o suplemento necessário para a fruição das delícias da fé.

A Escritura e Goethe se perseguem: no poema *Proömion*, Goethe utiliza-se diretamente do texto de Atos sobre o discurso de Paulo em Atenas. Lembremos que para Paulo o importante era manter a distância e a distinção entre o humano e o divino: somos “geração de Deus”; Deus é criador, a criação está do *nosso* lado da realidade e é limitada e dependente. Já nos versos 1 e 2 de *Proömion*,¹³ Goethe assinala o tema da criação:

Im Namen dessen der Sich selbst erschuf!/Von Ewigkeit in
schaffendem Beruf;

“Em nome daquele que a Si mesmo se criou!/De toda eternidade em ofício criador;” é a versão de Paulo Quintela. O que ressalta é a autocriação de Deus que, como se sabe, engloba a natureza e a nós. O que seja o paganismo de Goethe surge dessa inclusão do natural no divino, mas sem a perda da atividade, ou seja, sem a perda do conceito de criação, que havia sido excluído da fórmula spinoziana *deus sive natura*, o resumo de sua *Ethica*. Com a palavra “ofício”, Quintela traduz o alemão *Beruf*, palavra importantíssima no vocabulário teológico desde Lutero e que denota a nossa vocação humana definida por Deus, nossa atividade que se identifica com, mas não se limita, a uma atuação ou “profissão”.

Ora, para Goethe, o próprio divino tem portanto uma vocação, a da criação eterna. Nisso se traslada um predicado cristão tradicionalmente humano, o “ter uma vocação”, ao divino que nos engloba e à natureza. A autocriação divina é o processo mais amplo, que inclui as várias manifestações da vida em nós:

In Seinem Namen der den Glauben schafft;/Vertrauen, Liebe,
Tätigkeit und Kraft;

¹³ Ibid., p. 226-28. Essa referência vale também para as próximas citações.

“Em nome daquele que toda a fé formou,/Confiança, actividade, amor, vigor;” é a tradução. Goethe volta-se visivelmente contra o subjetivismo que em seu tempo marcava as principais manifestações do espírito moderno: contra a ênfase na fé pessoal do pietismo como minha produção e posse; e o acento na moralidade subjetiva que marcou o racionalismo necessariamente teísta e deísta no âmbito cultural alemão. O divino forma a fé, ela não é posse do sujeito nem depende de sua retidão moral. Esses são traços da “religião” e do “paganismo” de Goethe, ao que se deve acrescentar, como veremos adiante, que nem sua religião é estritamente uma religião, nem seu paganismo é, estritamente falando, pagão.

De qualquer modo, o *Proömion* de Goethe refere-se diretamente ao discurso paulino sobre o paganismo/panteísmo dos gregos.

In jenes Namen, der, so oft genannt,/Dem Wesen nach blieb immer unbekannt:

“Em nome daquele que, tantas vezes nomeado, ficou sempre em essência imperscrutado”, conforme Quintela. A palavra “imperscrutado” é literalmente “desconhecido”. É feita, assim, a alusão ao tema do *deus desconhecido* do areópago nos versículos 5 e 6. Mas qual a intenção do poema de Goethe? Certamente implicar que o deus desconhecido não ficou totalmente conhecido em sua essência graças ao cristianismo. Paulo e seus intérpretes não nos disseram tudo que era mister saber sobre o deus desconhecido. Há que dizê-lo, mas em silêncio, poeticamente, metaforicamente; em segredo. Seria possível dizê-lo filosoficamente? Eis a tarefa que se proporião depois Schelling e Hegel, e diante da qual sucumbiu Schleiermacher, que permaneceu teólogo inclusive por razões filosóficas.

Em todo o caso, fica claro que para Goethe o deus desconhecido não é nem o deus deísta dos ingleses e da “ciência” moderna nem o deus teísta endossado pela maior parte da tradição e teologia cristãs. Pois, pergunta Goethe:

Was wär ein Gott, der nur von außen stiesse,/Im Kreis das all am
Finger laufen liesse!

“Que Deus seria esse então que só de fora impelisse,/e o mundo preso ao dedo em volta conduzisse!” O primeiro é o deus deísta, que, tendo dado corda ao relógio do mundo e suas leis, se afastou; o segundo é, além disso, o Deus arbitrário, milagreiro, que desrespeita o grande milagre da natureza. Nenhuma das duas imagens do mesmo deus desconhecido satisfaz nosso escritor. Antes,

Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen,/Natur in Sich, Sich in
Natur zu hegen/So daß was in Ihm lebt und webt und ist,/Nie
Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.

“Que Ele, dentro do mundo, faça o mundo mover-se,/ Manter Natureza em Si, e em Natureza manter-Se./De modo que ao que nele viva e teça e exista/A sua força e o Seu gênio assista.” Ao deus de Goethe cabe e é apropriado (*Ihm ziemts*) mover o mundo em seu íntimo e em sua interioridade. Olhar pela natureza, dela cuidar e a ela proteger (*hegen*); mas também nela e por ela ser protegido e salvaguardado. O conceito de Deus de Goethe é “ecológico”, mas sem implicar, a meu ver, a mera equação entre o divino e a natureza. Existe um movimento entre ambos, e a verdade de um não está apenas em si, mas sim, simultaneamente e sem hierarquias, no “meio”, no movimento para o outro.

Logo, se Goethe foi, na opinião de Heine, “o Spinoza da poesia”,¹⁴ também é verdade que o emolduramento poético do spinozismo goethiano, aliado ao lado ativo e não contemplativo do espírito protestante, dotou de energia e vigor o divino, sem retorno possível, porém, ao dogma da pessoalidade ou da personalidade de Deus. “O que nele viva e teça e exista”, na tradução de Quintela, verte literalmente não só o poeta, mas também a passagem de Atos 17 que Goethe conhecia, a da Bíblia de Lutero. O ponto de Goethe é que Deus não apenas nos gera, como queria Paulo; contudo,

14 HEINE, *Contribuição* ..., p. 109.

tampouco desaparecemos e sumimos na divindade: esta nos inspira, e não permite que percamos sua força. A palavra *Geist*, que mais tarde se tornaria o conceito fundamental da metafísica de Hegel, é importante aqui. O Deus-natureza é dotado de espírito, e o espírito é um conceito central da tradição religiosa hebraica e protestante que Herder reconheceu mais do que Goethe, mas à qual Goethe não ficou totalmente imune. Só que o espírito do qual Goethe prefere falar é o espírito da humanidade, que ele conhece, não o espírito divino, que ele apenas intui e pressente. A religião pagã do deus desconhecido tende a ser, portanto, uma religião nos limites da humanidade.¹⁵

Heine nos faz saber que “‘O Grande Pagão’ é o nome que se dá a Goethe na Alemanha”.¹⁶ E acrescenta: “Esse nome, porém não é de todo adequado. O paganismo de Goethe é um paganismo maravilhosamente modernizado. Sua forte natureza pagã se anuncia na clara e penetrante apreensão de todos os fenômenos externos, de todas as cores e formas; ao mesmo tempo, porém, o cristianismo o dotou de uma compreensão mais profunda e, apesar de sua dura relutância, o iniciou nos mistérios do mundo espiritual: bebeu do sangue de Cristo e, assim, entendeu as vozes mais ocultas da natureza, tal como Siegfried, o herói dos Nibelungos, que subitamente entendeu a linguagem dos pássaros ao umedecer os lábios numa gota de sangue do dragão abatido.”¹⁷

O paganismo de Goethe não é só grego, mas também alemão; depende da síntese complexa descrita por Heine entre o paganismo germânico, por um lado, e o cristianismo protestante, por outro. A “pura” humanidade pagã que daí

15 Cf. LEESE, *Die Religion ...*, p. 283: “O idealismo erige, em seus representantes mais piedosos - Herder, Goethe, o Fichte tardio (após a disputa sobre o ateísmo), mas em parte também em Schleiermacher -, um novo altar ao ‘deus desconhecido’. Não obstante, e de forma um tanto paradoxal, a religião do deus desconhecido é uma religião que subsiste apenas dentro dos limites da humanidade.” (Der Idealismus errichtet in seinen frömmsten Vertretern: Herder, Goethe, dem späteren Fichte [nach dem Atheismusstreit] und zum Teil auch Schleiermacher einen neuen Altar dem ‘unbekannten Gott’. Gleichwohl ist, paradox genug, die Religion des unbekanntes Gottes eine Religion nur innerhalb der Grenzen der Humanität.)

16 HEINE, *Contribuição ...*, p. 108.

17 Ibid.

pretendesse sair como receita não seria, portanto, uma superação simples do cristianismo, mas, para ser efetiva, uma autêntica suprassunção no sentido hegeliano, onde o que é superado é também preservado, num nível mais elevado.¹⁸ Ora, um paganismo puro, sem quaisquer referências e mediações históricas, é algo impossível, e provavelmente faz mais parte do imaginário neopagão contemporâneo do que da imaginação goethiana. A não ser que seja parte do segredo de Goethe, e, nesse caso, inacessível ao filósofo.

4 O Panteísmo de Goethe

Desde a juventude de poeta, o nome de Goethe foi arrastado para dentro do debate acerca do panteísmo. Goethe em pessoa manteve-se ao longe. Os versos de *Prometheus* teriam persuadido Lessing, segundo o relato do filósofo Friedrich H. Jacobi, a definir-se pela herança de Spinoza e a abandonar a crença na divindade pessoal. Lessing teria dito: “Acho o poema bom (...). O ponto de vista nele representado também é o meu. Os conceitos ortodoxos da divindade já não me servem. ‘O Uno e o Todo’; não conheço um outro [deus]. Esta é a essência do poema, e devo confessar que ela me agrada.”¹⁹

O sentido da suposta conversão de Lessing a Spinoza continuou cercada de dúvidas após as discussões públicas cujos protagonistas foram Jacobi e Moses Mendelsohn, amigo de Lessing.²⁰ De igual modo, que o panteísmo seria a essência manifesta do poema de Goethe é também questionável. O que marca o *Prometheus*, ao menos naquilo que ele não tem de secreto, é justamente o prometeico; a afirmação incondicional da humanidade multifacetada e rica diante da pobreza dos deuses: “*Ich kenne nichts Ärmeres/Unter der Sonn als*

18 LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, p. 32: “Goethe supera e subsume o cristianismo na idéia de humanidade, e os mistérios revelam o que seja o ‘puramente humano.’” (Goethe hebt das Christentum in der Humanität auf und die Geheimnisse offenbaren, was das ‘Rein-Menschliche’ ist ...).

19 Citado apud Frederick C. BEISER, *The Fate of Reason*, p. 65.

20 Heine, p. ex., conclui que Lessing estava a caminho do spinozismo, mas que “(...) o Supremo, o Pai do Céu, o salvou a tempo com a morte.” (HEINE, *Contribuição* ..., p. 84.)

euch, Götter!" ("Nada mais pobre conheço/ Sob o sol do que vós, ó Deuses!")²¹ Um ethos de sedição igualitária perpassa o poema; como os homens, também os deuses estão submetidos ao tempo e ao destino: "*Hat mich nicht zum Manne geschmiedet/Die allmächtige Zeit/Und das ewige Schicksal/Meine Herrn und deine?*" (Pois não me forjaram Homem/O Tempo todo-poderoso/e o Destino eterno,/Meus senhores e teus?)²² Se o panteísmo aparece aqui, é somente de modo oculto, por trás da figura do Destino mais divino do que os deuses. Destino que determina e não oferece razões,²³ e que submete mesmo a estes, pobres incapazes de diminuir o sofrimento humano (vv. 38-41), incapazes de uma justificação ao estilo da *Teodicéia* de Leibniz.

No *Prometheus*, Goethe se preocupa com formar uma humanidade que, quer no sofrimento quer na alegria, seja si mesma. Humanidade livre do fardo dos deuses que, uma vez que não redimem, também não devem conter o ascenso do humano.

Hier sitze ich, forme Menschen/Nach meinem Bilde,/Ein Geschlecht, das mir gleich sei:/Zu leiden, zu weinen,/Zu geniessen und zu freuen sich,/Und dein nicht zu achten,/Wie ich!²⁴

"Pois aqui estou! Formo Homens/À minha imagem,/Uma estirpe que a mim se assemelhe:/Para sofrer, para chorar,/Para gozar e se alegrar,/E pra não te respeitar,/Como eu!" O mesmo vale para o bom deus cristão, é óbvio; também ele não merece reverência e deve ceder espaço ao divino que está no homem e o institui, pela primeira vez, em pé de igualdade com os deuses.

A rigor, porém, Goethe jamais se prendeu unilateralmente e de público a fórmulas que o comprometessem com uma determinada posição filosófica. Para Goethe, a filosofia parece

21 GOETHE, *Poemas*, p. 22-3.

22 *Ibid.*, p. 24-5.

23 *Ibid.*, p. 202: "Como? Quando? Onde? Os deuses permanecem mudos/Apega-te, sim, ao 'porque', e não pergunta 'por quê?'" (Wie? Wann? Und wo? Die Götter bleiben stumm/Du halte dich ans Weil, und frage nicht Warum?)

24 *Ibid.*, p. 27.

ter algo de estreito, não abarca a verdade do todo e da vida como promete. Somente as diferentes atividades humanas em seu conjunto podem, sem produzir um fechamento de sentido, intuir a natureza do divino. Diz Goethe:

Como poeta e artista sou politeísta, como investigador da natureza sou panteísta, e um tão decididamente quanto outro. Se houver necessidade de um Deus para garantir minha personalidade como homem, também isso se provê. As coisas celestes e terrenas formam um reino tão amplo que somente os órgãos de todos os seres juntos podem apreendê-las.²⁵

O sentido do panteísmo de Goethe está em sua fé de que o infinito se encontra tanto na profundidade do finito quanto em sua amplitude. Se para um filósofo da religião contemporâneo como Paul Tillich a verdadeira transcendência tem a ver com “profundidade”, e não com “altura”, no sentido tradicional do teísmo e do deísmo, para Goethe existe uma “progressão” rumo ao infinito via um movimento expansivo de contínua captação: “Se queres caminhar pra o Infinito,/Anda pra todos os lados no Finito.”²⁶ Os inúmeros *lados* do finito, a princípio inabarcáveis pelo exercício metafísico-dedutivo, levam ao infinito. A isso corresponde o privilegiamento da parte e do detalhe do mundo como portal de acesso ao todo: “Se no Todo te quiseses dessedentar,/No mais pequeno há-de o Todo buscar.”²⁷

Nesses termos, o panteísmo de Spinoza só pode ser, em Goethe, uma sensibilidade que se expressa poeticamente, ou então, no Goethe cientista, um pressuposto da investigação empírica que a anima enquanto seu alvo e colore seus resultados. Para Spinoza, ao contrário, a verdade do panteísmo era

25 Carta de Goethe a Jacobi, datada de 1813, citada apud Horst STEPHAN, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie*, p. 32: “Als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist als Naturforscher und eines so entschieden wie das andere. Bedarf es eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür schon gesorgt. Die himmlischen und die irdischen Dinge sind ein so weites Reich, daß nur die Organe aller Wesen zusammen sie erfassen mögen.”

26 GOETHE, *Poemas*, p. 202-03: “Willst du ins Unendliche schreiten./Geh nur im Endlichen nach allen Seiten.”

27 *Ibid.*: “Willst du dich am Ganzen erquicken,/So muß du das Ganze im Kleinsten erblicken.”

um objeto de demonstração filosófica conduzida *more geometrico*. Goethe parte do panteísmo como uma certeza fundante que é prévia, mas à qual não corresponde nenhum corpo sistemático ou argumentado de doutrina. Na verdade, essa jamais foi a intenção de Goethe; mas, paradoxalmente, foi com seus poemas e escritos intencionalmente imprecisos que Goethe inspirou o engajamento filosófico com o panteísmo no romantismo e idealismo alemães. O resultado crítico e em última análise panteísta desse movimento encontra-se na declaração de Hegel no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, com o reparo a Spinoza: “(...) a substância é essencialmente sujeito”.²⁸

Diferentemente de Spinoza, porém, Goethe acrescentou ao panteísmo o sentido e a dignidade do humano, sem cair no subjetivismo romântico, apesar de *Werther*. Nosso autor acrescenta a Spinoza uma confiança nos sentidos e na percepção do infinito no particular. Os “modos” da metafísica de Spinoza não perdem nada, em dignidade ontológica, para a “substância una”. Numa carta a Jacobi, datada de 9/6/1785, portanto em meio ao furor do *Pantheismusstreit*, Goethe confessa:

Tu reconheces a altíssima realidade que é fundamento de todo o Espinosismo, sobre que assenta tudo o mais e de que tudo o mais deriva. Ele não prova a existência de Deus, a existência é Deus. E quando outros por isso o insultam de ateu, eu desejaria chamar-lhe e louvá-lo como *theissimum*, mesmo *christianissimum*. (...) Perdoa-me que eu goste assim de calar quando se fala de um Ser divino que eu apenas reconheço nas, e através das, *rebus singularibus* para cuja mais próxima e profunda contemplação ninguém nos pode animar mais do que exatamente Espinosa, embora todas as coisas isoladas pareçam a seus olhos desaparecer. (...) Aqui vivo nos montes e entre os montes, e busco o Divino *in herbis et lapidibus*.²⁹

Ao contrário de Spinoza, a contemplação de Goethe intervém, na botânica e na mineralogia como na intuição poética do divino, nas partes e no finito. À *theoria* e à mística se

28 Georg W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 18.

29 GOETHE, *Poemas*, p. 409.

somam o pathos de atividade do homem protestante, que no *Fausto* é intercambiável com a marca do divino: “No começo era a ação!”. Para este *pathos* de atividade nenhuma descoberta é completa e cabal, a ele nenhuma segurança própria sacia.

E, ao mesmo tempo, em meio a isso reina a tranqüilidade do estar-em-casa num mundo sustentado, de algum modo, pela divindade. O panteísmo não é o resultado de uma mente contemplativa, ganho no raptó místico ou na admiração filosófica diante da objetividade. É um monismo dinâmico, fruto de uma mediação, e por isso qualificado: como Karl Löwith pôde constatar, o “princípio do afazer espiritual” goethiano foi o mesmo do hegeliano, a saber, “a mediação entre o ser-mesmo e o ser-outro, ou, nas palavras de Goethe, o fato de que este se colocou entre sujeito e objeto, ao passo que Schelling destacou a extensão (*Breite*) da natureza e Fichte a intensidade (*Spitze*) da subjetividade.”³⁰

Para Goethe, ainda conforme Löwith, só há vida onde e quando ambos os extremos se encontram. Nas palavras de Goethe: “Que pode o homem ganhar mais nesta vida,/Do que se lhe revele a Natureza-Deus?”³¹ A revelação do Deus-Natureza no finito, nas partes e pequenas coisas é essencial, mas é uma revelação *para* o humano. E não nos enganemos: nessa revelação a atividade é recíproca, a humanidade age, e o divino dentro dela: “Se os olhos não fossem sol,/Jamais nós o Sol veríamos;/Se em nós não estivesse a própria força do Deus,/Como é que o divino sentiríamos?”³² Aqui se encontram a mística da natureza e o entusiasmo protestante, que remonta, entre outros, à reforma radical de Müntzer. O que fica fora é a mediação do divino pela exterioridade da escritura, como em Lutero; e o milenarismo escatológico dos radicais. O exterior é interior, e o interior é exterior; e o tempo se diz no presente, como para Hegel.

Em termos estritamente *filosóficos*, o “panteísmo” de Goethe, qualquer que tenha sido sua real natureza em segre-

30 LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, p. 20.

31 GOETHE, *Poemas*, p. 226: “Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen,/Als daß sich Gott-Natur ihm offenbare?”

32 *Ibid.*, p. 155.

do, foi um dogmatismo moderno e profícuo. A idéia não é contraditória se avaliada por seus frutos. No contexto intelectual e cultural dos estados alemães de então, o “panteísmo” de Goethe funcionou subrepticamente e em silêncio de maneira antidogmática, tendo tido um papel fundamental na construção de uma cultura tolerante³³ e livre das peias eclesiais.

5 A Religião de Goethe

À religião de Goethe, para finalizar este texto. Se em *Prometheus*, poema da juventude, Goethe nivelou as distinções entre os deuses e os homens, submetendo todos igualmente ao destino, em *Grenzen der Menschheit* (“Os Limites da Humanidade”) abre-se o espaço para uma percepção fundamental, motivadora de toda autêntica religião: a percepção da limitação humana e de que, finitos, não podemos atingir a infinitude de nossas possibilidades. Nós soçobramos:

Was unterscheidet/Götter von Menschen?/Daß viele Wellen/Vor jenen wandeln./Ein ewiger Strom:/Uns hebt die Welle,/Verschlingt die Welle,/Und wir versinken.³⁴

“O que é que distingue/Os deuses dos homens?/Que muitas vagas/Ante aqueles vagueiam,/Eterna torrente:/A nós ergue-nos a vaga,/Traga-nos a vaga,/E vamos pra o fundo.” Nesse poema de Goethe transparece um dos traços fenomenológicos cruciais que, nas palavras de Donald Wiebe, “fazem de’ um fenômeno cultural um fenômeno religioso”, a saber, “a transcendência, a limitação humana e a salvação”.³⁵ Se é verdade que não se expressa aqui a ou *uma* religião no sentido corriqueiro do termo, também é verdade que o poema “Os Limites da Humanidade” urde todo seu sentido a

33 Cf. Goethe, *Poemas*, p. 149, “Suplemento” aos Epigramas de Veneza, n. 13: “Mas se loucos destes/Há no teu palácio, Divindade, eu passo de largo.” Veja tb. GOETHE, *Máximas e reflexões*, p. 264, n. 1400; p. 225, n. 1181.

34 *Ibid.*, p. 48.

35 Donald WIEBE, *Religião e verdade*, p. 20.

partir da limitação humana diante dos deuses e do mundo. “Pois com deuses/Não deve medir-se/Homem nenhum!”³⁶ Essa consciência de limitação contrasta com o levante contra os deuses nos versos de *Prometheus*. Uma síntese entre ambas as posições só é alcançada por Goethe no poema *Das Göttliche* (“O Divino”), em que os imortais e os humanos são companheiros e iguais em seu conhecimento do bem e do mal, em contraste com a natureza e o destino, estes sim indiferentes.

Und wir verehren/Die Unsterblichen,/ Als wären sie Menschen,/ Täten im Großen,/Was der Beste im Kleinen/Tut oder möchte.³⁷

“E nós veneramos/Os Imortais/Como se homens fossem/ Em grande fizessem/O que em pequeno o melhor de nós/Faz ou deseja.” O homem nobre e o melhor de nós é exemplo dos seres pressentidos (*geahnten Wesen*), mas não conhecidos. Esta possibilidade de um intercâmbio entre o melhor do humano e o divino, a possibilidade pressentida de sua sobreposição, é quicá o segredo da religião de Goethe.

Concluindo: falar de “Goethe e a religião” significa, antes de tudo, inquirir sobre a religião de Goethe. Mas a religião de Goethe é evasiva, como se pode depreender de um de seus aforismos mais conhecidos sobre o tema, constantes dos *Epigramas de Veneza*: “Quem Ciência e Arte possui,/Tem também Religião;/Quem aquelas duas não possui,/Que tenha Religião.”³⁸ Aqui a religião parece dar-se em dois sentidos irconciliáveis, ou só conciliáveis a partir da condescendência de um espírito superior que apenas tolera a piedade comum do homem da rua. Como declara Horst Stephan, “Para o classicismo, a religião se encolhia de muito bom grado a fim de transformar-se no lado interior da educação superior do espírito.”³⁹ A religião de Goethe certamente é encolhida, no sentido de expurgar todo o conteúdo dogmático do cristianismo, e inclusive a ênfase luterana no aspecto salvífico da cruz de Cristo. Mas a religião como dado filosófico-antro-

36 GOETHE, *Poemas*, p. 46-7.

37 *Ibid.*, p. 54.

38 *Ibid.*, p. 159.

39 STEPHAN, *Geschichte ...*, p. 33.

pológico persiste, dada que é na sublimidade da vida marcada pelo encontro entre a humanidade, o destino e a natureza.

O que confronta o filósofo da religião não é o encolhimento dogmático do cristianismo. O teólogo deve se pronunciar sobre isso, observando as transformações do conteúdo cristão aí implicadas. Lendo Goethe, ao filósofo da religião causa mais curiosidade o gnosticismo pressuposto e indisposto a justificar-se, e que convive com dois tipos de religião, uma culta e outra popular, sem se perguntar com profundidade pelo estatuto e pela especificidade da religião. A seu tempo, essa tarefa ocuparia, levando a respostas distintas, tanto Schleiermacher como Hegel.

Diferentemente de Schleiermacher, que publicou há exatos duzentos anos, em 1799, o manifesto romântico sobre a autonomia do religioso,⁴⁰ Goethe desconfia da possibilidade de uma religião diferenciada da arte e da ciência. A religião não é para o nosso pré-romântico um sentimento específico de dependência do infinito, uma intuição pré-racional do universo que pudesse ser autônoma em relação às outras atividades do espírito, teóricas ou práticas. E a religião em sua positividade também não é, como para Hegel, uma figura que, uma vez compreendida, é mais elevada que a arte, e portanto mais apta a revelar o mistério do espírito a ser finalmente desvendado pela filosofia.

Para Goethe, a arte reina suprema diante da religião, e o gênio do artista impõe-se até mesmo na descrição dos resultados obtidos pelo cientista antinewtoniano. Temos com Goethe o início de um movimento de forte e persistente *estetização* do religioso em moldes gregos; como sugere Stephan, a dinâmica do clássico submete à sua forma todo o conteúdo que encontra à sua frente, inclusive o religioso: “O poeta torna-se, unilateralmente, naquele que explica a vida.”⁴¹ Que diferença em relação a Schleiermacher! Para este, a religião é a profundidade da arte, a própria religião é entendida como a “mais sublime obra de arte da humanidade.”⁴² Como bem acentua

40 Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*.

41 STEPHAN, *Geschichte ...*, p. 29.

42 SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, p. 19.

Stephan, ao contrastar o período clássico alemão com o romantismo:

O romantismo é *religioso* via uma necessidade interna. Religioso em um sentido diferente do que o classicismo. Se o classicismo apenas concedia à religião um lugar nas profundezas do restante da vida espiritual, um lugar praticamente invisível, o romantismo pretendeu levá-la ao trono da vida espiritual.⁴³

Só Hegel, talvez, viria a reabilitar a forma diante dessa rebeldia do conteúdo religioso no romantismo, propondo uma mediação que conciliasse religião e forma, dessa vez não mais estética, mais sim filosófica. Não obstante, o que se presencia em Goethe, ao lado do nivelamento da verdadeira religião com a ciência e a arte, é uma estratégia implícita que resiste à outra grande corrente intelectual da época: a divisão kantiana entre áreas estanques de validade cognitiva, moral, e estética. Em Goethe vislumbra-se a possibilidade de o espírito estar efetivamente unificado consigo mesmo, ainda que esta unidade não seja dada mediante uma camisa de força que, ao modo do discurso hegeliano, tudo assimila ao saber absoluto. É nessa efetiva possibilidade de unificação e reconciliação, Tateada mais através da arte e de uma “ciência artística” do que encontrada na filosofia ou na religião positiva, que consiste o legado de Goethe aos filósofos do idealismo e romantismo alemães e, quem sabe, a nós.

Referências Bibliográficas

BEISER, Frederick C. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.

GOETHE, Johann W. von. *Poemas*. Trad. Paulo Quintela. 3. ed. Coimbra: Centelha, 1979.

43 STEPHAN, *Geschichte ...*, p. 35: “So ist die Romantik mit inneren Notwendigkeit religiös. Religiös in einem anderen Sinne als die Klassik. Wenn diese der Religion nur in den Tiefen des sonstigen Geisteslebens eine möglichst unsichtbare Stelle wahrte, so möchte die Romantik sie auf den Thron des geistigen Lebens erheben.”

- _____. *Máximas e reflexões*. Trad. Afonso Teixeira da Mota. 3. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1997.
- HEGEL, Georg W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1988.
- HEINE, Heinrich. *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- LANGEWIESCHE, Wilhelm. *Goethe: Leben, Gedanken, Bildnisse*. Königstein im Taunus: Verlag Karl R. Langewiesche, s/d.
- LEESE, Kurt. *Die Religion des protestantischen Menschen*. 2. Aufl. München: J. & S. Federmann, 1948.
- LÖWITH, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche: der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. 9. Aufl. Hamburg: Felix Meiner, 1986.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Hamburg: Felix Meiner, 1958. [1799.]
- STEPHAN, Horst. *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus*. Berlin: Alfred Töpelmann, 1960.
- TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 1986.
- WIEBE, Donald. *Religião e verdade: rumo a um paradigma alternativo para o estudo da religião*. Trad. Luís H. Dreher. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 1998.

Luís H. Dreher
Rua Paraná 112/102
Poço Rico
Juiz de Fora-MG 36020-090
ldreher@ichl.ufjf.br