

SOB A ÉTICA DO OLHAR, DO TEMPO E DA ESCRITA. GOETHE E A HISTÓRIA

Luiz Barros Montez

Trata-se de fato amplamente conhecido que a obra de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) avança sobre variados campos do saber. Contudo, as investigações sobre a sua relação com a história e a historiografia são relativamente tardias. Mais de um século após a sua morte, Ernst Laslowski constata, em um artigo de 1935 intitulado “O pensamento histórico de Goethe”, que a pesquisa histórica alemã

[...] voltou-se bastante tardiamente, e raramente, em termos comparativos, para o pensamento histórico de Goethe. Se excetuarmos os dois trabalhos mais antigos, que valoram a posição de Goethe mais pelo lado contudístico, de F. X. Wegele [1823-1897] e de Ottokar Lorenz [1832-1904], toda a literatura reunida sobre este tema mal passa de uma dúzia de escritos, todos surgidos nos últimos anos.¹

As reflexões de Goethe sobre a história e sua própria prática como historiador da ciência despertaram dúvidas, já desde os primeiros anos do século XIX, acerca de sua utilidade para a disciplina da história. Mais de um século transcorreu, após a sua morte, até que as novas correntes historiográficas do século XX se debruçassem mais detidamente sobre a real contribuição de Goethe para a ciência histórica. Cinco anos antes do artigo de Laslowski supracitado, dividiam-se já os historiadores alemães em posições por vezes diametralmente opostas quando a discussão girava sobre *se e em que medida* Goethe teria de fato contribuído para o conhecimento histórico. Em seu livro de 1930 intitulado *A concepção da história de Goethe em suas bases*, Walter Lehmann fornece o seguinte depoimento:

A situação presente das investigações sobre a relação de Goethe com as questões fundamentais da vida histórica apresenta uma contradição de opiniões na qual todas as nuances são possíveis. Uns são da opinião obstinada de que Goethe jamais teria chegado a uma maior compreensão histórica, e mesmo de que ele – de modo quase único – interpretou de modo profundamente equivocado a trama da história. Outros afirmam a qualquer preço o contrário, e querem, assim, com disposição frequentemente exagerada, festejá-lo mais ou menos como “o precursor mais importante da orientação cultural-histórica da atualidade”, rankiana ou qualquer outra, ou mesmo simplesmente como o grande historiador da natureza. Mas a maior parte fica no centro, os que, embora considerando que “ele próprio tenha pesquisado historicamente com intensidade e exatidão”, reconhecem-no somente como um “cético diante das investigações históricas.”²

É claro que as causas dessa divisão entre os historiadores fincam-se nas próprias condições histórico-sociais alemãs ao longo do período. As divergências nos anos 1930 explicam-se, entre outros motivos, e até certo ponto, pela própria circunstância de se encontrarem Goethe e sua obra literária, desde o fim da Primeira Guerra Mundial, sob o fogo cerrado de grande parte da intelectualidade, notadamente de esquerda. Os expressionistas, entre os quais o jovem Bertolt Brecht (1898-1956), reeditavam o ataque acérrimo que a *Jovem Alemanha* havia realizado contra Goethe e Hegel (1770-1831) um século antes, por volta de 1830, e tentavam demolir por todos os meios o culto extremamente reacionário ao poeta de Weimar levado a cabo sistematicamente pelos conservadores da era guilhermina.³

Contudo, há fortes elementos para se supor que a polêmica sobre Goethe e a história derive fundamentalmente da própria crise do pensamento historiográfico imediatamente anterior à emergência dos *Anais de História Econômica e Social*, de Marc Bloch (1886-1944) e Lucien Febvre (1878-1956). Desnecessário é dizer aqui em que medida os *Annales* lutaram contra o factualismo e pela constituição de uma “história problema”, e a favor de uma abertura da história a outros saberes e práticas no campo das ciências sociais.⁴ Antes dos *Annales*, a busca de uma – assim a chamaríamos hoje – *prática discursiva da história* mais aberta a outros saberes e campos epistemológicos dividia os historiadores, colocando-os por vezes em lados radicalmente opostos.

Algumas dessas questões encontram-se no cerne do pensamento de Goethe sobre a história; portanto, entende-se que esse pensamento tenha se tornado ele próprio objeto de disputa em meio à batalha historiográfica no período. A discussão sobre Goethe e a história se insere, portanto, na discussão mais ampla sobre o “historismo”.⁵

Também no Brasil a relação de Goethe com a história permanece um tema praticamente intocado até o presente momento, isto é, em termos de estudos sistemáticos sobre o assunto. Isso representa uma dificuldade a mais para quem aqui se propuser a enfrentar o problema. Do surgimento dos *Annales* até os nossos dias as questões relativas à história se tornaram muito mais complexas. Especialmente depois da Segunda Guerra Mundial, também entre nós surgiram novas perspectivas interdisciplinares e novos caminhos epistemológicos foram trilhados. Vale também dizer, novas trincheiras foram cavadas, e as perspectivas abertas por Marc Bloch e Lucien Febvre aprofundaram-se com e após a Nova História. A linguística e o estruturalismo, com sua pretensão de se estabelecerem como uma espécie de arquidisciplina, epistemologicamente acima de todas as demais disciplinas no campo das ciências sociais, dão a tônica a partir dos anos 1960,⁶ e se estabelecem no Brasil com muita força nas universidades.⁷

Toda e qualquer investigação sobre o assunto “Goethe e a história” precisa necessariamente levar em conta esses fatos. Isto significa dizer que, pela sua natureza, a opção de estudar o pensamento histórico em Goethe representa desde o início uma tomada de posição bastante heterodoxa, se posta na perspectiva de uma historiografia mais tradicional. Entretanto – e espero que isso se torne claro ao longo deste ensaio –, a preocupação de Goethe com a história é razoavelmente mais incisiva do que o ceticismo enunciado pelo próprio escritor faz supor. Há, como veremos, uma grande distância entre a sua descrença na ciência histórica e a sua própria prática eventual de historiador da ciência. Somente com base numa análise textual concreta de sua obra podemos formar uma convicção sólida acerca do teor historiográfico de alguns de seus textos, e/ou do potencial historiográfico de algumas de suas ideias.

Este ensaio limita-se a chamar a atenção para alguns traços na obra de Goethe voltados direta ou indiretamente para a representação da história. Dito de outra maneira, não pretende situar o problema “Goethe e a história” tendo por tarefa central a defesa de Goethe como historiador, sustentando esta ou aquela posição no entrelaço das ideias de nosso tempo, ou mesmo do passado. Trata-se tão-somente de constatar a existência e delimitar o alcance do testemunho histórico em algumas de suas obras, tomadas como exemplos do conjunto de sua produção – vasta demais para ser considerada num ensaio – para, a partir daí, tornar visíveis alguns traços fundamentais do seu pensamento histórico. Para tanto, é necessário, por um lado, levantar e estabelecer conexões entre alguns dos inúmeros fragmentos nos quais o escritor externou o seu pensamento historiográfico, e, por outro, estabelecer ou reconstruir interpretativamente as suas posições ideológicas diante das circunstâncias históricas em que essas reflexões historiográficas foram produzidas.

O objetivo de fundo deste ensaio é evidenciar que a atitude de Goethe com relação ao seu tempo é profundamente *historicista*; que o conjunto de sua obra, com raras exceções, tenta *escrever* o seu tempo;

e que a sua inserção no processo de desenvolvimento do pensamento historiográfico de seu tempo não é, de forma alguma, irrelevante.

O ceticismo historiográfico de Goethe

A data é 19 de agosto de 1806. Goethe está com 57 anos, e cerca de vinte anos transcorreram desde o início de sua viagem à Itália. Napoleão subjuga a Alemanha, e a história europeia vê encerrar-se um ciclo histórico, enquanto outro se inicia: o domínio do imperador corso. Uma nova paisagem histórica se forma, mesmo que ainda enevoada, como no quadro de Caspar David Friedrich (1774-1840) evocado por John Gaddis,⁸ e clama já por novas narrativas. Os fatos sopram os bons ventos do fazer historiográfico, mas, nesse exato momento, Goethe manifesta o seu conhecido ceticismo em relação à ciência da história.



Caspar David Friedrich, *O peregrino sobre o mar de brumas*, 1817-1818.
Óleo sobre tela, 94,8x74,8 cm, Kunsthalle, Hamburgo.

O cenário é Iena, o dia é 19 de agosto de 1806, a ação é a conversa com o professor Heinrich Luden (1778-1847), recém-chegado para lecionar História na Universidade de Iena, no lugar de Friedrich Schiller (1759-1805), falecido um ano antes. A conversa gira basicamente em torno do *Fausto*, mas fixa momentos que detalham e tornam particularmente claras as opiniões de Goethe sobre a escrita e a função da história. Nesse particular, Luden considera inicialmente que, diferentemente do que acontece com qualquer narrativa comum, o relato de grandes e complicados acontecimentos surgidos na vida de povos e estados deve oferecer dificuldades adicionais da ordem da clareza de expressão. O jovem professor condiciona o êxito da narrativa fundamentalmente à capacidade de o docente desenvolver clara e limpidamente os objetos da história, motivando e conservando assim um vivo interesse em seus

ouvintes. Para o ensino da história, o fato principal a ser considerado não é a mera descrição de coisas históricas ou o mero relato de fatos. Trata-se antes de tornar reconhecíveis o sentido e o significado dos fatos. Ante a dúvida expressa por Luden sobre ser ele próprio capaz de desempenhar tal papel, Goethe assevera-lhe que, para lecionar história, bastam-lhe boas maneiras, boa voz, e saber contar uma boa história. Após Luden insistir nas dificuldades oferecidas pela pesquisa histórica, Goethe põe em questão a intenção de Luden de “atribuir sentido e significado aos fatos”.⁹ Manifesta uma clara condenação aos que pretendem que os seus achados históricos sejam mais relevantes do que os dos outros e se mostra bastante cético quanto à possibilidade de se relatar algo historiograficamente novo. As fontes, já descobertas e exploradas, não têm mais nada de novo a revelar e seriam como águas que, ao serem revolvidas por outros, mostram-se, depois de tudo, turvas. Já é bastante trabalho conseguir acesso a essas fontes, e tal já representaria um grande mérito do historiador.

Luden e Goethe chegam a um ponto em que a conversa parece repetir a famosa cena do *Fausto I* na qual Mefistófeles, disfarçado de doutor, recebe com ironia o estudante à procura de ensinamentos. A fala de Goethe é áspera:

E mesmo se o senhor então conseguisse clarear e pesquisar todas as fontes, o que encontraria? Nada além de uma grande verdade há muito descoberta, para cuja confirmação não se precisaria ir muito longe; qual seja, a verdade de que todos os tempos e todas as épocas foram miseráveis. Que os homens sempre se amedrontaram e se atormentaram, que eles se afligiram e se martirizaram entre si, estragaram o pouco de vida para si e para os outros, e não conseguiram nem dar atenção nem usufruir a beleza do mundo e a doçura da existência que o belo mundo lhes oferece. Somente poucos tiveram conforto e alegria; a maior parte, caso tenha cooperado com a vida durante algum tempo, deve ter preferido segregar-se a começar de novo. O que talvez lhes tenha dado ou dá um apego à vida foi e é o temor da morte. Assim é, assim foi, e assim provavelmente permanecerá. Este é enfim o destino do homem. Por que continuamos a necessitar de testemunho?¹⁰

Questionado então sobre a crueza de sua opinião e sobre o “destino da humanidade”, Goethe propõe ser este conceito uma abstração, pois “sempre somente existiram seres humanos, e somente existirão seres humanos”.¹¹ Sobre a objeção de Luden de que o espírito humano desenvolve-se e revela-se a partir da totalidade da vida dos seres humanos, de que esse espírito não se mostra na vida singular de um indivíduo, mas na vida dos povos, nos comportamentos sociais das pessoas, de que a reunião dos espíritos de todos os povos é o que faz a humanidade, e de que esta, portanto, lega às gerações vindouras alguma coisa, Goethe responde que esse legado é apenas o de uma sombra esmaecida, e quem persegue sombras apreende apenas o ar, e se condena, por fim, a viver cercado de uma noite sombria.¹² À réplica insistente de Luden de que cabe às novas gerações aproveitarem dignamente a herança deixada pelas gerações anteriores, e estudá-la, já que a história de um povo é a vida deste povo, Goethe replica:

A história de um povo, a vida do povo? Que ousado! Quão pouco possui a história, mesmo a mais detalhada, comparada com a vida de um povo? E, deste pouco, quão pouco é verdadeiro? E do verdadeiro, alguma coisa fica além de toda dúvida? Não fica antes algo incerto, o maior como o menor? Assim, não parecem firmes como antes as palavras de Fausto: “As épocas do passado / Nos são um livro com sete lacres”?¹³

A conversa prossegue. Luden continua esgrimindo tenazmente seus argumentos, enquanto Goethe os rebate um a um com prazer mordaz, pontuado por citações de Mefistófeles. Nenhum dos sete lacres é inviolável, diz Luden, e explicita as ferramentas com as quais poderia arrombá-los um a um: com o conhecimento da época anterior aos fatos estudados e relatados pela tradição; com o conhecimento da época posterior aos mesmos, aqueles surgidos como uma espécie de produto destes; e, por fim, com a verdade trazida pela tradição, seja através de sua simples existência, seja através da forma adequada de sua representação. “O ponto de apoio para cada uma destas ferramentas é a natureza humana, o peso

do próprio espírito do pesquisador.”¹⁴ Descrente da capacidade do historiador de prospectar a verdade da história com base em tais ferramentas, Goethe estabelece uma comparação entre a história e a matemática, “na qual tudo é certeza e verdade”.¹⁵ Decerto que existiria uma verdade histórica tão verdadeira quanto a matemática, mas

importa apenas dela extrair a verdade. Se fosse possível demonstrar a verdade histórica, como a matemática, toda diferença desapareceria; enquanto isso não for possível, deve permanecer uma diferença, não com o que é verdadeiro, mas com o que aqui e ali é demonstrado como verdadeiro, é aceito como verdadeiro. O que é realmente história é também realmente verdadeiro. [...] Mas nem tudo o que nos é apresentado como história realmente aconteceu, e o que realmente aconteceu não aconteceu como é apresentado, e o que aconteceu assim é apenas uma parte ínfima do que aconteceu de uma maneira geral.¹⁶

Apesar dos argumentos contrários, Luden acredita que é possível se apropriar de uma porção espantosa da verdade da história. É claro que os fatos e acontecimentos do passado lhe são transmitidos em segunda mão; mas o jovem professor crê que, por meio de um trabalho ingente e honesto, pode-se pesquisar e divulgar informações livres de engano. O mesmo se passa com aqueles que prepararam por escrito as fontes no passado. Se eles trabalharam com honestidade e probidade, então anotaram o que perceberam e conheceram; assim “eles estão igualmente isentos de mentira e engano. Não poderiam fornecer mais do que possuíam”.¹⁷ Goethe retruca que o engano então estaria localizado na própria fonte, e nós receberíamos, de uma maneira ou de outra, um quadro deformado do mundo do passado. E, acrescenta o poeta, o que é pior: na medida em que somos envolvidos por formas falsas do passado, somos com isso igualmente seduzidos a conceber equivocadamente o mundo em que vivemos e, por conseguinte, a atuarmos equivocadamente nele e sobre ele.

Mas, prossegue Luden, tal equívoco não seria decorrência de deduções de notícias genéricas, de boatos, de suposições? Ou de enganos para o sentido? O que para uns seria preto, para outros seria verde, ou azul. Tal poderia ser contornado, pois os historiadores não costumam equivocar-se quanto ao fato propriamente dito, quanto àquilo que deve estimular o interesse e que para os acontecimentos posteriores é da maior importância, por provocá-los ou condicioná-los. Goethe replica que os fatos sempre serão diferentes, pois os ângulos são sempre diferentes, por exemplo, como no caso da certeza matemática. Enquanto o percurso da história for efetuado diferentemente por cada historiador, “será permitido acusar a história de erro e considerar a sua transmissão como erro”.¹⁸

A conversa se encaminha para o seu final, não sem antes os interlocutores discorrerem sobre a importância desse “erro”. Luden não quer ver nenhum prejuízo em algum erro que porventura possa ser cometido pelo historiador, pois as falsas interpretações são corrigidas ao longo do tempo, por meio de divergências e de reinterpretações. Ao contrário, se não houvesse erros, a história seria um chafurdar numa tediosa evocação da memória. Para Luden, o ofício de historiador inclui uma boa dose de poesia:

Uma cópia no gesso, tirada de um cadáver, possui certamente mais semelhança com a estrutura facial do falecido, mas é uma larva destituída de alma, que nunca nos concederá uma imagem do homem tal como ali existiu, cheio de vida e energia. Prefiro e muito possuir o busto que o artista criou com espírito livre e mão livre, para lhe dar o caráter do homem, seu espírito e sua vontade, e mesmo toda sua vida e seu ser. Eu realmente acredito que a história não poderia ser escrita dignamente sem uma verdadeira *poiesis*, e que ninguém poderia ser um historiador, no verdadeiro sentido da palavra, se lhe falta a força criadora ou poética.¹⁹

Ambos encerram a longa conversa concordando então com as palavras de Fausto: “O que se chama espírito dos tempos, / É, no fundo, o próprio espírito dos senhores [Herren], / No qual as épocas são refletidas.”²⁰

A conversa é autoexplicativa. Nela Goethe parece opor-se sumariamente à reivindicação de verdade historiográfica ou, pelo menos, de uma “verdade” como a pretendida por certas correntes historiográficas de sua época.

Podemos nos perguntar qual é exatamente o objeto de condenação de Goethe. Pois, afora a resoluta condenação de certa pretensão cientificista de sua época, nos marcos da polêmica que trava desde os tempos do *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto) contra o pensamento mecanicista, e afora a aversão que sente diante das pretensões historiográficas que buscavam fixar “discursos de verdade”, nos marcos de uma crença ingênua na objetividade do discurso, é lícito perguntar até que ponto se aplica exatamente a crítica de Goethe ao “discurso da história”. Para respondermos com o mínimo de adequação a essa pergunta devemos estabelecer, ainda que superficialmente, alguns pontos de aproximação e de divergência de Goethe com o pensamento dos dois filósofos que mais concorreram para a formação de sua própria filosofia da história: Immanuel Kant (1724-1804) e Johann Gottfried Herder (1744-1803).

Kant, Herder, Goethe: confluências e desvios

Fritz Mauthner (1849-1923), em seu *Dicionário de Filosofia*, afirma que “não se pode festejar muito aquilo que Goethe diz a favor ou contra a obra de Kant”, pois sua atitude com relação aos sistemas filosóficos fechados nunca foi de adesão completa.²¹ É inquestionável a conhecida independência de Goethe com relação aos sistemas filosóficos ou às interpretações científicas encerradas em sistemas fechados e estanques, mesmo com relação ao pensamento kantiano.²² O ecletismo filosófico de Goethe representa uma grande dificuldade para os que estudam a sua obra.

No entanto, com relação ao pensamento histórico, é indiscutível a profunda presença de Kant e de Herder no pensamento do poeta. No ano de 1784, enquanto Kant publica *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*), Herder inicia a publicação de *Ideias sobre a filosofia da história da humanidade* (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*), que irá completar em 1787, num conjunto de quatro volumes. Não obstante a crítica de Herder ao transcendentalismo kantiano, tanto as *Ideias* de Herder quanto a *Ideia* de Kant – seu antigo professor em Königsberg – possuem como preocupação comum a caracterização da *humanidade* como produto da história. A concepção de vida social como culminância ou destino final de todas as criações divinas sobre a Terra, destinada à realização da ideia da liberdade através da arte e da utilização da linguagem (Herder), e a proposição de Kant de que todas as tendências naturais de cada criatura são dispostas de modo a alcançar um desenvolvimento completo que lhe é próprio – e, assim sendo, de que a história da espécie humana pode ser observada como a realização de um plano secreto da natureza no sentido de produzir uma constituição política perfeita, que regule simultaneamente as relações externas e internas e permita assim a realização completa das faculdades humanas (Kant) –, são claramente assimiladas por Goethe e encontram-se no centro de sua concepção de história.

Tanto Kant quanto Herder pressupõem um alto grau de interdependência da vida social com a natureza e suas leis, ainda que Kant suponha, na quarta proposição de sua *Ideia*, que o desenvolvimento social não seja tão retilíneo quanto as leis naturais poderiam supor, pois a vida social desenrola-se com base numa *sociabilidade insociável* (*ungesellige Gesselligkeit*), porta aberta para o surgimento de antagonismos e rupturas entre os homens. O que certamente divide o pensamento de Kant e de Herder é a hostilidade declarada deste último a aspectos metafísicos da construção kantiana.

Kant postula na *Ideia*, e em obras subsequentes, a possibilidade da paz e da vida universal harmoniosa, conduzida por um fio metafísico, apriorístico, capaz de guiar o historiador através do labirinto

humano, sem que ele se confunda acerca da unidade no plano sobre o qual elas se desdobram. O conceito de *humanidade* também é construído nas *Ideias* de Herder como um fim em si mesmo, um fim da natureza humana. Mas Herder se opõe desde então a alguns traços do transcendentalismo kantiano e, mais tarde, irá explicitar essa oposição em sua *Metacrítica à crítica da razão pura* (1799).

Em sua *Metacrítica*, Herder denuncia o caráter idealista (não materialista) do apriorismo kantiano, levado a cabo na *Crítica da razão pura*, através de um absurdo linguístico que desvincula a formulação dos juízos de *tempo*, *espaço* e *causalidade* de toda comprovação empírica anterior, do *ser (sein)* concreto, do qual, para Herder, esses juízos deveriam derivar:

Procuremos, logo que se nos escape o fundamento das afirmações do nosso autor [Kant], traduzir para a nossa linguagem tudo o que nos apresenta nas suas expressões, tantas vezes ofuscantemente felizes. E isto porque cada ser humano só pode e só deve pensar na *sua* própria linguagem. Quem tiver perdido a posse da sua linguagem, para passar a papaguear ou recitar, sem sentido, palavras alheias, destruiu, para si e para os outros, o fundamento de toda a filosofia, destruiu o seu pensamento individual, *próprio*. Será então possível sanar ou melhorar a metafísica, e dar-lhe continuidade, por meio de uma Estética Transcendental, de uma Analítica Transcendental e de uma Dialética Transcendental? Isso significa curar um dano com um dano maior.

[...] É exatamente o caminho contrário o único que adianta. Em vez de *transcender*, façamos com que a razão regresse àquilo que originariamente possuía, isto é, com que regresse a si própria com uma pergunta: “Como chegaste a ti e aos teus conceitos, como os exprimiste e aplicaste, como os encadeaste e ligaste; donde provém a certeza geral e necessária que lhes atribuis?” Se, de fato, a razão não faz esta pergunta, se se isola de *toda* a experiência, então, está certo que se tenha também isolado da linguagem, pois a esta tem-na de certeza, mas só por intermédio da experiência. E se, por fim, cair no domínio da loucura até o ponto de atribuir generalidade e necessidade aos seus juízos antes de toda experiência pelo fato de serem (segundo uma errônea utilização da palavra) a priori, isto é, anteriores a toda a experiência e separados dela, então terá chegado a um território *anterior* a toda a razão; e assim a razão, tal como a experiência, só se tornará possível por intermédio da própria razão, na medida que as inventar a ambas sinteticamente a priori. É duvidoso que possa haver um pior abuso da linguagem. É o enunciado larvar de uma ultrarrazão, abolidora de toda a filosofia, que só possibilita ficções *ex nullis ad nulla*, um a priori que, antes de ser, se cria a si próprio, separado de si próprio, e independente de toda a experiência.²³

Pode-se deduzir destas passagens de Herder, portanto, que o apriorismo de Kant significa a inviabilização de toda e qualquer narrativa histórica, pois os fatos históricos necessitam ser reconstruídos linguisticamente com base num mundo imanente, não transcendente. Para Herder, a linguagem funda-se, determina-se no *ser (sein)*:

A partir do conceito de permanência (*Fortdauer*) num lugar, assim como do conceito de deslocação (*Fortrücken*) para outro lugar, por ação daquilo a que chamamos força, nasce o conceito de *tempo*, bem como a sua designação. O que o originou não foi nem uma entidade morta nem a ocorrência em abstrato, mas sim aquilo que é causa da permanência ou da alteração, i. e., forças. Os três conceitos ligam-se, pois, uns aos outros e esclarecem-se mutuamente. No entanto, o conceito de ser, isto é, o de uma existência que permanece por intermédio da sua força, é o conceito fundamental, axiomático, a raiz de todos os outros.²⁴

Em sua *Metacrítica*, Herder é consequente com o enfoque materialista da linguagem anteriormente demonstrado no seu *Ensaio sobre a origem da linguagem*, de 1772. Neste último, o autor opõe-se à concepção de linguagem como um “dom divino”, isto é, anterior a qualquer experiência social e fisiológica do homem.²⁵ Na obra, Herder explica o surgimento da linguagem a partir da vida gregária do ser humano, da organização dos primeiros núcleos sociais, posta como necessidade primacial, instintiva do homem. Nela, Herder estabelece um vínculo indissolúvel entre a linguagem e a vida social humana, e sua futura concepção imanentista de linguagem que terá consequente desenvolvimento na *Metacrítica*.

Sabemos que Hegel mais tarde também se oporá a aspectos transcendentais da razão kantiana e irá propor uma investigação do mundo e de suas leis histórico-naturais com base na investigação de sua radical imanência.²⁶

O que prevalece no pensamento e na práxis de Goethe é, essencialmente, a atitude materialista de Herder, a inclinação empírica, ocular, para a qual Georg Lukács (1885-1971) tantas vezes chamou a atenção, não obstante a admiração do velho Goethe por Kant, “cuja doutrina tem se provado continuamente operante, e [...] penetrou mais profundamente em nossa cultura alemã”.²⁷ Como veremos mais adiante, de fato, o pensamento de Kant, sempre mediado por Schiller no período imediatamente anterior à redação da *Doutrina das cores* (1810), será fundamental na constituição do pensamento histórico de Goethe.

Talvez o traço do caráter de Goethe mais notavelmente antikantiano ao longo de toda a sua vida tenha sido a qualidade de ser o que Mikhail Bakhtin (1895-1975) chamou apropriadamente de “*augenmensch*”, isto é, aquele que apoia sua faculdade de entendimento essencialmente numa base fortemente “ocular”.²⁸ Em um longo ensaio de 1957, intitulado “Goethe e Tolstoi. Fragmentos sobre o problema da humanidade”, Thomas Mann (1875-1955) corrobora essa tese de Bakhtin, na medida e no modo como alinha de um lado Goethe e Tolstoi (1828-1910), e do outro, como exemplos antitéticos, Friedrich Schiller e Fiodor Dostoievski (1821-1881). Aveso à especulação de cunho transcendente, Goethe identificou o conceito que Schiller tinha do “sentimental” como “doentio”, romântico, e o conceito schilleriano de “ingênuo” como “saudável”, clássico:

“A noção de poesia clássica e romântica, que atualmente se espalha pelo mundo todo”, ele disse um dia a Eckermann, “e que causou tantos conflitos e cisões, se originou de mim e de Schiller. Tive na poesia a máxima do procedimento *objetivo* e quis deixar que só este prevalecesse. Schiller, porém, que atuava subjetivamente por inteiro, considerava certo o seu modo e, para se defender de mim, escreveu o ensaio sobre poesia ingênua e sentimental”.²⁹

A prática artística de Goethe pautou-se desde o início, defende Mann, pelo elemento plástico, avesso ao moralismo retórico-idealístico de seu “adversário” Schiller: “Nós batalhamos”, esclarece, “para a perfeição da obra de arte em e sobre si mesma. Aqueles (os moralistas) pensam no efeito para fora, pelo qual o verdadeiro artista não se interessa, da mesma forma que a *natureza*, ao produzir um leão ou um colibri.”³⁰

Conceitos como “felicidade”, “saúde”, “satisfação” eram realizados por Goethe na unidade com a natureza, com a terra:

Sua fantasia de pesquisa é a intuição, ou, melhor dizendo, é a inata simpatia do filho da natureza com o orgânico. Ela é anteica, como a imaginação que determina a sua arte e que igualmente não é o tipo fantástico, mas o exato e sensual. Esta é a fantasia dos plásticos. A dos filhos do pensamento, da ideia, do “espírito”, é uma outra. Não queremos afirmar que uma cria mais verdades do que a outra, mas as figuras da fantasia plástica possuem a realidade do ser, enquanto a realidade das figuras do sentimentalista se produz apenas pela atuação, como o próprio Schiller distingue.³¹

Thomas Mann intui com precisão, quando expressa dúvida sobre quem cria “mais verdades” – Schiller ou Goethe –, que há algo profundamente inconsequente na atitude goethiana. Apesar da declarada recusa de Goethe ao elemento romântico, a passagem acima destacada, à página 78 do ensaio de Mann, expõe um traço claramente romântico no pensamento do poeta de Weimar no período da velhice, qual seja, o de considerar a obra literária *autônoma*, encerrada semanticamente em si mesma. Com base no pensamento linguístico mais recente, pode-se perguntar com razão quem mais se aproxi-

ma da prática romântica, do ponto de vista da elaboração discursiva do mundo real, Schiller ou Goethe? A condenação da atitude retórica “moralista” de Schiller efetuada por Goethe pressupõe que a matéria tratada poeticamente na obra de arte suspende o julgamento moral, ou pelo menos encerra-o no âmbito exclusivo da obra de arte. Em “O autor e a personagem” (escrito na primeira metade dos anos 1920),³² Bakhtin mostra como e em que medida a organização do conteúdo-forma da atividade artística tem o seu centro no homem “em sua presença axiológica no mundo”. O mundo da visão artística é organizado, ordenado e acabado de forma independente do “antedado” e do sentido de um ambiente axiológico dado; contudo, a historicidade do artista é fundamental nessa organização, ordenação e acabamento da matéria artística:

Em torno dele [do autor] se tornam artisticamente significativos e concretos os elementos e todas as relações – de espaço, tempo e sentido. Essa orientação axiológica e essa condensação do mundo em torno do homem criam para ele uma realidade estética diferente da realidade cognitiva e ética (da realidade do ato, da realidade ética do acontecimento único e singular do existir), mas, evidentemente, não é uma realidade indiferente a elas.³³

Portanto, o confronto entre o *eu* e o *outro*, operado no âmbito da consciência do autor e fundamental para a criação estética, se dá como um acontecimento historicamente situado, socialmente concreto, de modo que a autonomia da obra de arte será sempre uma autonomia relativa, jamais completa, perfeita:

[...] verificamos a diferença axiológica profunda, essencial e de princípio entre o *eu* e o *outro*, diferença essa que tem o caráter de acontecimento: fora dessa diferenciação não é possível nenhum ato axiologicamente ponderável. O *eu* e o *outro* são as categorias axiológicas basilares, que pela primeira vez tornam possível qualquer *juízo de valor efetivo*, e um momento desse juízo, ou melhor, a diretriz axiológica da consciência não ocorre só no ato na verdadeira aceitação do termo mas em cada vivenciamento e até na sensação mais simples: viver significa ocupar uma posição axiológica em cada momento da vida, significa afirmar-se axiologicamente.³⁴

Notemos, para encerrar esta breve digressão, que o pensamento estético schilleriano, chamado por Goethe (e por Mann) de “moralista”, nada mais faz do que reconhecer e pôr em prática o discurso poético como prática social concreta e historicamente situada. (Aqui não vem ao caso em que medida Schiller subjuga e deforma os fatos da história em seus dramas históricos com vistas à obtenção de efeitos estéticos bem específicos; Goethe também o fez no seu *Götz* e no seu *Egmont*.) Por outro lado, a atividade discursiva incisiva e orientada para a formação estética do leitor talvez seja o momento mais radicalmente antikantiano de Schiller, não obstante a sua conhecida adesão a Kant. Temos aqui, portanto, dois momentos paradoxais: uma prática discursiva romântica efetuada pelo velho Goethe, o “ingênuo”, e uma prática claramente engajada de Schiller, o “sentimental”.

Herder e o jovem Goethe

Como vimos, para investigarmos a atitude de Goethe com relação ao mundo histórico, a primeira coisa a ser feita é recusarmos – ou pelo menos relativizarmos – a opinião do escritor sobre si mesmo. Para sermos exatos: é preciso fazer a distinção entre o seu autoproclamado ceticismo e sua prática textual concreta. Temos razões e indícios de sobra que nos autorizam a fazê-lo. Pois é notável em Goethe a discrepância entre a sua atitude declaradamente cética com relação à historiografia e o seu extraordinário empenho em estudar por semanas, meses ou mesmo anos a fio inúmeros documentos historiográficos, baseado nos quais escreveu algumas de suas obras mais célebres. Citemos aqui apenas as obras *Götz*

von Berlichingen (1773) e *Egmont* (1789), *Torquato Tasso* (1789) e *O Grande Cophta* (1790), *Campanha na França, a ocupação de Mainz* (1822) e *Poesia e Verdade* (1811-1833), para que o leitor tenha uma pequena ideia do enorme esforço empreendido por Goethe, ao longo de várias décadas de produção literária e em meio a diversas outras atividades como cientista e administrador, no sentido de dar conta do mundo histórico e de plasmá-lo literariamente.

Quando se tematiza a obra de juventude de Goethe, o período do *Sturm und Drang*, lembramo-nos imediatamente do seu *Werther* (1774). Com justiça destacamos o famoso romance epistolar, por tudo que ele representou em termos históricos na Alemanha do final do século XVIII e, particularmente, por retratar literariamente a emergência de um sujeito inteiramente novo, concebido em bases modernas, isto é, no bojo de uma reflexão sofisticada e profunda sobre o lugar do indivíduo em meio à totalidade da vida social. A ânsia de Werther por afirmar-se numa sociedade marcada por uma *politesse* antinatural e por máscaras sociais que brutalizavam o sentimento, que tolhiam as expressões mais profundas do seu ser, tornou-se a bandeira de toda uma geração de leitores que se sentiam profundamente oprimidos pela ordem social da Alemanha setecentista.

No entanto, com menos justiça, deixamos de lado o drama que marcou, em 1773, um ano antes do *Werther*, portanto, o *début* literário de Goethe. Na Alemanha atrasada e opressiva de então, o terreno que se apresentava quase exclusivamente para as batalhas ideológicas da jovem geração do *Sturm und Drang* era a literatura, e foi precisamente o *Götz von Berlichingen* de Goethe que pôs esta geração em movimento. E é nesta obra que a influência de Herder, cinco anos mais velho que o poeta, se exerce mais diretamente sobre o seu autor.

A obra inscreve-se pioneiramente na literatura universal como um drama histórico, com as suas 56 estonteantes cenas que, costuma-se dizer, o tornam impróprio para a representação dramática. Drama histórico, porque nele o tempo e o espaço representados não eram mais meros panos de fundo, mas sim elementos constituintes essenciais não de uma narrativa esteticamente fechada, que se esgotava no passado, mas de um discurso aberto que se estendia até a contemporaneidade, introduzindo discursivamente o leitor nas determinações históricas fundamentais das agruras e das restrições do presente.

Durante o período de sua formação jurídica, iniciada em Leipzig e concluída em Estrasburgo, Goethe interessou-se crescentemente pelo passado alemão, particularmente pela Idade Média. A Universidade de Estrasburgo, cidade transferida aos franceses em 1681, cultivava diligentemente o estudo das tradições jurídicas e literárias alemãs. O jovem Goethe sentiu-se estimulado pelo professor Johann Daniel Schöpflin (1694-1771), autor da obra *Alsatia Illustrata* (1761), que lhe incutira o interesse pelos *Minnesinger* e pela poesia heroica medieval. Mas foi fundamentalmente Herder quem o conduziu à reflexão sobre o passado histórico alemão. Herder via de maneira inteiramente negativa as tendências uniformizantes do absolutismo iluminista e a reavaliação positiva do passado político medieval. Em sua obra *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*, publicada em 1774, um ano após o surgimento de *Götz*, Herder dialoga com o leitor, com sua linguagem característica:

Os aspectos obscuros desse lapso de tempo [o período medieval] encontram-se em todos os livros: qualquer belo espírito de tendências clássicas, convencido de que o estado policiado do nosso século é o *non plus ultra* da humanidade, encontra motivos para lançar impropérios sobre séculos inteiros daquilo a que chamará barbárie, direito público infame, estupidez, imoralidade e falta de gosto, nas escolas, nas propriedades agrárias, nos templos, nos mosteiros, nos municípios, nas corporações, nas cabanas e nas casas, e para lançar gritos de júbilo a propósito das luzes de nosso século, ou seja, a propósito da frivolidade e da exuberância, do calor das ideias e do frio que regula as ações, do vigor e da liberdade aparentes e da verdadeira franqueza, do verdadeiro cansaço mortal que resulta da submissão deste nosso século à descrença, ao despotismo e à opulência. [...] Vê bem! Ridicularizas a servidão desses tempos, a rudeza da moradia rural dos nobres, os

inúmeros enclaves e subdivisões e o que daí decorria... Nada valorizas mais do que a dissolução desses laços, e não conheces bem maior do que aquilo que aconteceu à Europa quando se tornou livre, e com ela o mundo inteiro. Livre? Meu doce sonhador! Se ao menos isso, e só isso, fosse verdade! [...] Se o céu vos não tivesse enviado previamente os tempos bárbaros, se não os tivesse conservado tanto tempo por entre ataques e golpes... Oh, pobre Europa policiada, que devoras ou renegas os teus filhos, que serias tu entregue à tua sabedoria? Um deserto!³⁵

Estas palavras, que bem poderiam ser as do jovem Goethe, cuja adesão às ideias de Herder, à época, foi testemunhada pelo próprio escritor muitos anos depois em *Poesia e Verdade*, não podem se confundir com uma nostalgia romântica do passado medieval. Goethe, cuja concepção de história é totalizante e dinâmica, jamais concebeu um retorno ao passado, em seu entender definitivamente sepultado. O desfecho da luta de Götz é inglório, mas as apocalípticas cenas e visões finais derivadas da deflagração das guerras camponesas não dão ao leitor o tom final da história. São apenas a expressão do choque entre a irrestrita “liberdade da vontade” e as tendências necessárias do todo, que se impõem ao passado cavalheiresco. A história contida no *Götz von Berlichingen* representa um ponto de curva inexorável e irrefreável; a substituição completa, orgânica e de acordo com leis, de uma época histórica particular por outra. Em Goethe, ao contrário do drama barroco, a história não pode se repetir como salvação. O poeta nos mostra o momento em que a Alemanha começa a assumir como reino uma fisionomia inteiramente nova. Goethe sabe que, após essa drástica mudança, a anacrônica nostalgia cavalheiresca só poderia tornar-se alvo da sátira, como o fez Miguel de Cervantes (1547-1616) no *Don Quijote*. As palavras de Herder encontram ressonância numa geração marcada por um profundo inconformismo com o presente, com o amaneiramento e a artificialidade da vida, com a opressão social, acompanhada historicamente pela desagregação política do império, cuja causa fundamental residiu historicamente no desenlace dos conflitos que culminaram com as guerras camponesas na Alemanha.

Apesar da aversão que sentia pela profissão que seu pai lhe impusera, Goethe soube extrair de seus estudos jurídicos na Universidade de Estrasburgo os elementos históricos que iriam embasar a sua versão literária da luta de Gottfried von Berlichingen (1480-1562) contra a investida dos príncipes alemães. Estes príncipes pleiteavam, em finais do século XV e início do século XVI, a implantação em todo o Império Alemão de um novo código jurídico romano, que tencionava suprimir o histórico direito dos cavaleiros, tradicionalmente consubstanciado no juramento pessoal de lealdade ao imperador e no *Faustrecht*, na justiça feita pelas próprias mãos enquanto prerrogativa exclusiva dos cavaleiros. Após um certo período de lutas, em que nenhum dos dois lados da contenda se impôs, caracterizado por Goethe em sua obra como “caótico” e “anárquico”, o código jurídico romano e o poder dos príncipes acabaram finalmente prevalecendo. O cavaleiro Götz, representante de uma classe em declínio, encontra na obra seu destino trágico: a decadência e a morte.

A motivação central do autor de *Götz von Berlichingen* é, portanto, fundamentalmente ideológica, e a matéria de que se serve é a história. Mais especificamente, trata-se da tentativa de interpretação do passado nacional alemão como explicação para o presente política e culturalmente opressivo. Através do relato dos descaminhos do Império Alemão, que redundaram na fragmentação territorial e no autoritarismo dos príncipes e nobres, Goethe pretendia exortar o leitor de seu tempo à ação, à mobilidade contra o vigente estado de coisas. Ao contrário da agitação de classes em outros pontos do continente, ou mesmo fora dele, como na América do Norte, observava-se no Império Alemão em fins do século XVIII uma quase absoluta imobilidade das classes sociais, graças à qual governavam sem oposição os inúmeros nobres espalhados por centenas de pequenas jurisdições ou estados que, pelo seu caráter jurídico e econômico fortemente autárquico, formavam uma espécie de frágil federação, portanto, sem um

centro de gravidade. A intelectualidade vivia em quase total dependência do mecenato, num ambiente culturalmente amesquinhado e amesquinhante, marcado por um incipiente intercâmbio literário, em que as tradições clássicas francesas importadas por Gottsched não ofereciam espaço algum para a tematização da emergente subjetividade burguesa.

Conhecida é a reação negativa de Frederico II (1712-1786), entusiasta da cultura francesa, ao *Götz von Berlichingen*, por ele apodado, em seu ensaio “De la littérature allemande”, de 1780, de “uma imitação repugnante daquelas peças inglesas ruins”.³⁶ O rei da Prússia não compreendia como o público alemão dava o “seu caloroso aplauso ao nojento palavrório”. Ao dizer “peças ruins”³⁷, Frederico referia-se a Shakespeare (1564-1616), a quem até podia desculpar “os estranhos excessos”, por ter o bardo “vivido em uma época em que as ciências na Inglaterra tinham acabado de nascer, e quando não se podia portanto esperar um amadurecimento das mesmas”.³⁸

Sem dúvida, Frederico II ao menos foi preciso ao localizar na obra de Shakespeare a baliza estética da geração que se iniciava na vida literária. O jovem Goethe encarava a obra do poeta inglês como a liberação literária das amarras da subjetividade, por meio da ansiada dissolução das formas “antinaturais” da regra e da convenção literária vigentes. No seu patético discurso intitulado “Sobre o dia de Shakespeare”, destinado a uma festividade marcada para 14 de outubro de 1771 (e que não sabemos se efetivamente ocorreu), Goethe escreveu:

Não duvidei em nenhum momento que ia renunciar ao teatro regular. A unidade de lugar me parecia tão sustentadoramente aprisionante, a unidade de ação e de tempo pareciam pesadas correntes atadas à nossa atividade criadora. Escapei para o ar livre, e só então pude sentir que possuía mãos e pés. E agora que vejo que injustiça os senhores das regras me impingiram em seu covil, quantas almas livres ainda se curvam ali dentro, meu coração explodiria se não lhes declarasse guerra e não procurasse diariamente derrubar os seus bastiões.³⁹

O ponto fulcral da valorização goethiana da obra dramática de William Shakespeare, o momento crítico-filosófico decisivo para esta valorização, se dá no reconhecimento de que aquela obra possuiria um ponto secreto no qual “a singularidade de nosso Eu, a pretendida liberdade de nossa vontade vai ao encontro do caminho necessário do todo”.⁴⁰ Nesta pequena frase encerra-se a dialética almejada entre indivíduo e sociedade, que Goethe procurou tematizar em sua obra ao longo de toda a vida. A problematização literária da realização do *eu* se dá na pretendida fusão entre os ideais da livre autorrealização do sujeito e da justiça estatal. A justiça sem base no sujeito é mecânica e cega; o impulso por autorrealização do sujeito sem justiça é mesquinho e beira as raias do grotesco.

Como em diversas obras de Goethe, também no *Götz* emergem elementos “demoníacos”, encarnados em personagens que relativizam e complexificam a vontade individual pura, e que, malgrado os impulsos heroicos de sua vontade férrea, transformam o cavaleiro Götz numa espécie de joguete de forças do destino. Assim é que o cavaleiro, numa espécie de ironia trágica, vê-se impelido a quebrar pela primeira vez a palavra empenhada ao Imperador, aliando-se aos revoltosos camponeses. Pensando em apaziguar o Império, Götz acaba sendo vítima de manipulação dos revoltosos.

A versão mais difundida que se conhece de *Götz von Berlichingen com a mão de ferro*, de 1773, é uma reformulação de uma obra anterior, de 1771, intitulada *A história de Gottfried von Berlichingen*, publicada postumamente somente em 1832. O chamado *Urgötz* ou *Götz originário* fora radicalmente transformado por Goethe, sob pressão de diversas circunstâncias, o que leva até hoje diversos críticos a considerarem-na outra obra, independente da versão final. Relevante aqui, sem dúvida, é o fato de que, na segunda e “definitiva” versão, o protagonista vê os seus traços mais revolucionários esmorecidos em favor de uma maior projeção individual diante dos revoltosos camponeses. Enquanto na versão original

Götz se solidariza com o levante, cuja causa é claramente apontada (isto é, a espoliação dos camponeses pela nobreza), na versão final Götz assume traços patriarcais, ao mesmo tempo em que os camponeses revoltosos são relativamente depreciados. A versão inicial, provavelmente mais realista que a segunda, teve que fazer concessões e se adaptar ao decoro da época. Estas concessões vão compor o que Friedrich Engels (1820-1895) vai chamar algumas décadas mais tarde, com razão, de traços “filisteus” na personalidade grandiosa de Goethe.⁴¹

Goethe recria literariamente a biografia de Götz a partir de documentação histórica autêntica. Particularmente a autobiografia de Gottfried von Berlichingen, consultada por Goethe durante seus estudos jurídicos, serviu-lhe de fonte histórica para a criação de seu personagem impetuoso, livre em seu arbítrio, demarcando para toda a geração dos *Stürmer und Dränger* o império literário de uma nova subjetividade, de uma nova concepção de *sujeito*.

Wilhelm Große afirma ser um equívoco ver no nosso cavaleiro a própria imagem típica e exemplar do sujeito em sua plena autonomia.⁴² Götz é, desde o princípio do drama, uma subjetividade ferida, amputada. A sua mão de ferro é o símbolo mais perfeito desta amputação. O estudo apurado das fontes históricas analisadas por Goethe indica em que medida o escritor apoiou-se menos nos fatos históricos do que, por exemplo, em relatos místicos como o de um Gottfried Arnold (1666-1714), que em sua *História neutra da Igreja e dos hereges do início do Novo Testamento até o ano de Cristo de 1688*, sugere que a decadência da Igreja tenha começado imediatamente após a morte dos apóstolos, tenha ganhado força sob a influência do poder estatal, e incluísse também os períodos durante e após a Reforma.

Segundo Große, a consideração da influência de tais leituras sobre Goethe é muito relevante, na medida em que em diversos momentos se observa em *Götz von Berlichingen* uma clara aproximação do protagonista com a figura de Cristo e de seu martírio. A história estabelece-se no livro de Arnold como depravação. Nela, o espírito é uma realidade decididamente interior, sua atuação é interior. A história significa a exteriorização de uma interioridade, que, no bojo desse processo, deve se extraviar necessariamente. Os ricos de espírito devem submeter-se ao sofrimento, e, ao longo desse processo, deve-se poder reconhecer o espírito, a verdade. Onde se sofre, lá está a verdade. Onde há perseguidos, lá está Deus. Nesse contexto, a mão de Götz perdida em uma batalha pode ser vista como um símbolo para um mundo irremediavelmente perdido. Weislingen, alma gêmea de Götz, “sua mão direita”, passa para o lado do inimigo, levando seu amigo de juventude à ruína. A mão perdida do protagonista alude, portanto, a uma clara incapacidade vital de Götz, à perda da imediaticidade do mundo, marcado na atualidade pela mediaticidade de outras instâncias, ideológicas ou institucionais.

Como em outras obras – lembremo-nos entre outros de *Fausto* e de *Torquato Tasso* – Goethe escolheu em *Götz von Berlichingen* o confronto da época heroica medieval com a contemporaneidade como tema principal. Apoiado em sua visão organicista e totalizante da história, Goethe buscou incessantemente no passado as determinações para as vicissitudes de seu presente.

Cabe aqui, à guisa de encerramento desta seção, uma referência à interpretação do *Götz* levada a cabo por um coletivo de autores da República Democrática Alemã (estado socialista alemão que existiu entre 1949 e 1990) na obra histórico-literária *Explicações sobre a Literatura Alemã* sobre o *Sturm und Drang*.⁴³ *Götz von Berlichingen* é ali considerada uma obra inserida nos marcos mais amplos da luta da intelectualidade alemã e do *Sturm und Drang* pela constituição de uma *nação* alemã. Considero absolutamente defensável esta posição, salientando, previamente, duas questões. A primeira, relativa ao entendimento do conceito de *nação*, que pode se deixar facilmente mal-interpretar e manipular, quando retirado de seu contexto próprio e entendido de forma extemporânea.⁴⁴ A outra questão diz respeito à natureza da obra ficcional, do diálogo que o *Götz* estabelece com o leitor. A compreensão desse diálogo

talvez fique prejudicada pelo entendimento apressado do cosmopolitismo de Goethe. Como vimos, o pensamento de Herder que o inspirou é profundamente cosmopolita, *weltbürgerlich*, mas o pensamento linguístico do mesmo Herder funda, como sabemos, conceitos modernos como *cultura nacional*, *diferença*, *alteridade e identidade*.

Tomemos a sério as palavras de Fausto diante do Novo Testamento – que antecipam o pensamento linguístico contemporâneo de linguagem como ação (Foucault, Fairclough etc.): “no princípio era a ação” (“*Im Anfang war die Tat*”). O jovem Goethe sabia que a arma mais poderosa de que ele e os demais intelectuais alemães dispunham contra a opressão feudal era o texto, era a palavra. Assim é que, no quarto ato de *Götz*, Elisabeth incita o combalido marido a registrar as suas memórias para as futuras gerações: “[...] então redija a sua história, que você começou. Ponha na mão de seus amigos um testemunho para que os seus inimigos sintam vergonha; propicie à nobre posteridade a alegria de interpretá-lo corretamente.”⁴⁵ Ao que Götz replica que tal ato “ocioso” [de escrever] lhe desagrada, pois “enquanto vou escrevendo sobre o que fiz vou ficando amuado com a perda do tempo no qual eu poderia fazer algo”.⁴⁶ Apoiando-se no jogo ficcional, Goethe faz o leitor/espectador dar-se conta da literatura como práxis, incitando-o não a absorver passivamente o “legado” (evidentemente ficcional) de Götz, mas a integrá-lo voluntariamente em sua própria práxis histórica imediata. Essa incitação é calçada evidentemente pela ideia de pertencimento histórico, de preservação de valores, enfim, por uma atitude discursiva identitária.

Sem dúvida não poderia pertencer aos horizontes políticos do jovem Goethe a construção de um “projeto de nação”, nos moldes em que o conheceram as gerações posteriores. Parece-nos mesmo que, com o passar dos anos, a *weltanschauung* do poeta caminha em sentido exatamente contrário, à medida que afirma o seu universalismo. Na verdade, a dialética peculiar de Goethe entre as categorias do *universal* e do *singular* e sua formulação literária do conceito de *particularidade* (*Besonderheit*) entre os dois conceitos, tão bem expressa em diversos momentos de suas *Máximas e Reflexões*, desaconselham-nos a pressa em estabelecermos um entendimento tão abstrato do universalismo goethiano e sua presumida hostilidade ao elemento “nacional” ou “nacionalmente específico”. Num ensaio de 1795 (escrito por um Goethe já inteiramente “clássico”, portanto), intitulado “Sansculotismo literário”, há uma clara busca, pautada por uma nítida dicção política, de um *topos* cultural alemão, de uma “paisagem nacional”, tal como nos propõe John Lewis Gaddis em *Paisagens da história*. Ao descrever ali os empecilhos literários próprios da nação germânica, Goethe desenha uma autêntica moldura geográfico-cultural que nos sugere de modo incontestável uma “paisagem nacional”. Em busca de uma literatura mundial, e sempre alicerçado por uma sólida e lúcida sociologia da literatura, Goethe funcionaliza um conceito de “nação” que, naturalmente, não se pode interpretar a partir dos pressupostos cunhados pela historiografia ulterior, e muito menos pela historiografia de nosso tempo.

A história da Doutrina das Cores

Em um ensaio intitulado “Goethe e o mundo histórico”, Ernst Cassirer (1874-1945) evidencia o profundo contraste existente entre a atitude otimista de Goethe com relação às possibilidades do conhecimento humano sobre a natureza e o total ceticismo do poeta com relação à ciência da história. Em vez da desconfiança demonstrada quanto às possibilidades da história social, que vimos acima no diálogo com Luden, Goethe demonstra grande confiança, otimismo e solidez epistemológica quando se trata do saber nas ciências naturais. Em seus trabalhos preparatórios sobre a fisiologia das plantas, Goethe chega a afirmar que, para qualquer pergunta que façamos à natureza, no fundo possuímos a sensação de

que a resposta se encontra já em algum ponto possível de ser pensado. Ou seja, existe desde o primeiro momento uma espécie de garantia de que a resposta já se encerra na própria pergunta. Para Goethe, o que nós chamamos de invenção ou descoberta é o instante em que exercemos ou colocamos em ação uma sensação originária de verdade que, após permanecer adormecida durante longo tempo desde a sua concepção, irrompe súbita e rapidamente como um conhecimento produtivo.⁴⁷

A mesma atitude Goethe assume com respeito à sua *Doutrina das cores*, especialmente na parte “Materiais para a história da Doutrina das Cores”, publicada em 1810. Ali, torna a pisar terra firme. Não se trata mais de lidar com testemunhos inseguros, mas com textos, tratados, assertivas cabais. O fato de Goethe ter se ocupado ininterruptamente com a história da doutrina das cores por tanto tempo, entre 1791 e 1810, torna evidente a sua crença na história da ciência. Quando lemos os “Materiais para a história da Doutrina das cores” (a parte “histórica” que, juntamente com a parte “didática” e a parte “polêmica”, compõe o conjunto da obra de 1810) nos damos conta do avanço que ele representa, em termos de escrita da história, quando comparado ao pensamento historiográfico à época. Para que se entenda este avanço, é necessário um breve relato sobre as condições de seu surgimento.

Dois anos após a publicação das *Contribuições à ótica*, em 1791, Goethe pensava em formar uma associação de estudiosos que se engajassem em seu projeto da *Doutrina das cores*. Junto a esses sábios estaria também um historiador, com a seguinte tarefa:

[Ele] separará a história da doutrina das cores da história da ótica e das demais doutrinas da natureza. Ele contará, da forma mais neutra possível, a opinião dos antigos, as hipóteses e teorias das épocas mais antigas e atuais, e as polêmicas; ele procurará as causas morais e políticas da preponderância desta ou daquela doutrina, e acompanhará a mudança das teorias dominantes até as épocas mais recentes.⁴⁸

Quando se viu na impossibilidade pessoal de executar tal projeto, Goethe tomou a decisão de realizá-lo sozinho, assumindo para si a tarefa do historiador. Não obstante o seu isolamento, Goethe teve em Schiller, que ocupava a cátedra de história em Iena desde 1789 – e era profundo conhecedor da filosofia histórica de Kant –, um importantíssimo interlocutor. Esse diálogo com Schiller acerca da história da *Doutrina*, particularmente entre 1798 e 1799, tornou possível o amadurecimento e a cristalização do pensamento historiográfico de Goethe.

O modo de Goethe conceber a escrita da sua história da ciência do fenômeno cromático cristalizou-se definitivamente entre 1798 e 1801. Entre janeiro e fevereiro de 1798, Schiller apresentou-lhe o ensaio de Kant de 1788 intitulado “Sobre os usos de princípios teleológicos em filosofia”, que contribuiu para a transformação do conceito goethiano inicial de “história”. Nesse ensaio, a história transcende de simples narração ou descrição do estado atual dos assuntos humanos para uma teoria das origens e do desenvolvimento da ciência e do pensamento humano, e ele distingue a *história da natureza* (*Naturgeschichte*) da *descrição da natureza* (*Naturbeschreibung*). Foi Schiller quem apresentou a Goethe a diferença, estabelecida por Kant, entre “história” como modo descritivo de escrever e “historiografia” como teoria do desenvolvimento.⁴⁹

Em seus contatos, três anos mais tarde, entre 7 e 12 de junho de 1801, com historiadores profissionais de Göttingen como Christian Gottlob Heyne (1729-1812), Johann Stephan Pütter (1725-1807), Georg Sartorius von Waltershausen (1765-1828) e Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), entre outros,⁵⁰ Goethe abandonará a concepção de história da ciência como uma disciplina independente, inteiramente apartada do estudo de um ramo particular da ciência. Mas, ainda em 1798, Goethe considerava “extremamente necessário”⁵¹ dividir a história da *Doutrina* em duas partes: uma *história das experiências* (*Erfahrungen*) e uma *história das opiniões* (*Meinungen*). A primeira seria a descrição de dados

empíricos, fenômenos da experiência, e a segunda, a descrição das assertivas e hipóteses sobre aqueles dados. Aos poucos foi abandonando a concepção que inicialmente atribuía ao historiador a mera descrição histórica das fontes, ou a justificativa de suas próprias posições através de citações positivas ou negativas de outros autores, e passou a pleitear uma história do saber que tivesse como eixo a resposta às perguntas acerca do *que* os homens aprenderam nas distintas épocas e *como* reagiram a esse aprendizado; o que interessou aos homens em todos os tempos e o que se buscou para dar conta disso e para satisfazer essa necessidade. Como resultado de sua correspondência com Schiller, Goethe passa da intenção de escrever uma história *a priori*, e termina por reconhecer que “a história da ciência não é necessariamente um catálogo de descobertas e teorias científicas, e sim uma narrativa sobre a busca humana por conhecimento”.⁵²

Os “Materiais para a história da Doutrina das cores” formam, juntamente com a “Parte didática” e a “Parte polêmica”, a *Doutrina das cores*. A divisão tripartite foi anunciada decididamente por Goethe em dezembro de 1800. Mas, durante a sua visita à Biblioteca da Universidade de Göttingen, em agosto de 1801, chegou a pensar em retornar ao esquema inicial de sua história da *Doutrina das cores*. Suas leituras, em Göttingen, de obras escritas pela maior parte dos cientistas profissionais, lhe sugeriam o retorno à história “*a priori*”. Chegou a esboçar um esquema de história que, ao contrário do esquema anterior – que reservava um volume exclusivo para a história –, dissolvia a parte histórica, transformando-a na seção de fechamento de cada uma das três partes da *Doutrina* (teórica, polêmica e histórica). Mas voltou atrás, e sua decisão final correspondeu a uma ruptura com o esquema tradicional dos modelos de história da ciência que o poeta encontrara em Göttingen. A grande maioria daqueles historiadores da ciência lidos por Goethe preocupava-se mais com a organização das descobertas, das teorias e dos sistemas do que com o entendimento do contexto no qual a ciência se desenvolve.

Se Goethe tivesse seguido a tradição, teria escrito uma história da ciência das cores, mas não uma história dos cientistas. Por conseguinte, não teria realizado o deslocamento intelectual que realizou: a transição da reflexão da história do fenômeno cromático para a reflexão historiográfica mais ampla. A experiência de Goethe com os historiadores da ciência em Göttingen mostrou-lhe a grande diferença existente entre os seus interesses científicos, nos processos da ciência, e os interesses dos historiadores, que, em sua maioria, limitavam-se a relatar as realizações científicas e o estado em que estas se encontravam. Goethe tomou a decisão de investigar os movimentos, as transições do pensamento científico do homem por trás da ciência.

Neste sentido, a história da ciência parecia-lhe um verdadeiro labirinto e assim ele define a tarefa do historiador em meio a este processo, num rascunho para a “Introdução” da obra, mais tarde abandonado:

Muito raramente, e isto em seus momentos mais felizes, o ser humano é levado a perceber os fenômenos em suas origens mais elementares, a exprimi-los claramente em sua fecunda simplicidade, a atribuir todo elemento complicado a essas origens e a convencer-se de que chegou aos limites do conhecimento, e que, caso seja construída uma ciência, ela tenha que repousar sobre esses grandes e simples fundamentos.

Na história das ciências e das opiniões tudo é mais imbricado do que na história política universal. Observar experiências, pensar mais ou menos corretamente sobre elas, são prerrogativas comuns de todas as nações em todas as latitudes. A história da descoberta, do desenvolvimento posterior, da utilização da descoberta tem que vagar por todo o planeta, por ser igualmente difícil determinar a época das influências científicas. Uma bela descoberta é feita, mas a atenção do mundo não é atraída por ela, e ela repousa séculos. Um pesquisador ainda não é famoso, mas atua em silêncio; finalmente ele é mencionado, somente então aplauso e contradição tornam notável o período de sua existência. Em contrapartida, uma doutrina pode, conforme o seu teor, sobreviver a si mesma... Experiências tomam seu próprio caminho, multiplicam-se irresistivelmente e formam em silêncio uma geração, através da qual é suplantado aquilo que foi mortal para os antigos...

De que modo se vagueia tateando para lá e para cá, enquanto se tenta se apropriar do conhecimento, de que modo se tende na ciência a aceitar o mais atrasado como se fosse o mais avançado, o inferior como o superior, tal será necessário representar na *Doutrina das cores*, que, na medida em que trata de um círculo particular, terá necessariamente a necessidade de descrever simbolicamente os destinos de muitos outros esforços humanos.⁵³

Goethe abandonou posteriormente este rascunho, mas na versão definitiva da “Introdução” aos “Materiais” deixa claros alguns problemas de natureza semelhante, isto é, relativos à apresentação das inúmeras personalidades científicas ou filosóficas singulares no conjunto da exposição:

É extremamente difícil discorrer sobre opiniões alheias, especialmente quando elas se avizinham, se cruzam e se recobrem. Se quem discorre é circunstanciado, ele desperta impaciência e tédio; se quer ser conciso, arrisca confundir a sua com a opinião alheia; se evita fazer julgamentos, o leitor fica sem saber do que se trata; se se orienta por certas máximas, suas opiniões tornam-se unilaterais e despertam contradição, e a história faz ela própria novamente histórias.

[...] Um homem que tenha vivido um tempo mais longo atravessou diferentes épocas; ele talvez não concorde consigo mesmo; ele expõe muitas coisas das quais nós gostaríamos de considerar isto correto, aquilo errado; apresentar, destacar, anuir, negar tudo isso é um trabalho sem fim, que somente conseguirá realizar quem se dedicar completamente a ele e puder sacrificar a sua vida.

[...] Motivados por estas considerações, impelidos por estas restrições, nós deixamos na maior parte das vezes o próprio autor falar. [...] O leitor perspicaz conversará com cada um particularmente; nós buscamos facilitar o seu julgamento, mas não antecipá-lo. As provas estão à mão, e um espírito capaz saberá facilmente fundi-las num conjunto.

[...] Se aqui nos fosse permitido ainda uma nota divertida, diríamos que, deste modo, deixando cada autor expressar livremente tanto o seu erro quanto a sua verdade, cuida-se também dos amigos do não verdadeiro e do falso, aos quais se cria assim a melhor oportunidade para se aplaudir o que for mais estranho e insustentável.⁵⁴

Do ponto de vista de uma história das ciências “*a priori*”, a descrição e a exposição dos fenômenos podiam ser feitas progressivamente, na sua sucessividade. Mas na história das opiniões humanas a apresentação caminha sempre para determinados pontos, para a repetição, “como numa espiral”, constatará Goethe.⁵⁵ O autor irá resolver este problema expositivo com base na biografia de cada personalidade singular. Irá “deixar falar” cada autor, limitando-se, após a apresentação biográfica de cada um, em sucessão cronológica, a alinhar os textos, traduzidos por ele próprio ou por outros.

Não é coincidência, neste aspecto, que Goethe estivesse exatamente naquele momento da redação das três partes da *Doutrina das cores* trabalhando com muito afincado em obras de cariz biográfico. Entre 1796 e 1797 traduziu e em 1803 acrescentou um apêndice à biografia de Benvenuto Cellini, ourives e escultor italiano (1500-1571), sobre quem escreveu, em carta a Heinrich Meyer (1760-1832) em 18 de abril de 1796, que via “todo o século muito mais claramente através deste confuso indivíduo do que na exposição dos mais claros historiadores”.⁵⁶ Entre 1804 e 1805, escreveu a biografia de Johann Joachim Winckelmann (1717-1768) e, o que nos interessa aqui de perto, entre 1808 e 1810 começou os preparativos para a redação de sua autobiografia *Poesia e Verdade*, sobre cujas motivações falaremos mais adiante.

Por tudo o que já escrevemos e pelo viés totalizante do pensamento de Goethe, torna-se talvez desnecessário dizer que o seu método biográfico não se apoia numa concepção individualista ou isolacionista das descobertas da ciência e do desenvolvimento das ideias científicas. Ao contrário, o espírito de toda a história da ciência de Goethe é marcado pela consciência do trabalho coletivo, pelo diálogo entre épocas e homens distantes no tempo, pela ideia de que “os homens autênticos de todos os tempos anunciam-se uns aos outros antecipadamente, indicam uns aos outros, preparam o trabalho uns aos

outros”.⁵⁷ A escolha da exposição centrada nas inúmeras biografias tem como motivação exatamente obter para o leitor o máximo de clareza quanto ao caráter coletivo e transtemporal da ciência.

É conhecido o ineditismo do tratamento linguístico e literário conferido por Goethe às suas obras autobiográficas, que as transforma em trabalhos pioneiros no gênero. Com relação à exposição biográfica contida nos “Materiais”, devido à extensão do assunto, seria necessário um ensaio específico para que se pudesse tratar com um mínimo de propriedade dos cortes cronológicos, das escolhas retóricas, da forma como o autor concebeu linguisticamente o “preenchimento das lacunas” da história, das traduções, do uso dos originais no conjunto, das inúmeras digressões historiográficas, da defesa retórica de sua tese, do tratamento dispensado a Newton etc. Contentemo-nos, por ora, em dizer que a apresentação das personalidades do mundo da ciência recebe um tratamento linguístico notável, entre outros motivos, por levar com frequência o leitor a refletir sobre a relação entre o conteúdo da história e a sua forma discursiva. É radicalmente moderna, à guisa de exemplo, a sua reflexão sobre a necessidade de se reescrever a história levando-se em consideração, como diríamos na atualidade, o agir discursivo do historiador:

Que a história universal tenha que ser reescrita de tempos em tempos, sobre isto não resta mais em nossos dias nenhuma dúvida. Mas tal necessidade não surge em decorrência de que muita coisa acontecida tenha sido redescoberta [*nachentdeckt worden*], mas porque novas opiniões [*Ansichten*] são dadas, porque um contemporâneo de um tempo em progressão é levado a pontos de vista dos quais o passado [*das Vergangene*] deixa-se avistar e julgar de um modo diferente. Assim também nas ciências. Não somente a descoberta de circunstâncias naturais e objetos até então desconhecidos, mas também as disposições [*Gesinnungen*] e opiniões que se alternam e porgridem modificam muita coisa, e merecem ser notadas de tempos em tempos.⁵⁸

Os “Materiais para a história da Doutrina das cores” formam um conjunto de enorme extensão. A obra, tal como editada pela Edição de Hamburgo que utilizamos (Hamburger Ausgabe, 1988, 14 volumes), tem 262 páginas. Mas, na realidade, o texto que nela aparece limita-se aos comentários e às análises de Goethe e deixa de lado – tomando sempre as devidas precauções para que se preserve o espírito sistemático da obra – os originais e as traduções apensados à obra, que, no total, ampliam-na a tal ponto que talvez a inviabilizem como projeto editorial para os dias atuais.⁵⁹ O conjunto compõe a história sistemática dos autores (filósofos, cientistas, pensadores e artistas envolvidos com o fenômeno cromático) e suas respectivas reflexões e pesquisas sobre as cores, desde a pré-história até a época contemporânea ao autor. Como bem registra Karl Fink, o título da obra expressa duas dimensões: a palavra “materiais” sugere uma coleção não estruturada de fontes, enquanto a palavra “história”

implica uma narração na qual os eventos do passado ganham direção e interpretação. Ambas as dimensões são representadas no título, e o trabalho como um todo é compatível com este paradoxo em sua teoria da historiografia. Com a palavra “Materiais” ele sugere que não construiu um “monumento completo”, ou formulou a história baseado em “provas matemáticas”. Com esta palavra ele enfatizou a natureza amorfa da tradição representada na obra. Portanto, o título aponta para a tradição fragmentária das tradições, e para a possibilidade de se encontrarem modelos no registro das atividades humanas.⁶⁰

Se os “Materiais” apresentam-se, portanto, como obra inacabada, não podemos daí inferir que o pensamento histórico do autor seja incompleto. O espírito da obra delinea uma metodologia muito nítida de trabalho com a documentação e soluções discursivas ousadas para os problemas oferecidos pela exposição do conjunto. Como os “Materiais” se articulam em torno de um campo particular das ciências e defendem uma posição, em meio à polêmica com Newton (1642-1727) sobre as origens e causas do fenômeno cromático, que veio posteriormente a mostrar-se insustentável em termos científicos, o foco das análises empreendidas sobre a obra de Goethe desloca-se, como é inevitável, para estas ques-

tões, e a questão historiográfica é naturalmente deixada de lado. Quando separamos as esferas de saber e cotejamos os “Materiais” com o conjunto da obra literária e autobiográfica do autor, numa perspectiva especificamente historiográfica, podemos entrever que eles representam um conjunto muito significativo e ousado de reflexões que merecem uma investigação sistemática mais detalhada.

Como vimos, no âmago da concepção da história da ciência das cores de Goethe encontra-se a proposição do *sujeito* como centro articulador do discurso historiográfico. Na história das ciências, o que importa mais são as personalidades particulares dos cientistas, subordinando-se os fatos científicos às suas transformações intelectuais, ideológicas e científicas tomadas permanentemente num contexto móvel, dinâmico, dialogal, de limiares. Esta concepção revela-se igualmente como uma chave decisiva para a compreensão do monumental projeto autobiográfico de Goethe. Lançar luzes sobre esse projeto equivale a avançar na compreensão não somente dos “Materiais”, sua obra magna sobre a história da ciência das cores, mas também de todo o seu entendimento acerca da escrita da história.

Autobiografia: poesia e verdade

São bastante conhecidos os caminhos biográficos de Goethe – sua ida a Weimar em 1775 e o abandono paulatino dos postulados da geração do *Sturm und Drang*, sua viagem à Itália entre 1786 e 1788, a amizade com Schiller e o estabelecimento do chamado “Classicismo de Weimar”, o período posterior à morte de Schiller em 1805 e, a partir de então, o seu crescente isolamento.⁶¹ Esta sua última fase nos interessa muito, com relação ao tema que ora abordamos.

Erich Trunz observa no posfácio a *Poesia e Verdade* como o velho Goethe sentia-se, ao final da vida, um ser cada vez mais “histórico”, sentimento que iria se aprofundar até a sua morte.⁶² A Carl Friedrich Zelter (1758-1832), numa carta de 6 de junho de 1825, Goethe escreveu de modo lapidar: “Nós talvez sejamos, juntos com poucos, os últimos de uma época, que em breve não retornará.”⁶³ Em uma carta de 1º de dezembro de 1831, poucos meses antes de sua morte, escreve a Wilhelm von Humboldt (1767-1835): “Admito com prazer que, em minha alta idade tudo se me torna mais e mais histórico; se algo acontece no passado, em reinos distantes, ou neste momento bem perto de mim, dá no mesmo, eu pareço a mim mesmo cada vez mais histórico.”⁶⁴

Esta é uma maneira historicista de ver o mundo e a si mesmo e nos remete a uma época imediatamente anterior a 1809, quando Goethe tomou a decisão de levar adiante o seu “projeto autobiográfico”, que partiu evidentemente de várias determinações – sociais, psicológicas, históricas, literárias etc. – que, ainda que quiséssemos, não seríamos capazes de entender em sua inteireza e complexidade. Gostaríamos apenas de destacar alguns elementos e motivações básicas a partir dos quais se pode considerar o conjunto desses escritos autobiográficos como uma extraordinária história cultural de sua época.

Uma das motivações elementares de Goethe foi a preocupação em não confiar aos editores de então uma tarefa tão importante. Pois, para o poeta, uma verdadeira biografia era algo muito mais do que o simples alinhamento de informações biográficas mais ou menos relevantes. Goethe, em conversa com Johann Peter Eckermann (1792-1854) em 21 de dezembro de 1831, perguntava-se sobre a utilidade dos fatos biográficos: “Se não se tivesse nada da vida além do que nossos biógrafos e redatores de enciclopédia dizem de nós, então isso seria um mau *métier* e em toda parte não valeria o esforço.”⁶⁵

O que seria o que vai além dos fatos, que os redatores poderiam perfeitamente relacionar como tantas vezes o fizeram no período? Para além do fato existencial fundamental da perda de amigos e colaboradores essenciais para Goethe como Herder (1803) e Schiller (1805) e de uma grave doença que o acometera em 1801 (supõe-se uma meningite), quase o levando ao óbito, o motivo principal de sua

iniciativa foi, sem dúvida, determinado pelas rápidas e intensas transformações sociais e literárias de seu tempo. Em uma recensão de 1805, Goethe escreve a propósito de uma coletânea de autobiografias surgida em Iena naquele ano:

[...] o nosso tempo é tão rico em fatos, tão decidido em aspirações particulares que a juventude e a idade intermediária, para os quais se escreve, quase não têm ideia do que propriamente aconteceu há trinta ou quarenta anos. Tudo o que numa vida humana se escreve de lá pra cá ou se evoca tem que ser feito de novo.⁶⁶

Isto foi escrito antes da tomada de Iena por Napoleão, em 1806, em meio à Revolução Industrial inglesa, à Revoluções Americana e Francesa, alguns anos depois da publicação das três *Críticas* de Kant, da *Doutrina das ciências* (1794), de Fichte (1762-1814), e em pleno romantismo.

A obra autobiográfica de Goethe distribui-se por diversos livros e diários, se nela não incluímos a vasta correspondência e as conversas, das quais a mais famosa é a relatada por Eckermann. Assim, temos: *Poesia e Verdade*, cobrindo o tempo entre 1749-1775; *Viagem à Itália*, entre 1786 e 1788; *Campanha na França e Ocupação de Mainz*, entre 1775 e 1793; e os *Anais*, cobrindo o período de 1794 a 1822.

O texto que aqui tomamos como referência principal é *Poesia e Verdade*,⁶⁷ composto por quatro partes, cada uma contendo cinco volumes ou livros. A primeira parte foi concluída em 1811; a segunda, em 1812; a terceira foi concluída no calor da batalha de Leipzig, logo após a derrota de Napoleão pelas forças aliadas, no bojo do contraditório processo de guerras de libertação nacional (em relação às quais Goethe tinha sérias reservas). A quarta e última parte permaneceu adormecida desde então, sendo retomada parcialmente em 1824 e finalmente concluída em 1831, um ano antes da morte do autor.

Diferentemente de *Viagem à Itália* e de *Campanha na França* (cuja sequência é *Ocupação de Mainz*), que representam a elaboração literária de anotações de juventude, *Poesia e Verdade* é um texto da velhice, com olhar retrospectivo. Como já dissemos, não se trata de uma literatura de memória, horizontalizada, característica do século XVIII, mas de uma obra na qual os fatos biográficos se concatenam de maneira extremamente sólida com o todo. Goethe considerava ele próprio os dados biográficos em *Poesia e Verdade* “verdade” e sua concatenação textual, “poesia”.⁶⁸

As autobiografias tais como as conhecemos hoje são produtos de uma época pós-goethiana. A de Goethe foi pioneira; a ela se seguiram diversas outras com características mais ou menos parecidas, mas sem o alcance conseguido pelo nosso autor. O que a distinguia fundamentalmente de todas as autobiografias de seu tempo?

Herder concebia a linguagem como produto humano profundamente marcado pelo seu tempo de produção; toda obra somente poderia surgir no seu lugar e no seu tempo e somente poderia ser entendida neste contexto.⁶⁹ Isso era inteiramente novo em sua época, se levarmos em conta que a crítica julgava os escritores e as obras literárias perfilando-os pura e simplesmente, sem levar em consideração as diferenças de lugar e de tempo em que essas personalidades surgiram e em que essas obras foram escritas. Homero, Virgílio (70-19 a.C.), Ariosto (1474-1533) e Klopstock (1724-1803) eram considerados, nessa perspectiva, apenas poetas épicos, sem se considerar suas culturas historicamente específicas.

Seguindo a concepção básica de Herder, Goethe discorre sobre inúmeras personalidades tanto do mundo da história quanto da cultura de seu tempo, a partir de seus *topoi* específicos na sociedade, mas agregando-os todos numa unidade viva e orgânica. Para o autor, o fluxo histórico reúne e atualiza permanentemente elementos do passado e do presente. Goethe não compreende a si próprio senão como alguém formado no contato e na interação com essas personalidades, que compõem a narrativa precisamente porque são reconhecidamente atualizados como parte integrante indispensável dessa formação

individual. Na velhice, Goethe sente como tudo aquilo que lhe foi propiciado na juventude faz parte de seu presente histórico.

Assim, Goethe procede a uma espécie de perenização do passado. Mais do que isso, propõe uma reflexão distanciada de si mesmo, de seus erros e acertos, para os quais concorrem circunstâncias necessárias e contingentes, estabelecendo uma dialética pessoal do sujeito permanentemente confrontado com a liberdade e a necessidade, que eleva a si próprio como uma espécie de arquétipo humano, uma individualidade supraindividual, genericamente humana. O esforço para tal é permanente. O jovem enfrenta um mundo eternamente bem-disposto e, mesmo em circunstâncias extremamente dolorosas, extrai daí um ensinamento que irá compor a sua formação futura. Se quisermos fazer o contraste entre a percepção pessoal de si mesmo e o personagem tal como surge em *Poesia e Verdade*, basta lermos uma carta de Goethe a Carl Friedrich Zelter (1758-1832), de 5 de outubro de 1830, na qual o poeta se define como “um estudantezinho infeliz”,⁷⁰ o que jamais faria na sua autobiografia.

Dizíamos que *Poesia e Verdade* – como de resto todos os seus relatos autobiográficos – representa uma extraordinária história cultural de seu tempo. É verdade. Nesta obra são evocadas circunstâncias históricas absolutamente fundamentais em sua época: a Guerra dos Sete Anos, a coroação de José II (1741-1790), a situação do Poder Judiciário alemão, descrito pormenorizadamente (e claramente acochado à problemática da época do cavaleiro Götz von Berlichingen, decisiva para o destino político do Sacro Império Romano-Germânico). Na obra, desfilam personagens históricos não apenas como pano de fundo, mas como figuras determinantes na biografia do jovem, como Frederico II (1712-1786), Voltaire (1694-1778), José II, Johann Georg Hamann (1730-1788); uma constelação de astros de primeira e segunda grandeza no mundo cultural alemão, com a qual o autor teve contato direto, e emite no livro opiniões as mais objetivas possíveis, frequentemente cedendo a fala a estas pessoas, deixando-as “manifestarem-se livremente”: Johann Gottsched (1700-1766), Christian Gellert (1715-1769), Friedrich Klopstock, Johann Herder, Jakob Lenz (1751-1792), Friedrich Klinger (1752-1831), Friedrich Stolberg (1750-1819), Johann Lavater (1741-1801), Johann Merck (1741-1791), Johann Schlosser (1780-1851) e outros. O protagonista passeia por distintas confissões religiosas – ele próprio se vê ora atraído, ora enfeitado pelo cristianismo – e promove reflexões filosóficas permanentes, confrontando-as com os ditames das religiões positivas e com os seus ministros. Por outro lado, transita por variados cenários artísticos e científicos na Alemanha, compondo um painel absolutamente representativo da vida alemã nestas duas esferas.

Tal como nos “Materiais para a história da Doutrina das cores”, a chave para a compreensão de *Poesia e Verdade* é o indivíduo e o seu olhar; o que ultrapassa o que é visto, que reflete, que julga, é especulação, é lateral, não interessa ao conjunto. O fio condutor é o jovem que encontra pessoas e vai tecendo paulatinamente uma ampla rede de aprendizados e de transformações recíprocas.

Ao transitar por esferas tão representativas do mundo social, religioso, cultural, científico e político em diversas cidades do Império, Goethe compõe um tecido complexo no qual configura a vida social alemã em sua totalidade simbólica. Desde o princípio, é exatamente esta a sua intenção: compor um painel de ampla envergadura, dotado de uma unidade orgânica e dinâmica. Nesse painel, o jovem quase que somente recebe as influências, os ensinamentos, as lições aprendidas, apresentando-se como um ativo espectador que, por meio de sua energia vital e de seu esforço para aprender, põe-se em condições extremamente favoráveis a tal percepção do mundo.

O que importa aqui é menos o grau de artificialidade ou de improbabilidade de tal vivência, e mais a atitude dialógica a que se propõe o jovem, expressa cuidadosamente na polifonia em que consiste a autobiografia. Nela, a voz do sujeito não se impõe ao mundo, mas, ao contrário, coloca-se física e ideo-

logicamente, ou, como diria o próprio Goethe, abre um órgão interior para cada novidade, para cada fenômeno.

Tal como Herder, que olhava menos para os Estados, as guerras e os dominadores do que para a humanidade como um todo, Goethe não se sente atraído pelos elementos singulares da história política e das injunções da luta pelo poder tomados como um fim em si mesmos. Ele se propõe não somente a reproduzir essa polifonia, observada em suas infinitas determinações históricas concretas, mas também a elevá-la a um patamar superior. Era necessário imprimir a essa empiria a marca de uma “vida superior”. Para tanto, não poderia ater-se somente à afirmação deste mundo, ao seu enunciado; tinha de elevá-lo simbolicamente como forma. Isso só poderia ser missão da arte, da poesia.

Assim, o título de sua incomparável biografia explica-se em sua inteireza. Não há poesia sem verdade, não há verdade sem poesia. Graças a esse método, Goethe atinge – em um grau talvez mais profundo do que faria um historiador – regiões morais ou psicológicas inacessíveis ao relato que não conhece os expedientes estéticos de que ele lança mão. Com base nesta constatação, pode-se também entender a obra autobiográfica de Goethe, ao lado de sua produção ficcional e científica, como uma rica fonte historiográfica de seu tempo, para não falarmos somente de sua deslumbrante beleza formal e de sua inigualável posição entre as melhores narrativas do gênero.

Notas

¹ *Apud* ESENWEIN, J. & GERLACH, Harald. *Goethe. Zeit, Leben, Werk*. Stiftung Weimarer Klassik, 1999, CD-ROM. Todas as traduções no artigo realizadas do original em alemão e sem a indicação do tradutor são minhas.

² *Apud* ESENWEIN & GERLACH, 1999.

³ O alvo central destes ataques foram, na verdade, os sucessivos governos de Weimar, cuja Constituição fora promulgada em 1919, não por acaso nessa cidade, no teatro fundado por Goethe, após o conturbado esmagamento do movimento espartaquista e os criminosos assassinatos de Karl Liebknecht (1871-1919) e Rosa Luxemburg (1871-1919), ocorridos em janeiro do mesmo ano. O culto a Goethe teve prosseguimento sob Friedrich Ebert (1871-1925) e os social-democratas, que tentavam opor um espírito clássico “progressista” à instrumentalização “prussiana” (alusão a Potsdam) do legado de Goethe. Sobre as dimensões da comoção provocada pelos assassinatos de Liebknecht e Luxemburg, e a polarização política entre comunistas e social-democratas, ver a excelente documentação fotográfica em KERBS, Diethart *et alii*. *Revolution und Fotografie. Berlin 1918/1919*. Berlim: Verlag Dirk Nishen, 1989.

⁴ Cf. DOSSE, François. *A história em migalhas. Dos Annales à Nova História*. Trad. Dulce Oliveira Amarante dos Santos. Bauru: EDUSC, 2003, p. 33-91.

⁵ O vocábulo alemão “*Historismus*” designa a maneira de interpretar os acontecimentos da vida a partir de seus dados e desenvolvimento históricos. Em *Surgimento do historicismo*, Friedrich Meinecke (1862-1954) entende Goethe como a culminância desse modo de interpretação histórica (Cf. BARNER, Wilfried. “Die Trümmer der Geschichte. Über römische Erfahrungen Goethes”. In: EGGERT, Hartmut; PROFITLICH, Ulrich & SCHERPE, Klaus. *Geschichte als Literatur. Formen und Grenzen der Repräsentation de Vergangenheit*. Stuttgart: Metzler, 1990, p. 143). Não se deve confundir aqui o termo com a designação do movimento que, partindo já da primeira metade do século XIX ([Leopold von] Ranke [1795-1886]), teve grande força na Alemanha do início do século XX (com a “Filosofia da Vida”), e cuja teoria do conhecimento da história buscava entender as manifestações por meio da intuição e da significação (método idiográfico), ao contrário das ciências naturais, que procuravam entendê-las e explicá-las a partir de leis (método nomotético) (Cf. BERTELSMANN. *Lexikon Geschichte*. Munique: Bertelsmann Electronic Publishing, 1996.).

⁶ Cf. ROBIN, Régine. *História e linguística*. Trad. Adélia Bole. São Paulo: Cultrix, 1977, p. 17.

⁷ Por mais que se tenha considerado, já nos anos 1980, “superada” essa pretensão e restabelecidos os “direitos” da ciência histórica contra os ataques do relativismo linguístico, a relevância dos estudos linguísticos aplicados não se viu em nada diminuída de lá para cá, ao contrário. Pois “[...] parte de uma agenda ética de investigação para a LA [uma linguística aplicada contemporânea] envolve crucialmente um processo de renarração ou redescrição da vida social como se apresenta, o que está diretamente relacionado à necessidade de compreendê-la” (LOPES, Luiz Paulo da Moita (org.). *Por uma linguística aplicada indisciplinar*. São Paulo: Parábola, 2006, p. 90).

- ⁸ Cf. GADDIS, John Lewis. *Paisagens da história. Como os historiadores mapeiam o passado*. Trad. Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Campus, 2003, p. 148.
- ⁹ Cf. GOETHE, Johann Wolfgang von. *Briefe – Tagebücher – Gespräche*. CD-ROM. Berlim: Directmedia Publishing GmbH, 1998, p. 80.
- ¹⁰ GOETHE, 1998, p. 81-82.
- ¹¹ GOETHE, 1998, p. 82.
- ¹² Cf. GOETHE, 1998, p. 84.
- ¹³ GOETHE, 1998, p. 84-85.
- ¹⁴ GOETHE, 1998, p. 85-86.
- ¹⁵ GOETHE, 1998, p. 87.
- ¹⁶ GOETHE, 1998, p. 87-88.
- ¹⁷ GOETHE, 1998, p. 90.
- ¹⁸ GOETHE, 1998, p. 94.
- ¹⁹ GOETHE, 1998, p. 95-96.
- ²⁰ GOETHE, 1998, p. 98.
- ²¹ MAUTHNER, Fritz. “Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache”. In: BERTRAM, Mathias (org.). *Geschichte der Philosophie*. Darstellungen, Handbücher, Lexika. CD-ROM. Berlim: Directmedia, 1998, p. 1241.
- ²² A atitude distanciada de Goethe com relação à primeira *Crítica* de Kant é muito diferente da sua leitura entusiasmada da *Crítica da faculdade do juízo*, do mesmo filósofo.
- ²³ HERDER, Johann Gottfried. “Uma metacrítica à Crítica da razão pura (extrato)”. In: JUSTO, José M. (org.). *Ergon ou energeia. Filosofia da linguagem na Alemanha séculos XVIII e XIX*. Trad. Lídia Campos Rodrigues, Rosa Maria Sequeira e José M. Justo. Lisboa: Apaginastantas, 1986, p. 62-63.
- ²⁴ HERDER, 1986, p. 66-67.
- ²⁵ HERDER, Johann Gottfried. *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Trad. José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1987, p. 33.
- ²⁶ Cf. LUKÁCS, Georg. *Der junge Hegel. Über die Beziehung zwischen Dialektik und Ökonomie*. Zurique: Suhrkamp, 1973, vol. I, p. 239-273.
- ²⁷ Cf. conversa de 11 de abril de 1827, em ECKERMANN, Johann. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. 3ª ed. Berlim: Aufbau, 1987, p. 214-215.
- ²⁸ “Salientemos, para começar, a importância excepcional (coisa amplamente conhecida) da *visibilidade* para Goethe. Todos os demais sentimentos exteriores, a vivência interior, as reflexões e os conceitos abstratos se uniram em torno do *olho que vê* como seu centro, como a primeira e última instância. Tudo o que é essencial pode e deve ser visível; tudo o que é invisível é secundário.” BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. 4ª ed. Trad. Maria Emsantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 227.
- ²⁹ MANN, Thomas. “Goethe e Tolstoi. Fragmentos sobre o Problema da Humanidade”. In: _____. *Ensaios*. Seleção de Anatol Rosenfeld. São Paulo: Perspectiva, 1988, p. 74.
- ³⁰ MANN, 1988, p. 78.
- ³¹ MANN, 1988, p. 82.
- ³² BAKHTIN, 2003.
- ³³ BAKHTIN, 2003, p. 173.
- ³⁴ BAKHTIN, 2003, p. 174.
- ³⁵ HERDER, Johann Gottfried. *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade. Uma contribuição a muitas contribuições do século*. Trad. José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1995, pp. 57-59.
- ³⁶ *Apud* ESENWEIN & GERLACH.
- ³⁷ *Apud* ESENWEIN & GERLACH.
- ³⁸ *Apud* ESENWEIN & GERLACH.
- ³⁹ GOETHE, *Werke. Hamburger Ausgabe*. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988, vol. 12, p. 225.
- ⁴⁰ GOETHE, 1988, vol. 12, p. 226.
- ⁴¹ Cf. MARX, ENGELS & LENIN. *Über Kultur, Ästhetik, Literatur. Ausgewählte Texte*. Leipzig: Reclam, 1967, p. 629.
- ⁴² Cf. GROßE, Wilhelm. *Götz von Berlichingen*. München: Oldenburg Verlag, 1993, pp. 83-89.

- ⁴³ BÖTTCHER, Kurt *et alii*. *Erläuterungen zur deutschen Literatur. Sturm und Drang*. Berlin: Volk und Wissen volkseigener Verlag, 1961.
- ⁴⁴ Sobre o surgimento do conceito historiográfico de *nação* cf. SANTOS, Afonso Carlos Marques dos. “Nação e História: Jules Michelet e o paradigma nacional na historiografia do século XIX”. In: *Revista de História*, nº 144. São Paulo: Departamento de História, FFLCH/USP, 2001, pp. 151-180.
- ⁴⁵ GOETHE, 1988, vol. 4, p. 155.
- ⁴⁶ GOETHE, 1988, vol. 4, p. 155.
- ⁴⁷ CASSIRER, Ernst. *Goethe und die Geschichtliche Welt*. Leipzig: Verlag Bruno Cassirer, 1932, p. 5.
- ⁴⁸ GOETHE, 1988, vol. 14, p. 273.
- ⁴⁹ Cf. FINK, Karl. *Goethe's History of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 77.
- ⁵⁰ Cf. GOETHE, 1988, vol. 14, p. 461.
- ⁵¹ GOETHE, 1988, vol. 14, p. 277.
- ⁵² FINK, 1991, p. 82.
- ⁵³ GOETHE, 1988, vol. 14, pp. 227-278.
- ⁵⁴ GOETHE, 1988, vol. 14, pp. 8-9.
- ⁵⁵ Cf. GOETHE, 1988, vol. 14, p. 58.
- ⁵⁶ GOETHE *apud* Dorothea Kuhn no “Posfácio” para os “Materiais”. In: GOETHE, 1988, vol. 14, p. 278.
- ⁵⁷ GOETHE, 1988, vol. 14, p. 100.
- ⁵⁸ GOETHE, 1988, vol. 14, pp. 93-94.
- ⁵⁹ No “Posfácio”, Dorothea Kuhn afirma que a extensão ocupada pelos “Materiais” nessa edição corresponde a cerca de um terço do texto original e que a parte histórica ocupa uma grande parte das cerca de 25 pastas com o material da *Farbenlehre*. Cf. GOETHE, 1988, vol. 14, p. 294.
- ⁶⁰ FINK, 1991, p. 67.
- ⁶¹ Cf. BOERNER, P. *Goethe. Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1964.
- ⁶² TRUNZ, Erich. “Nachwort”. In: GOETHE, Johann Wolfgang von. *Werke*. Hamburger Ausgabe. Munique: DTV, 1988, vol. 9, p. 612.
- ⁶³ GOETHE, 1998, p. 236.
- ⁶⁴ GOETHE, 1998, p. 534.
- ⁶⁵ GOETHE, 1998, p. 171.
- ⁶⁶ GOETHE *apud* TRUNZ, 1988, vol. 9, p. 605.
- ⁶⁷ Cf. GOETHE, 1988, vol. 9 e 10.
- ⁶⁸ Cf. TRUNZ, 1988, vol. 9, p. 611.
- ⁶⁹ Cf. HERDER, 1987, *passim*.
- ⁷⁰ GOETHE, 1998, p. 558.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 9ª ed. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1999.
- _____. *Estética da criação verbal*. 4ª ed. Trad. Maria Emsantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BARNER, Wilfried. “Die Trümmer der Geschichte. Über römische Erfahrungen Goethes”. In: EGGERT, Hartmut; PROFITLICH, Ulrich & SCHERPE, Klaus. *Geschichte als Literatur. Formen und Grenzen der Repräsentation de Vergangenheit*. Stuttgart: Metzler, 1990, p. 140-150.
- BERTELSMANN. *Lexikon Geschichte*. Munique: Bertelsmann Electronic Publishing, 1996.
- BOERNER, Peter. *Goethe. Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1964.
- BORCHMEYER, Dieter. *Goethe. Der Zeitbürger*. Munique: Carl Hanser Verlag, 1999.

- BÖTTCHER, Kurt *et alii*. *Erläuterungen zur deutschen Literatur. Sturm und Drang*. Berlim: Volk und Wissen volkseigener Verlag, 1961.
- CASSIRER, Ernst. *Goethe und die Geschichtliche Welt*. Leipzig: Verlag Bruno Cassirer, 1932.
- DOSSE, François. *A história em migalhas. Dos Annales à Nova História*. Trad. Dulce Oliveira Amarante dos Santos. Bauru: EDUSC, 2003.
- ECKERMANN, Johann. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. 3ª ed. Berlim: Aufbau, 1987.
- ESENWEIN, J. & GERLACH, Harald. *Goethe. Zeit, Leben, Werk*. Stiftung Weimarer Klassik, 1999, CD-ROM.
- FINK, Karl. *Goethe's History of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- GADDIS, John Lewis. *Paisagens da história. Como os historiadores mapeiam o passado*. Trad. Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Campus, 2003.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Werke. Hamburger Ausgabe*. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988, 14 vol.
- _____. *Doutrina das cores*. 2ª ed. São Paulo: Nova Alexandria, 1996.
- _____. *Briefe – Tagebücher – Gespräche*. CD-ROM. Berlim: Directmedia Publishing GmbH, 1998.
- _____. *Máximas e reflexões*. Trad. e notas de José M. Justo. Lisboa: Relógio D'água, 2000.
- GROßE, Wilhelm. *Götz von Berlichingen*. Munique: Oldenburg Verlag, 1993.
- HERDER, Johann Gottfried. *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Trad. José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1987.
- _____. *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade. Uma contribuição a muitas contribuições do século*. Trad. José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1995.
- _____. “Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit”. In: _____. *Werke*. Munique: Carl Hanser Verlag, 2002, Band III/1.
- _____. “Uma metacrítica à Crítica da razão pura (extrato)”. In: JUSTO, José M. (org.). *Ergon ou energueia. Filosofia da linguagem na Alemanha séculos XVIII e XIX*. Trad. Lidia Campos Rodrigues, Rosa Maria Sequeira e José M. Justo. Lisboa: Apaginastantas, 1986, pp. 59-100.
- JUSTO, José M. (org.). *Ergon ou energueia. Filosofia da linguagem na Alemanha séculos XVIII e XIX*. Trad. Lidia Campos Rodrigues, Rosa Maria Sequeira e José M. Justo. Lisboa: Apaginastantas, 1986.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Col. Os Pensadores, vol. I e II.
- _____. *Werke*. Berlim: Directmedia Publishing, 2007. Kleine Digitale Bibliothek, 42, CD-ROM.
- KERBS, Diethart *et alii*. *Revolution und Fotografie. Berlin 1918/1919*. Berlim: Verlag Dirk Nishen, 1989.
- KUHN, Dorothea. “Nachwort”. In: GOETHE, J. W. *Werke. Hamburger Ausgabe*. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988, vol. 14, p. 273-296.
- LOPES, Luiz Paulo da Moita (org.). *Por uma linguística aplicada indisciplinar*. São Paulo: Parábola, 2006.
- LUKÁCS, Georg. “Faust-Studien”. In: _____. *Goethe und seine Zeit*. Berlim: Aufbau, 1953.
- _____. “Don Quijote”. In: _____. *Probleme des Realismus III*. s. l.: Luchterhand, 1965, vol. 6, p. 622-629.
- _____. *Der junge Hegel. Über die Beziehung zwischen Dialektik und Ökonomie*. Zurique: Suhrkamp, 1973, 2 vol.
- MANN, Thomas. “Goethe e Tolstoi. Fragmentos sobre o Problema da Humanidade”. In: _____. *Ensaios*. Seleção e tradução de Anatol Rosenfeld. São Paulo: Perspectiva, 1988, p. 59-136.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich & LENIN, Vladimir. *Über Kultur, Ästhetik, Literatur. Ausgewählte Texte*. Leipzig: Reclam, 1967.

- MAUTHNER, Fritz. *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. In: BERTRAM, Mathias (org.). *Geschichte der Philosophie. Darstellungen, Handbücher, Lexika*. CD-ROM. Berlin: Directmedia, 1998.
- ROBIN, Régine. *História e linguística*. Trad. Adélia Bole. São Paulo: Cultrix, 1977.
- SANTOS, Afonso Carlos Marques dos. “Nação e história: Jules Michelet e o paradigma nacional na historiografia do século XIX”. In: *Revista de História*, nº 144. São Paulo: Departamento de História, FFLCH/USP, 2001, p. 151-180.
- TRUNZ, Erich. “Nachwort”. In: GOETHE, Johann Wolfgang von. *Werke*. Hamburger Ausgabe. Munique: DTV, 1988, vol. 9, p. 631-639.