

O *ethos* luterano e a filosofia do romantismo alemão¹

Lutheran *ethos* and the Philosophy of German Romanticism

Fabiano Lemos²

RESUMO

Que o modelo ético do Romantismo alemão tenha reconfigurado as distâncias entre o Incondicionado e o Sensível, ultrapassando os limites da moralidade e impondo-se como critério epistemológico geral, é algo que os comentadores frequentemente reconhecem e discutem. O presente artigo tem por objetivo avaliar a circunscrição dessa reconfiguração na tradição luterana, comparativamente menos abordada, e identificar como os românticos, através dela, organizaram toda uma nova relação com a tradição e o cânone como formas de sistematicidade.

PALAVRAS-CHAVE: Romantismo alemão. Luteranismo. Filosofia moderna.

ABSTRACT

The fact that German Romanticism has reconfigured the distances between the Unconditioned and the Sensible, exceeding the boundaries of Morality and imposing itself as a general epistemic criteria, is something scholars recognize and often discuss. This paper, however, intends to evaluate the circumscription of such a reconfiguration within Lutheran traditions – overall, a path less walked – and identify in which way the Romantics, through it, have organized a brand new relation towards tradition and canon as ways to systematicity.

KEYWORDS: German Romanticism. Lutheranism. Modern Philosophy.

¹ Recebido em 24/11/2014. Aprovado em 27/03/2015.

² Doutor em filosofia (UERJ) e professor adjunto do departamento de filosofia da UERJ. País de origem: Brasil. Email: fabianolemos@gmail.com.

Considerações iniciais

Entre 1800 e 1801, Friedrich von Hardenberg, que havia adotado o nome literário Novalis, compõe um último grupo de fragmentos planejados para integrar uma obra monumental que nunca chegou a ser, efetivamente, organizada. Novalis morreria em março de 1801, e a importância de sua figura no movimento filosófico-artístico do Romantismo Alemão em parte está vinculada a esse inacabamento essencial: não eram apenas as circunstâncias que impediam o texto de ganhar uma forma definitiva, mas uma característica intrínseca ao projeto ideológico-conceitual do Romantismo, sua ênfase na ideia de *infinitude*, que fazia do trabalho de escrita um esforço de escavação interminável da palavra. Friedrich Schlegel, amigo íntimo de Novalis e figura-chave na consolidação da visão de mundo romântica na Alemanha do começo do século XIX, procurou, à sua maneira, desenvolver essa infinita abertura da escrita como objeto legitimamente filosófico e estético – como, em última análise, sua única via. Dentre todos os românticos, foi ele quem continuou por mais tempo o legado de Novalis, mesmo depois de sua conversão ao catolicismo, em 1808: é em seus textos que a linguagem assume o destino daquele que seu amigo chamava, ainda em 1799, de “um entusiasta da linguagem [ein Sprachbegeisterter]” (NOVALIS, 2008, p. 451), ou seja, o poeta-filósofo.

Essa relação com a linguagem Schlegel e Novalis remetem, numa tentativa de estabelecer uma genealogia capaz de legitimar historicamente o Romantismo, àqueles que se inscreviam na longa tradição da reinvenção da língua, especialmente da língua alemã – entre eles, os místicos do século XVI, Lessing, Goethe, Schiller. Mas é em um fragmento, composto, como todos os outros, quase telegraficamente, que faz parte daquele último conjunto escrito por Novalis pouco antes de sua morte, que encontramos a filiação mais remota do pensamento moderno, é nele que identificamos o *Sprachbegeisterter* original: “A prosa verdadeiramente bruta e comum ainda permanece rara. Mistura do grosseiro, do comum, do proverbial, com o nobre, o sublime, o poético. A língua do Dr.

Lutero. Lessing” (NOVALIS, 2001, p. 537). Essa referência a Lutero poderia parecer estranha a quem tivesse em mente as duras críticas que Novalis havia elaborado em seu texto *Cristandade ou a Europa*, onde o acusa de ter tratado o cristianismo de modo arbitrário e de ter inaugurado um modelo filológico para a hermenêutica bíblica que acabaria por torná-la decadente (NOVALIS, 2008). Sabemos, igualmente, o quanto a ênfase no aspecto sensível da religião acabou por afastar os românticos do ascetismo iconoclasta do protestantismo, o que resultou, enfim, na conversão de Friedrich Schlegel, por exemplo. Mas, apesar disso, a relação de Lutero com a linguagem deixou marcas profundas no imaginário simbólico da Alemanha moderna. Como parte da construção de um *ethos*, essa relação tornou possível um modo de contestação que se realizaria de modo mais paroxístico na *crítica* – naquela empreendida por Kant, é verdade, porém, mais vividamente, naquela definida por Schlegel e seus contemporâneos.

Ao longo de boa parte do século XIX, o pensamento alemão frequentemente se voltou sobre si mesmo, na tentativa de compreender sua própria trajetória, recorrendo a um certo número de formas, fórmulas e objetos que lhe garantiram, ao menos de maneira muito geral, uma certa unidade temática reflexiva. Há um certo *motivo* – no sentido propriamente musical do termo – que parece persistir entre a poesia e a poetologia de Hölderlin e os textos de Nietzsche. Entre os versos que lemos em *Germania*, que o primeiro havia terminado nos primeiros anos daquele século, e *O nascimento da tragédia*, que o último publicara setenta anos depois, uma mesma e urgente exortação do retorno à *origem* se erguia como tarefa no horizonte de grande parte da reflexão erudita. Sob a forma do mito grego, esse tema se anuncia como uma das mais fundamentais dimensões do que poderia ser denominado, muito amplamente, o *Romantismo* alemão. Nesse período, que não por acaso se instaura entre a ocupação napoleônica dos Estados alemães, que resultou da dissolução do Sacro Império Romano, em 1806, e a difícil luta pela unificação, apenas realizada em 1871, a questão sobre a identidade nacional se traduzia como uma questão sobre sua origem última,

que, na maior parte das vezes, encontrava na Grécia, no mundo idealizado dos gregos, sua pátria primitiva. O Romantismo pôde encontrar, assim, uma espécie de fraternidade com a Antiguidade que era sua própria essência, e que, ao mesmo tempo, se apresentava, idílica e ideologicamente, como a verdadeira unidade por trás da fragmentação política alemã. Contudo, essa fraternidade obedecia a uma economia muito específica. Estendendo uma linha invisível, mas inexorável, entre Píndaro e Goethe, a ideia de *origem* do Romantismo é, a um só tempo, *transtemporal* e *simbólica*.

Transtemporal porque a relação dos alemães com os antigos não é entendida aí sob a forma de uma continuidade histórica, como se Sócrates tivesse legado uma herança que se preservou através dos tempos até ser descoberta pelos filólogos alemães. Na verdade, essa ideia de origem se afasta aqui, incontornavelmente, do modo como ela apareceu entre os franceses, especialmente entre os autores da *Encyclopédie*, com a *querelle des anciens et des modernes*: entre o germânico e o heleno não há propriamente uma herança, mas um compartilhamento de uma mesma unidade essencial espiritual. Por isso, ao aproximar-se do poeta grego, o poeta alemão se reconhece não como seu filho, mas como seu irmão, seu semelhante – aquilo que animava o espírito grego anima, ainda, o *Volksgeist* de Hölderlin. Por isso, ser alemão significa, nesse momento, reconhecer sua origem comum, não-histórica, com os grandes povos que, no interior da História, foram, eles mesmos, extemporâneos. Por outro lado, e de acordo com isso, esse processo de identificação é simbólico porque o povo grego é compreendido aí não como a população que de fato existiu, no tempo e no espaço determinados, mas como símbolo, ou antes, como *índice* de um único espírito universal com o qual o alemão, tentando se voltar para si mesmo, acaba por comungar. Isso amplia profundamente os limites temáticos do Romantismo alemão, já que o símbolo ou índice é móvel; ele se aplica indistintamente a todos os espaços e todos os tempos e, portanto, pode se duplicar em qualquer época e em qualquer lugar. A ideia de origem, tal como formulada em seu interior, permitiu aos românticos que os mitos gregos fossem associados à mitologia teutônica, como observamos

na obra musical de Richard Wagner, ao mesmo tempo em que autorizou seus poetas, filósofos e políticos a encontrarem seus duplos nos poetas, filósofos e políticos da história espiritual da Alemanha. Quando Nietzsche coloca Goethe ao lado de Píndaro, Schopenhauer ao lado de Êsquilo, é para uma mesma *origem* do espírito alemão que ele chama atenção. Quando esses mesmos românticos reconhecem em Lutero a figura fundadora de todo o pensamento alemão, é ainda segundo essa ideia de *origem*.

Lutero ocupa, portanto, ao longo do século XIX, uma função análoga à dos gregos em relação à identidade e à cultura alemãs. Transformado em signo, ele opera frequentemente a indexação que os românticos fazem da história de seu povo, não como a narrativa do conjunto de fatos subsequentes, mas como o canto épico, mitológico, de um espírito que é sempre um e o mesmo, *apesar* do tempo, ou ainda *contra* o tempo. Lutero, ao lado da figura do grego e, em menor medida, do romano, é o signo da essencialidade dessa cultura e desse povo: seu mais íntimo *Geist*.

Um dos mais enfáticos exemplos dessa leitura é a de Heinrich Heine. Judeu convertido ao luteranismo, Heine exilou-se em Paris em 1831 e de lá escreveu sobre a história e a cultura alemã com uma eloquência estilística que não apenas influenciou a imagem que os leitores franceses construíram para si do povo alemão como unidade nacional, mas forneceram aos próprios alemães uma retórica e um simbolismo com os quais eles procuraram também se compreender, ao longo do politicamente tumultuado século XIX. Em 1835 aparecia seu livro *Para a história da religião e da filosofia na Alemanha*, que já havia sido publicado antes em francês e reunido no volume *De l'Allemagne*, onde procurava desenhar os contornos do desenvolvimento histórico dessa unidade espiritual, e que se inaugurava, justamente, com Lutero. De fato, Heine não era um conhecedor profundo da filosofia de Kant ou de Hegel, muito menos um teólogo; mas, exatamente por isso, suas generalizações assumem uma maleabilidade completamente apta a ser utilizada por toda uma geração de poetas, filósofos e políticos que lhe seguiu. Seu tratamento de Lutero no livro de 1835 não foge a essa regra, sobretudo no que

diz respeito à associação simbólica entre o frei agostiniano e a ideia de origem do espírito alemão que ali se descreve, e que Nietzsche ocasionalmente repetiu, de outras formas, mais tarde:

Não é senão pela história da reforma religiosa, proclamada por Lutero, que se pode compreender como a filosofia se desenvolveu entre nós, e somente pela exposição de nossos sistemas filosóficos saberíamos apreciar essa grande revolução literária, que começou pela teoria, pelos princípios de uma nova crítica, e que produziu esse romantismo que vocês tanto admiram (HEINE, 1856, p. 8).

Obviamente, nem o texto de Heine, nem nenhuma outra interpretação romântica, procurou descrever com fidelidade histórica a relação entre Lutero e a tradição intelectual alemã, e, nesse sentido, eles não são uma fonte histórica confiável – na mesma medida, por exemplo, em que Hegel não foi uma fonte imparcial para a história da filosofia. Mas esse estava muito longe de ser seu objetivo. A intenção – e o mérito – de Heine e de outros autores românticos que encontraram em Lutero a imagem mitológica da *origem* da tradição erudita alemã foi de *interpretar* essa relação fundamental. Qualquer tentativa de compreender como o luteranismo abriu o caminho, no interior da história da Alemanha, para a filosofia moderna, deve, incontornavelmente, passar por essa interpretação, pelo modo como os eruditos percorreram, retrospectivamente, tal caminho.

É por esse motivo que o Romantismo assume uma função central na questão da relação entre Lutero e a tradição moderna da reflexão filosófica e teórica entre os alemães; pois em nenhum outro momento ela havia sido pensada de modo tão profundamente vinculado ao presente e à própria essência de sua trajetória intelectual. E se nos perguntarmos para quais direções aponta essa questão, devemos confrontar suas duas dimensões: uma que põe a pergunta *como Lutero inventou a tradição*, e outra que quer saber *como a tradição inventou Lutero*. É na intercessão desses dois questionamentos que, acredito, podemos ensaiar uma resposta que integre, ao mesmo tempo, o significado pragmático-simbólico da história do problema e a história desse simbolismo. O que eu gostaria de propor neste trabalho é um esboço de interpretação do primeiro

desses problemas; ou seja, tentar me aproximar das questões que surgem quando nos perguntamos quais traços da dogmática luterana parecem persistir no desenvolvimento da moderna filosofia alemã – e, mais fundamentalmente, *como* isso se deu.

* * *

Qualquer tentativa de compreender integralmente o pensamento teológico-filosófico de Lutero sofre, inevitavelmente, de uma frustração que surge logo de partida: é impossível fazê-lo sem que se dedique uma vida inteira a isso. Esquematizar compreensivamente sua obra, esse conjunto de textos que ocupa, na edição canônica de Weimar, mais de 120 volumes, assim como avaliar as posições de uma literatura secundária que acumula quase quinhentos anos, ultrapassa enormemente o esforço introdutório deste trabalho. Por esse motivo, é preciso se aproximar desses textos com uma série de questões, abordá-los com uma intenção formulada anteriormente, o que deixa claro que não se trata de fornecer um comentário especializado, mas apontar, de fora, alguns problemas de interpretação. A apresentação sumária dos pontos a seguir não pretende, e nem poderia, constituir uma espécie de resumo da doutrina luterana ou protestante, nem do ponto de vista histórico, nem conceitual.

Antes de qualquer conteúdo dogmático específico, o que permitiu a Lutero perpetuar-se tão insistentemente no horizonte do imaginário alemão – e também, certamente, europeu – foi seu *ethos*. Sua ousadia não se limitou a questionar a autoridade eclesiástica e sua leitura do dogma cristão, como nos casos de outros mártires, hereges e anatemizados da Igreja Católica – ou mesmo como no caso daqueles cujas teses são interpretadas como precursoras da Reforma Protestante, como as de John Wyclif ou Jan Hus, cem ou cinquenta anos antes de Lutero – mas se distinguiu de todas essas atitudes ao promover esse questionamento a partir de uma autoridade que lhe seria superior e à qual *todos os homens educados* poderiam ter acesso: a palavra da Escritura. Em termos muito gerais, mas não menos fundamentais, o *ethos* luterano é aquele que vincula à pergunta sobre a legitimidade do poder (hermenêutico, secular, canônico – tanto faz) uma investigação sobre as *condições* segundo as quais essa

pergunta pode ser feita, sobre as bases conceituais fornecidas por evidências imediatas para tal gesto – e justifica sua autoridade a partir dessas condições. As 95 teses afixadas no portão da Universidade de Wittenberg em 1517, posicionando-se contra a venda das indulgências, transitam completamente em torno desse eixo: elas só podem ser compreendidas como um gesto de contestação se forem, anteriormente, lidas como uma refutação teológica, como uma rejeição do valor dessas indulgências vendidas pela Igreja tendo em vista a contradição com a autoridade da Bíblia. Chamado a se retratar em Augsburg, e depois em Worms, o que Lutero solicitou foi que convencessem-no de seu erro, demonstrassem a inexatidão de sua leitura – e não a impotência de sua força. Em apelo ao concílio que o julgaria – e o condenaria, apesar de seus esforços argumentativos – é esse o ponto central: “até hoje não desejo senão que exponham meus erros, por quem quer que, afinal, possa fazê-lo. Mais uma vez, protesto devidamente que, se for convencido que disse algo mau, estou plenamente disposto a me retratar” (LUTERO, 2000-2002, p.231). A defesa de Lutero diante de seus inimigos antecipa, em linhas gerais, o gesto precisamente crítico da questão kantiana dos fundamentos. Em um escrito de 1519, é nesses termos que tal defesa deverá operar: contra os que atacaram sua tese sobre o primado do Papa e de Roma, era necessário sondar, antes, seus pressupostos: “Vês, leitor, que não dissentimos muito no assunto em si, mas nas causas e origens dos assuntos. Pois também eu não nego que o pontífice romano é, foi e será o primeiro, nem discuto esse ponto. Não é essa a questão, e, sim, se têm valor os argumentos com que se faz essa afirmação” (LUTERO, 2000-2002, p.269).

Foi Michel Foucault quem recentemente chamou a atenção para as conexões entre o *ethos* da Reforma e o *ethos* da tradição crítica, da *Aufklärung* e do que lhe seguiu, retomando, em termos mais específicos, o tema da origem espiritual, ética, que Heine havia assinalado muito antes:

em uma época em que o governo dos homens era essencialmente uma arte espiritual, ou uma prática essencialmente religiosa, ligada à autoridade de uma Igreja, ao magistério de uma Escritura, não querer

ser governado assim era essencialmente procurar na Escritura uma outra relação além daquela que estava ligada ao funcionamento do ensino de Deus; não querer ser governado era uma certa maneira de negar, recusar, limitar (digam como quiserem) o magistério eclesiástico, era o retorno à escritura, era a questão sobre o que é autêntico na Escritura, do que foi efetivamente escrito na Escritura, era a questão sobre qual tipo de verdade que dizia a escritura, como ter acesso a essa verdade da escritura na Escritura, e apesar, talvez, do escrito; e até que se chega à questão finalmente muito simples: a Escritura era verdadeira? Em suma, de Wyclif a Pierre Bayle, a crítica se desenvolveu, de uma parte, que acredito capital e não evidentemente exclusiva, em relação à Escritura. Digamos que a crítica é historicamente bíblica (FOUCAULT, 1990, p. 38-39).

A contestação luterana parece, no entanto, insistir, mais incisivamente que qualquer outra disputa teológica até então, no tipo de autoridade individual que se obtém segundo a medida da Palavra. Ela vincula ao gesto de protesto seu domínio mais imediato: o domínio do *indivíduo*. Toda autoridade e toda responsabilidade erguida com a Reforma se aplica, antes de mais nada, dentro desse limite, dessa interioridade espiritual, que se distingue claramente da subjetividade moderna – já que é sustentada pela ideia de Deus, como uma espécie de representação de seu duplo em um microcosmo – mas parece reincorporada de alguma forma no limiar do século XIX, especialmente na defesa da individualidade que é conduzida nas teorias neo-humanistas a respeito da *Bildung*, da formação cultural dos indivíduos. O que a pedagogia humanista de Wilhelm von Humboldt, por exemplo, parece herdar das teses luteranas é exatamente essa circunscrição, esse ponto de partida – e de chegada – que é *interior*. É preciso lembrar que a Reforma Protestante só é política porque, antes, é *ética* – algo que as décadas seguintes à profissão de fé de Augsburg parecem ter deixado em segundo plano. Lutero não estava interessado em promover uma Reforma, em primeiro lugar, da estrutura eclesiástica, tal como se discutia nos concílios, e nem de influenciar teoricamente os debates teológicos e filosóficos. Desde o início, sua reforma se voltou para uma outra audiência, para a base física da Igreja, que eram os alemães do mercado e das ruas, e para um tipo de *transformação íntima*

que estava muito distante dos debates eruditos das universidades. A partir dela, o cristão encontra apenas em si mesmo – limitado, evidentemente, pela autoridade divina da Escritura que ele tem por dever *interpretar* – a medida de correção de suas ações. A maneira como Lutero justifica a legitimidade de sua tradução da Bíblia para o alemão, em sua *Carta aberta sobre o traduzir*, nos informa a respeito dessa consciência individual:

Em primeiro lugar, se eu, Dr. Lutero, pudesse fazer com que os católicos, todos juntos, pudessem traduzir para o alemão [verdeutschen] direito e bem, um capítulo da Escritura, teria, de fato, me demonstrado humilde e lhes pediria ajuda e socorro para traduzir para o alemão o Novo Testamento. Mas como eu sabia e ainda vejo diante dos olhos que nenhum deles sabe direito como traduzir [übersetzen] ou falar [reden] alemão, poupei a eles e a mim desse esforço. Percebe-se, porém, muito bem, que, com base na minha tradução [Übersetzen] e no meu alemão (sobretudo na primeira), eles estão aprendendo a falar e escrever em alemão, e assim roubam a minha língua [Sprache], que antes pouco conheciam. Mas não me agradecem por isso, e preferem utilizá-la contra mim. Mas eu os desculpo, uma vez que me agrada que eu tenha ensinado, tanto a meus discípulos ingratos quanto a meus inimigos, a falar [reden].

Em segundo lugar, podeis dizer que traduzi o Novo Testamento segundo minha melhor capacidade e de acordo com a minha consciência. Com isso, não forcei ninguém a lê-lo, deixando todos livres, e apenas fazendo um serviço àqueles que não possam fazê-lo melhor. Ninguém está proibido de fazer melhor. Quem não quiser lê-lo, que o deixe de lado. Eu não peço e nem elogio ninguém por isso. É meu Testamento e minha tradução [Übersetzung] – e minha deve permanecer sendo. Tenha eu de algum modo cometido erros em seu interior – de que não tenha consciência, na medida em que não gostaria de traduzir inadequadamente sequer uma letra de propósito - não quero que os católicos sejam os juízes disso, pois, por enquanto, ainda têm orelhas muito compridas para tal e seu zuro ainda é muito fraco para avaliar minha interpretação [Verdolmetschen]. Eu conheço muito bem; eles conhecem, menos do que o animal do moleiro, a arte, a dedicação, a razão e o entendimento que pertencem ao bom tradutor [Übersetzer], pois eles nem sequer o tentaram (LUTERO, 1991, p. 79-92).

A Reforma Protestante é, portanto, em seu núcleo, uma revolução ética operada por um livro, a Bíblia, e Lutero é o homem

que dá esse livro aos alemães – tanto por tê-lo interpretado quanto por tê-lo, pela primeira vez, traduzido em um alemão compreensível a todos aqueles que pudessem ler. Essa afirmação guarda consigo uma longa e complexa série de consequências no caminho da erudição moderna na Alemanha. Gostaria de me deter, brevemente, em duas delas: a criação de um universo intelectual anteriormente inexistente e a elaboração de uma metodologia fundamentada na autoridade do texto que procura erguê-lo, segundo categorias dinâmicas, a uma experiência existencial. A meu ver, esses dois aspectos se apresentam nitidamente articulados no modo como o Romantismo alemão se compreendeu – e, em menor medida, no modo como algumas teses da *Aufklärung*, mesmo antes, já eram formuladas.

1. Um novo universo, uma nova linguagem

Em primeiro lugar, portanto, é preciso atentar para o impacto que a obra de Lutero promoveu na história dos debates teóricos, a ponto de romper o perímetro estreito da cátedras universitárias e monásticas e instaurá-los no domínio amplo da sociedade cristã. Sabemos que Lutero foi o primeiro autor a se utilizar de uma invenção relativamente recente, a imprensa – que há quase um século já fazia parte da produção bibliográfica alemã – para contestar, publicamente, os dogmas da Igreja. Nesse horizonte, é impossível conceber os efeitos e a penetração da Reforma sem considerarmos seu talento publicista e o modo como se aproveitou dele para inventar a própria ideia de polêmica literária, da qual Hegel, Wagner e Nietzsche seriam os herdeiros mais incontestes do século XIX. Mas talvez seja possível afirmar mais do que isso. A própria ideia de *literatura* parece, como lembra Harry Gerald Haile, um dos mais autorizados biógrafos de Lutero, ter sido inventada por esse gesto – e com isso, inventou-se, também, os meios ideológicos e materiais que lhe eram necessários: um público leitor e uma linguagem.

É inegável que a obra de Lutero tenha favorecido amplamente o espantoso movimento ascendente da produção e do consumo de material impresso na Alemanha. Por volta de 1500, por exemplo,

cerca de 40 livros, com tiragem de, aproximadamente, 500 exemplares, estavam sendo impressos nos estados germânicos. Em 1523, no clímax da disputa de Lutero com as autoridades clericais, esse número havia se transformado em 498 obras com 1000 cópias cada uma. Entre 1400 e 1600, a produção de livros havia se multiplicado por dez, enquanto a população havia apenas dobrado (HAILE, 1976, p. 817). O fato é que, desde o início, a evangelização do luteranismo foi uma revolução midiática. A demanda de um público renascentista leitor – ou, ao menos, ouvinte – que se reuniria nas praças e nos mercados para se atualizar a respeito das últimas polêmicas e começaria, assim, a enxergar no texto um objeto de prazer, fez com que a circulação dos panfletos e livros de Lutero se desse de maneira surpreendentemente rápida, tanto em edições autorizadas quanto ilícitas. Ele havia transformado uma disputa acadêmica e teológica, antes encerrada entre as paredes das universidades e instituições religiosas, em um movimento gradativamente mais popular, ao mesmo tempo em que transformava a imprensa, até então uma técnica reconhecida como *arte*, em instrumento *político*. A substituição do livro cuidadosamente elaborado – e caro – por um breve panfleto, simples, que raramente excedia seis folhas impressas, como meio privilegiado de divulgar suas ideias, permitiu a Lutero remodelar a função primeira do texto impresso (HOLBORN, 1942). Esse não foi um efeito irrefletido do projeto luterano, mas um dispositivo que ele compreendia como parte de sua tarefa. Em um tratado de 1520, *Sobre as boas obras*, Lutero justifica, enviesada e negativamente, a adoção desse dispositivo:

Embora saiba e ouça, diariamente, de muitos, que menosprezam a minha precariedade e dizem que só produzo panfletos e sermões alemães para leigos sem instrução, não me deixo impressionar. (...) Deixo para os outros julgar se a produção de livros volumosos e em grande número é sinal de grande capacidade e algo proveitoso para a cristandade (LUTERO, 2000-2002, p. 101).

Nada disso significa, no entanto, como lembra Andrew Pettegree, que o livro tenha operado exclusivamente a ruptura epistemológica observável em relação à mentalidade da cultura pós-medieval, já

que, sobretudo no século XVI, a cultura popular é uma cultura oral e o gesto da leitura ainda estava muito longe de deter os direitos e poderes que obteria nos séculos seguintes, e, especialmente, com o advento do academicismo da *Aufklärung*. Não é, portanto, o livro como objeto de estudo que caracteriza a nova ordem do imaginário social alemão na aurora da Reforma, mas o livro como meio de tornar viva uma experiência de conversão, um *Turmerlebnis* não em direção à Palavra, mas *a partir* da Palavra (PETTEGREE, 2005, p. 8). Isso, no entanto, ao contrário do que parece afirmar Pettegree, não retira do livro sua importância central: antes, essa relação *vitalista* com o texto – e, por extensão, com a *lei* e com a *razão* – não apenas animará boa parte da hermenêutica romântica, com Wilhelm von Humboldt e Schleiermacher, por exemplo, mas está na origem da própria criação da língua alemã como língua literária. Volto a esse ponto em seguida.

De todo modo, a criação de um universo de leitura no exterior das instituições religiosas – que garantiu ao estilo polemista uma legitimidade que o perpetuaria longamente nos debates eruditos na Alemanha – dependia, ainda, de uma contrapartida mais radical: a invenção de uma linguagem para esse universo. Seria inconcebível promover o alargamento e a correção da fé sem que o fundamento desta estivesse ao alcance de todos. O nascimento da língua alemã moderna coincide, portanto, com este gesto de contestação, e, ao traduzir a Bíblia para a língua cotidiana dos germânicos, Lutero determinou, simbolicamente, seu espírito. *Geist e Sprache* coincidem, assim, a partir desta atitude de vivificação: para ser uma palavra *vivida*, e não apenas um conjunto de signos mortos em uma língua incompreensível, a Escritura deve se tornar *popular*. É exatamente nesse sentido que a invenção da língua alemã moderna promovida por Lutero, em todo seu simbolismo ético, é uma incontornável associação entre *Volksgeist* e *Volkssprache*, particularmente cara a todos os neo-humanistas do século XIX, que partiram dela para a construção de seu ideal de formação cultural, de *Bildung*. O *Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa*, pode ser lido como exemplo desse gesto inaugural:

Por que não haveríamos nós, alemães, de rezar a missa em nossa língua, já que os latinos, gregos e muitos outros celebram a missa em sua língua? (...) se aqui qualquer um pode falar em alemão e em voz alta, não sendo palavras menos santas e promessas de Deus, por que não se haveria de permitir que todos proferissem e ouvissem essas palavras da missa também em voz alta e em alemão? (LUTERO, 2000-2002, p. 101).

Lutero insistirá cada vez mais incisiva e violentamente nessa necessidade. Em 1530, sua *Carta aberta sobre o traduzir*, retorna, mais uma vez, à tarefa da tradução, agora em um ataque direto contra a Igreja Católica:

Não precisamos, então, perguntar em latim como se deve ler alemão, como fazem esses asnos [Esel, em referência aos católicos ou “papistas”], mas, ao invés disso, deve-se perguntar às mães em casa, às crianças nas ruas, ao homem simples no mercado como eles falam, e assim traduzir, para que eles possam entender e reconhecer que se fala alemão com eles (LUTERO, 1991, p. 85).

Essa compreensão da natureza espiritual da linguagem certamente é a mais importante para a *Sprachwissenschaft* elaborada no começo do século XIX, especialmente por Wilhelm von Humboldt, e que se estenderia através das práticas filológicas das décadas seguintes. Para Humboldt, a conexão essencial entre a língua e o espírito de um povo deveria servir de ponto de partida para qualquer tentativa de abordá-los cientificamente: “A particularidade espiritual [Geisteseigenthümlichkeit] e a forma linguística [Sprachgestaltung] de um povo estão em tal intimidade e fusão [Verschmelzung] entre si que, quando uma for dada, a outra deve poder ser completamente deduzida dela” (HUMBOLDT, 1884, p. 253). Através de Humboldt, tal intimidade entre língua nacional e espírito popular passou a ocupar o centro da própria ideia de cultura – seja sob a forma coletiva da *Kultur* ou sob a forma individual da *Bildung* – uma vez que a linguagem serve aí como elemento intermediário, reunificador, entre o indivíduo e a nação (HUMBOLDT, 1884). Se houve, de fato, como se costuma afirmar, uma concepção naturalista da linguagem entre os românticos, é preciso compreendê-la a partir

de sua dialética com o espiritualismo luterano. Pois a *palavra* – a da Escritura, para Lutero, e a da literatura em geral, para Humboldt e outros filólogos, como Nietzsche – não é senão a voz do próprio *Volksgeist*. Foi preciso saber ouvi-la.

2. Filologia luterana, dialética hegeliana. Além disso, há algo anterior à experiência coletiva da Palavra.

O que sustenta a nova sociedade de leitores, a criação de um público educado nas letras e da própria linguagem desse público, é a organização do espiritualismo de Lutero sob a forma de uma prática filológica cujas premissas gerais foram recuperadas em grande parte do esforço de elaboração da *Wissenschaft* moderna, e em especial, pós-kantiana. A filologia luterana se desenvolveu, desse modo, como uma espécie de metodologia geral e exemplar capaz de resgatar na *forma* do texto um conteúdo que a ultrapassa, uma positividade que diz respeito não à letra, mas ao espírito. É essa compreensão que está na base da criação da filologia como disciplina acadêmica nos primeiros anos do século XIX, e é por esse mesmo motivo que tal disciplina pôde assumir o papel de ciência metodológica fundamental. O filólogo – e Nietzsche, na qualidade de professor de filologia clássica de Basileia, soube reconhecer isso profundamente – é o educador por excelência precisamente porque ele detém os meios através dos quais a economia literal do cânone revela sua dimensão existencial: o que ele nos dá a ler na tragédia ática, nos discursos de Cícero ou nas sagas nórdicas, são modelos vivos da cultura grega, latina e teutônica. Periódicos como *Archiv für Philologie und Paedagogik*, *Jahrbücher für Philologie und Paedagogik* e *Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik*, que se multiplicaram ao longo da vida de Nietzsche, por exemplo, apenas confirmam a coextensividade entre o exercício do filólogo e a reflexão sobre a *experiência* da cultura – em geral e em particular.

Essa coextensividade está originalmente formulada no núcleo da metodologia com que Lutero traduziu e interpretou as Escrituras. Nela, ele diferencia esse caminho que une a Palavra à experiência

existencial da fé daquele que conduz apenas às leis externas, e, portanto, não diz respeito a um sentimento íntimo de conversão ou arrebatamento, não sendo, assim, legítimo. Nesse último caso, o texto se mantém simplesmente como signo inerte e se encerra sob si mesmo, sob o peso de uma literalidade que, diante da vida, é irremediavelmente opaca. A ideia de que a interpretação de um texto canônico não depende essencialmente de sua dimensão significativa é, evidentemente, anterior a Lutero. De todas as tradições que propuseram essa leitura, a mais próxima dele é a da Cabala, que também procurava no signo sua dimensão existencial-pedagógica. No entanto, por falta de evidências históricas, seria falso afirmar que Lutero tenha conhecido os princípios dessa tradição judaica; mas é provável que sua leitura do especialista em gramática e cultura hebraica, Johann Reuchlin, de quem foi frequentemente um defensor contra as acusações de heresia que lhe eram lançadas, tenha lhe fornecido, indiretamente, algum material ideológico nesse sentido (JUNGHANS, 2003). Seja como for, o fato é que Lutero atualizou essa compreensão, colocando-a como condição primeira de sua querela com a Igreja Católica, e, em última análise, como condição de todo seu *ethos*. Pois o que permite a ele traduzir a Bíblia para o alemão, questionar as bulas papais, reconsiderar a história dos cânones cristãos, é justamente a possibilidade – ou antes, a *necessidade* – de se interpretar o signo na direção da vida e da fé. A divergência histórica e arbitrária dos católicos não demonstra apenas que eles não compreenderam o signo, a Palavra, mas que não o compreenderam porque não enxergaram sua dimensão *existencial*. Assim, o sacramento, esse conjunto de símbolos ritualísticos externos, deve ter como única medida a palavra divina vivificadora: “o selo, ou marca distintiva, é o sacramento, pão e vinho, sob o qual está seu verdadeiro corpo e sangue, pois tudo o que está contido nesse testamento tem que viver. Por isso, ele <Deus> não o fixou em letra e selo mortos, mas em palavra e sinais vivos, os quais se manuseiam diariamente” (LUTERO, 2000-2002, p. 260).

Os signos da Escritura servem, assim, de chave hermenêutica para o conhecimento direto e vivo de Deus: assim como Noé diante

do arco-íris, Gideão diante da chuva, Abraão diante da circuncisão, todo cristão deve se colocar frente aos símbolos elaborados pela Providência como se fossem textos a serem decifrados. Este é o selo posto sobre a letra – entre a Palavra e o Signo, um caminho subterrâneo – menor, sem dúvida, que o caminho reto da palavra direta do Testamento, mas igualmente importante – pois ele se abre para os que procuram se relacionar com a Lei. Sem a Palavra, o signo é vazio, mas como sua figura indireta, ele é um auxílio providencial na dedução dessa Lei.

Essa dialética transformadora, que opera entre a Lei externa e a intimidade dos indivíduos, entre o signo objetivo e a fé subjetiva, encontrou um longo destino na filosofia e na ciência alemãs. Que Lutero tenha extraído dela, originalmente, toda a potência contestadora da Reforma, isso apenas atestou sua legitimidade histórica e simbólica. Mantidas todas as distâncias, sabemos o quanto as filosofias de Schelling e Hegel redimensionaram, ainda que de modo secular, essa dinâmica hermenêutica luterana, transformando-a na própria estrutura ontológica e histórica da existência. Isso se mostra particularmente evidente no tratamento que o próprio Hegel dá à interpretação da Escritura. Dieter Henrich mostrou como a exegese bíblica levada a termo por Hegel se inspirou na mudança de paradigma ocorrida na Teologia a partir da intervenção da metodologia filológica que vinha se anunciando desde o final do século XVIII, de acordo com o que ele chama de “princípio do Protestantismo” (HENRICH, 1971, p. 51). Eruditos como Jacob Salomo Semler interpretaram a dimensão existencial do texto, que devia fundamentar sua compreensão, de modo completamente secularizado, como *dimensão histórica*. “Uma análise dogmática do significado das palavras deve, necessariamente, se informar a respeito das controvérsias. Somente a partir da situação na qual os textos foram escritos é que seu sentido pode se tornar claro” (HENRICH, 1971, p. 52). Essa particular compreensão histórica da metodologia filológica, que deduzia, dialeticamente, dos dados objetivos da natureza, a vida espiritual da cultura, sintetizou boa parte da corrente subjetivista

do positivismo filológico clássico. August Böckh, um dos seus mais conhecidos representantes, considerava que a parte objetiva da análise do texto deveria ser complementada pela interpretação histórica, que lhe restituiria, assim, suas condições espirituais de emergência, determinando seu sentido originário.

É verdade que, em função da secularização da qual dependiam, essas posições metodológicas haviam se afastado sensivelmente do projeto reformador luterano. Se, por um lado, elas estavam inteiramente de acordo com esse projeto ao radicalizar a estrutura dialética da verdade da palavra na direção de uma hermenêutica existencial, por outro, haviam se distanciado dele por considerarem seu ponto de partida segundo as leis da filosofia. A ideia hegeliana – compartilhada por Schelling e Hölderlin – de que os conceitos da religião deveriam ser compreendidos filosoficamente é completamente contrária à atitude anti-intelectualista de Lutero. Inexoravelmente adepto da concepção paulina da interpretação da Escritura, Lutero empreendeu ataques violentos contra toda forma de intelectualismo filosófico em matéria de religião e fé. Desde suas 95 teses de 1517, seus escritos claramente se voltaram contra Aristóteles, contra os tomistas e, em particular, contra a escolástica. Os idealistas especulativos, os românticos e os neo-humanistas estavam atentos para essa distância, mas procuraram ou bem deduzi-la de uma equivocada e excessiva *ortodoxia* do Protestantismo, como acontece às vezes com Schelling, ou bem relativizá-la como um dos momentos da própria dinâmica histórica da dialética. Somente por esta última via o fideísmo de Lutero – sua desconfiança para com os instrumentos da razão e sua certeza na justificação apenas pela fé – encontrou uma subsistência relativa no *Weltprozess* do Absoluto hegeliano, e Richard Popkin parece estar certo ao encontrar aí a filiação protestante do ceticismo romântico (POPKIN, 2000).

Não se pode transformar, evidentemente, a filologia inspirada de Lutero, que se manifesta dialeticamente, na própria dialética de Hegel, sem que com isso cometamos uma série de graves imprecisões, reduções e recodificações equivocadas. O que pretendo afirmar é que a dialética fideísta, vivificadora e anti-intelectualista de

Lutero ainda subsiste na dialética filosófica, vivificadora e histórica do hegelianismo não de modo externo, mas como uma exigência feita de dentro do sistema de Hegel; e é preciso analisar o esforço argumentativo feito por este no sentido de reconhecer sua origem naquela. A distância entre ambas, na verdade, é frequentemente complicada pelas diferentes opiniões que Hegel tem da reforma ética de Lutero – e de suas consequências epistemológicas.

No que Walter Kaufmann chama de sua *fase anti-teológica*, Hegel critica os protestantes com suas próprias armas, ou seja, exatamente por terem compreendido sua *doutrina*, apesar do que pregavam originalmente, como uma *lei* demasiadamente humana e longe do amor e da fé que sustentam a experiência existencial de Deus (KAUFMANN, 1953). Paradoxalmente, ele estaria nesse momento muito mais próximo do projeto luterano, erguido entre 1517 e 1520, que nos textos posteriores, onde tentou se aproximar de Lutero, procurando reconciliar a linguagem emocional da religião e a linguagem científica da filosofia especulativa. Certas passagens dos *Fundamentos da filosofia do direito*, por exemplo, não apenas reconhecem o método de Lutero como precursor de seu próprio método, como inscrevem esse reconhecimento na própria ordem da dialética: “O que Lutero começou como fé no sentimento [GlaubenimGefühl] e no testemunho do espírito é o mesmo que o espírito amadurecido, em seguida, se esforçou para conceber [fassen] em conceito, e, assim, se libertar do presente e, através disso, se encontrar nele mesmo” (HEGEL, 1833, p. 20).

Schleiermacher, na qualidade de professor de teologia da Universidade de Berlim, parece ter repetido e ampliado tal abordagem em suas palestras sobre a história do Protestantismo:

Começamos com Cristo como começo de nosso período na história mundial. Mas nossa preocupação não é com o efeito histórico mundial do Cristianismo; queremos, antes, ver como essa força se desenvolveu historicamente no organismo que se formou a partir dela, a Igreja Cristã (SCHEIERMACHER apud GERISH, 1980, p. 150).

O *organismo* é o duplo romântico da *vida*, que Lutero, através de sua filologia, queria fazer surgir; é aquilo que Schleiermacher, se

debruçando sobre a História Mundial, quis fazer surgir *a partir* do cânone, da letra, da Palavra. Assim, se Hegel, em 1826, pôde escrever a seu crítico Thorluck, que o acusava de ateísmo, “Sou um luterano, e, através da filosofia, fui, de uma vez e completamente, confirmado no Luteranismo” (HEGEL apud DICKEY, 1993, p. 312), isso se dá como fruto de uma longa elaboração em torno do método e do *ethos* luterano de que ele tomou parte, mas que o ultrapassou, enquanto *autor*, sensivelmente.

Conclusão

Seria inútil e enfadonho tentar apontar a permanência do modelo filológico de Lutero no substrato metodológico da *Wissenschaft* e da filosofia do século XIX: ela se apresenta de modo tão geral e volátil que pôde se adequar tanto à dialética histórica de Hegel quanto à dialética mitológica de Nietzsche – especialmente personificada no par Apolo/Dionísio de *O nascimento da tragédia*. O fato é que o tipo de empreendimento que procurava despertar na letra, no cânone e em sua lei, sua dimensão ontológica (compreendida como teológica, no caso de Lutero) atravessou o Romantismo como o mais inescapável dos problemas de método, e o problema da relação entre religião subjetiva e religião objetiva do qual Hegel parece ter se servido como ponto de partida para a formulação de sua ideia de dialética (HARTKOPE, 1976) foi apenas uma das formas assumidas por ele. Desta perspectiva, não seria exagero afirmar que a erudição alemã moderna comporta, fundamentalmente, uma reelaboração da teologia luterana: ela é, em sua origem – e *na direção* dela – *teológica*.

Referências

- BERNSTEIN, S. Journalism and German Identity: Communiqués from Heine, Wagner, and Adorno. In: *New German Critique*, n. 66, 1995.
- BORNHEIM, G. Filosofia do Romantismo. In: GUINSBURG, J. (org.), *O Romantismo*, São Paulo: Perspectiva, 1978.

- BORSCHÉ, T. Natur-Sprache: Herder – Humboldt – Nietzsche. In: VENTURELLI, A. et al. (hrsg.) *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York: de Gruyter, 1994.
- BRITTO, F. L. Nietzsche, *Bildung* e a tradição magisterial da filologia alemã. In: *Analytica*. v. 12, n. 1, 2008.
- DICKEY, L. Hegel on Religion and Philosophy. In: BEISER, F. (ed.). *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- FOUCAULT, M. Qu'est-ce que la Critique? [Critique et *Aufklärung*]. In: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84e. Année, 1990.
- GERISH, B. A. Schleiermacher and the Reformation: a Question of Doctrinal Development. In: *Church History*. v. 49, n. 2, 1980.
- HAILE, H.G. Luther and Literacy. In: *PMLA*, v. 91, n. 5, 1976.
- HARTKOPF, W. Die Anfänge der Dialektik bei Schelling und Hegel. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. v. 30, n. 4, 1976.
- HEGEL, G. W. *Grundlinien der Philosophie der Rechts*. Berlin: Duncker und Humblot, 1833.
- _____. *Vermischte Schriften*. Berlin, v. 2, 1835.
- HEINE, H., *De l'Allemagne*, Paris: Michel LévyFrères, 1856.
- HENDRIX, S. H. Luther's Impact on the Sixteenth Century. In: *The Sixteenth Century Journal*. v. 16, n.1, 1985.
- HENRICH, D. *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- HOLBORN, L. W. Printing and the Growth of a Protestant Movement in Germany from 1517 to 1524. In: *Church History*. v. 11, n. 2, 1942.
- HUMBOLDT, W. von. *Die sprachphilosophischen Werke Wilhelm's von Humboldt*. Berlin: Harrwitz und Gossman, 1884.
- JUNGHANS, H. Luther's Wittenberg. In: MCKIM, D. (ed.). *The Cambridge Companion to Martin Luther*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- KAUFMANN, W. Hegel's Early Antitheological Phase. In: *The Philosophical Review*. v. 63, n. 1, 1953.
- KOLB, M. Luther and the German Nation. In: HSIA, R. P. (ed.). *A companion to the Reformation World*. Oxford: Blackwell, 2004.

LACOUÉ-LABARTHE, P. *Limitation des modernes – Typographies II*. Paris: Galilée, 1986.

LIEDTKE, C. *Heinrich Heine*. Hamburg: Rororo, 1997.

LUTERO, M. *Briefe, Sendschreiben und Bedenken*, erster Theil. Berlin: G. Reimer, 1825.

_____. *Obras selecionadas*. 10 vol., São Leopoldo: Sinodal/ Concórdia, 2000-2002.

_____. Sendbriefvordolmetschen. In: *Luthers Werke*. Bd. 5, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1991.

MOST, G. W. One Hundred Years of Fractiousness: Disciplining Polemics in Nineteenth-Century German Classical Scholarship. In: *Transactions of the American Philological Association*. v. 127, 1997.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München. Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1986.

NOVALIS. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: 2008.

_____. *Werke*, München: C.H.Beck, 2001.

PETTEGREE, A. *Reformation and the Culture of Persuasion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

POPKIN, R. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

SCHELLING, F. W. von. *Briefe und Dokumente*. vol. 2, Bonn: H. Bouvier, 1962.

SOLOMON, R. C. *In the Spirit of Hegel*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

STRAUSS, G. Success and Failure in the German Reformation. In: *Past and Present*. n. 67, 1975.

VOGT, E. Der Methodenstreit zwischen Hermann und Böckh und seine Bedeutung für die Geschichte der Philologie. In: FLASHAR, H. et al. (hrsg.). *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.

WHITMAN, J. Nietzsche in the magisterial tradition of German classical philology. In: *Journal of the History of Ideas*. v. 47, n. 3, Jul-Sep, 1986.