

## Apontamentos para se pensar a relação entre Goethe e o Iluminismo

Luiz Barros Montez / UFRJ

A fortuna crítica em língua portuguesa sobre Goethe e sua obra – e acessível aos leitores brasileiros interessados pelo assunto – é já relativamente extensa. Porém, se comparada com a produção, digamos a título de exemplo, de diversos países europeus, mesmo em línguas não anglo-germânicas, é extremamente lacunar. A constatação está longe de ser ociosa. Em face da importância da vasta obra do autor – ícone maior da cultura literária alemã – e dos traços peculiares de sua biografia e de sua época, mas em vista principalmente das ações culturais de circulação internacional que os têm mobilizado ideologicamente, com diversos propósitos institucionais ou mesmo políticos – torna-se pontual e frequentemente oportuno identificarmos os lugares ou momentos onde aquelas lacunas assumem uma dimensão problemática.

Nesse sentido, esse pequeno texto traz à discussão questões que, enfeixando numa mesma temática distintas lacunas, dizem respeito a relação entre Goethe e o Iluminismo. Discussão que – afirmamos desde já – tendencialmente projeta essas lacunas para problemáticas que ultrapassam as fronteiras da historiografia literária. Aqui nos propomos, contudo, a não ultrapassar estas fronteiras. Apenas esboçamos o problema, na medida em que apontamos *grosso modo* alguns elementos que o constituem, deixando para outros momentos – e outros interessados que o queiram fazer – o desenvolvimento dos tópicos sugeridos.

Não obstante, o ponto de vista que mobilizou as reflexões neste artigo não pode ficar obscurecido. Defendemos que a obra (e, no limite, a própria personalidade) de Goethe, embora de percurso tão multifacético e heterogêneo, que certamente não se deixa interpretar pelo crivo exclusivo de tal ou qual abordagem e metodologia, nem por isso é destituída de um perfil, de uma ideia-força que a atravessa de um extremo a outro, embora nem sempre visível. Este perfil ou ideia-força, este núcleo perene por trás das irrupções na superfície de suas possíveis descrições historiográficas, é o *caráter iluminista* de sua obra.

Propomos a síntese desse caráter em três aspectos centrais: o esforço de ultrapassagem dos limites contingentes do conhecimento, o resgate do conhecimento como instância fundamental da práxis humana, e, como momento síntese de ambos, a busca permanente da *representação estética da verdade*. Mais adiante, veremos como estes três aspectos podem ser abordados de modos muito diferentes, em função das teorias em sua análise, e da metodologia com a qual esta última é levada a termo.

### **1. Foi Goethe um iluminista?**

A resposta à pergunta “foi Goethe um poeta Iluminista?” pressupõe, obviamente, um entendimento prévio do que foi o Iluminismo – em nosso caso, especificamente, a literatura iluminista. Para respondê-la de modo minimamente satisfatório, seriam necessários (1) o exame historiográfico dos limites temporais do Iluminismo, dos momentos de esgotamento de suas diretrizes estéticas (tomando-as previamente como um conjunto relativamente homogêneo em termos de tempo e lugar, o que implica uma cartografia cujo tracejamento é, nos limites de sua execução, extremamente complexo), (2) o estabelecimento, com relativa clareza, dos pontos de continuidade e de ruptura com o que sucedeu ao Iluminismo em termos artísticos – particularmente a literatura romântica, vulgarmente proposta como sua antítese, e por fim, (3) o exame de sua obra, no transcorrer desse recorte espaço-temporal, das inflexões artísticas, isto é, formais e conteudísticas que a acompanham, com o cotejo de suas posições mais relevantes no quadro de tensões ideológico-literárias com as quais aquela se confrontou ao longo de sua biografia.

O termo *Iluminismo* é dicionarizado como semanticamente equivalente ao vocábulo *Ilustração*. As duas palavras têm na *luz* o elemento-chave. Ambas referem-se tanto a uma doutrina, ordem ou seita mística surgida no século XVIII, cujos mentores se supunham iluminados de forma sobrenatural por Deus, vinculados ao iluminismo de Paracelso, quanto a um movimento no mesmo século que cultuava o esclarecimento racional. Na verdade, a palavra Iluminismo é uma criação vocabular do século XIX, que emparelha no mesmo verbete as conotações “racional” e “irracional” ou “sobrenatural”. Em seu opúsculo *Iluminismo* (1994, p. 16-17), Francisco Calazans

Falcon aponta o equívoco de se identificar época com movimento intelectual, da mesma forma que a “falácia de supomos, com relação ao próprio Iluminismo, uma unidade de princípios e uma autoconsciência que não correspondem, de maneira alguma, à pluralidade inerente às variadas tomadas de consciência do movimento ilustrado”. O século das Luzes é, também e ao mesmo tempo, o século que priorizou a luz interior, o olhar subjetivo.

Ninguém melhor do que Goethe para expressar esta síntese. Sua obra se norteia em princípio pela busca da verdade, daquilo que Georg Lukács denomina de “atitude realista” – expressão que não se confunde com denominação de estilo de época, mas que qualifica uma atitude do escritor para com a realidade, quando procura revelá-la da forma mais consequente possível. Mas Goethe, por sorte de uma série de injunções históricas – sua amizade com Herder, cinco anos mais velho, é aqui essencial – pautar-se-á por uma nova *episteme*, pelo entendimento do papel da linguagem, que assume, como diríamos contemporaneamente, como *part of the action* (FAIRCLOUGH, p. 26). Tal entendimento irá emprestar um novo (e para a literatura moderna decisivo) sentido ao fazer literário, cunhado pelo conceito de *autonomia*. Este conceito não obstrui a linguagem literária enquanto reprodução, a mais verdadeira possível, da vida social. No entanto, assume um outro patamar axiológico, um campo de ação discursiva que faz justiça aos novos papéis assumidos por novos sujeitos sociais. A força de uma nova subjetividade se impõe, digamos assim, às tendências aristocráticas à estatização do discurso presentes à época.

Verifica-se, assim, na obra de Goethe uma nova síntese entre subjetividade política e objetividade estética. Sua autorreflexão é permanente, e acompanha cada obra literária, como um insistente metadiscorso. Cerca de 40 anos após seu magistral *Götz*, naquilo que eu chamei de seu “projeto autobiográfico” (MONTEZ, p. 209), Goethe irá empreender sistematicamente a organização de sua autobiografia, cuja obra-síntese mais bem acabada tem o título revelador de *Poesia e Verdade (Dichtung und Wahrheit)*. Em sua polifonia, em sua descentralização narrativa, o autor consagra o seu princípio basilar, assim descrito por Bakhtin (2003, p. 241-242):

A criação humana possui sua lei interna, deve ser humana (e ter utilidade cívica), mas ao mesmo tempo deve ser *necessária*, coerente e verdadeira

como a natureza. Goethe achava abjeta qualquer arbitrariedade, qualquer invenção desprovida de realidade, qualquer fantasia abstrata. Para ele, o que importava não era a justeza moral abstrata (a justiça abstrata, a idealidade, etc.), mas a *necessidade* da criação e de qualquer ato histórico. É isso que estabelece o mais acentuado limite entre ele e Schiller, entre ele e a maioria dos representantes da época do Iluminismo com seus critérios abstrato morais ou abstrato-rationais).

A citação de Bakhtin não nos deve, contudo, induzir ao equívoco da simplificação, corroborando a tese de um Goethe antiiluminista, ou mesmo “romântico”. Tal equivaleria, por um lado, a “achatar” o Romantismo, forçando-o numa roupagem antiiluminista bastante problemática. Por outro lado, ainda que consideremos traços de continuidade entre o Iluminismo e o Romantismo – desconsiderando esporadicamente aspectos epistemológicos e estéticos extremamente problemáticos que tendem a esgarçar essa continuidade –, descrever Goethe e sua obra como “romântica” equivale a um ato de violência historiográfica.

Não porque o próprio Goethe assim tenha se manifestado por diversas vezes (conhecidos são os dois aforismas de suas *Máximas e Reflexões*<sup>1</sup> “Clássico é o saudável, romântico o doentio” e “O romântico já chegou ao ponto mais baixo. É impensável um ponto mais baixo do que o mais horrível das produções mais recentes”). A rejeição de Goethe a alguns dos postulados básicos da chamado “primeira” – mas igualmente da “segunda” e da “terceira” – fase do Romantismo alemão se sobrepõe a qualquer eventual idiosincrasia pessoal, e afirmou-se em termos bem objetivos. A síntese entre subjetividade política e objetividade estética a que fizemos referência mais acima é exatamente o que é condenado pela geração dos novos românticos. Num gesto de hostilidade a Goethe, Novalis irá depreciar o romance *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister* (1797) como um “Cândido,

---

<sup>1</sup> “Klassisch ist das Gesunde, romantisch das Kranke” e “Das Romantische ist schon in seinen Abgrund verlaufen. Das Gräßlichste der neuern Produktionen ist kaum noch gesunkener zu denken“, apud LEHMANN, p. 38.

voltado contra a poesia” (em alusão ao personagem de Voltaire). “O espírito do livro é o de ateísmo artístico” (BORCHMEYER, 1999, p. 86).<sup>2</sup>

Embora não seja aqui o lugar para tratar de modo preciso e completo as relações de continuidade e ruptura entre o Iluminismo e o Romantismo, nem enquanto aspectos temáticos em si mesmo nem enquanto elementos formais à época de Goethe e seus contemporâneos, mencionemos apenas a reação do poeta ao ensaio de Novalis “Cristandade ou Europa” (1798), e de como isso deflagrou neste último e em outros protagonistas do Romantismo alemão uma reação de aversão ao poeta de Weimar. Embora não possamos falar de um claro ateísmo por parte de Goethe, o seu panteísmo de inspiração espinozista chocava-se, inclusive, com o entendimento de Herder (1744-1803), seu mais importante interlocutor em Weimar antes da chegada de Schiller. Em 1775, antes de sua ida a Weimar a convite do duque Karl August, Goethe ainda chamava o cristianismo *de bosta sem valor (Scheißding)* em carta a Herder (BORCHMEYER, 1996, 279). Embora compartilhasse com este e funcionalizasse o seu conceito de “humanidade”, somente décadas mais tarde, com 79 anos, Goethe manifesta, na *Novelle* (1828), a intenção de associar este conceito com o Cristianismo. Herder, assim como Lessing (1729-1781), nunca encarou o Cristianismo numa perspectiva mítica, mas sempre histórica, relacionada à práxis da humanidade, em atitude claramente iluminista, bem diferente das elocuções românticas.

Aqui importa notar que Goethe alinha-se com um paradigma naturalista, típico do racionalismo moderno, que concebe uma natureza autorregulada, detentora de legalidade própria, e que forma a base do conhecimento científico moderno. O livre-pensar, em sua forma deísta, espaiara-se pela Europa Ocidental durante o século XVIII, e representava uma potência antagônica à visão tradicional.

*A visão tradicional, de natureza finalista ou teleológica por definição, era típica de um universo mental marcado pela Revelação. Pouco a pouco essa visão perdeu terreno diante do avanço da visão imanentista, naturalista e antropocêntrica. Ao longo desse embate produziu-se uma nova concepção do mundo e do homem, essencialmente terrena e humana, pautada pelos pressupostos da imanência, da racionalidade e da relação homem-natureza como realidade essencial (FALCON, p. 33)*

---

<sup>2</sup> Sobre a polêmica entre Novalis e Goethe acerca dos Anos de aprendizagem eu escrevi um pequeno artigo intitulado “Sobre o mito do Goethe ‘romântico’ ” (cf. MONTEZ, 2002).

## 2. Goethe e os limites do Iluminismo

A trajetória biográfica de Goethe inscreve-se no espaço cronológico que vai das teses linguísticas de Herder contidas em *Ensaio sobre a origem da linguagem* (1772), que fundam as bases de uma teoria social da linguagem, passa pela *Crítica da Razão Pura* (1781) de Immanuel Kant (1724-1804), além de sua famosa convocação à ousadia de pensar por si mesmo no ensaio “O que é o Iluminismo?” (1784), e é contemporânea da busca de Friedrich Hegel (1770-1831), em sua *Fenomenologia do Espírito* (1807) e em sua *Ciência da Lógica* (1816), respectivamente pela teorização acerca da concretização simbólica e ontológica do *singular* no *universal* e do *universal* no *singular*. Em diversos escritos, cartas e conversas o poeta revela seu intenso trabalho intelectual com estes autores e obras, e manifesta adesão direta ou indireta às teses fundamentais das mesmas.

Evidentemente que a adesão a estes autores e obras não evidenciam de forma cabal uma “identidade iluminista”. Mais vale aqui indagarmo-nos, em termos sociológicos, quais foram os principais vetores humanos das teses iluministas no espaço de língua alemã no período, com vistas a podermos avançar no exame da posição de Goethe com relação aos mesmos.

Falcon (1994, p. 24-30) pergunta-se sobre as bases sociais do Iluminismo. Os historiadores dividem-se quando o assunto é a discussão sobre as origens sociais do movimento. Foi o Iluminismo a expressão intelectual exclusiva da burguesia?

Em terras alemãs, não é difícil perceber que a resposta é não. Joseph II, a cuja coroação Goethe afirma ter assistido quando criança (em sua autobiografia *Poesia e Verdade*), foi talvez o exemplo mais bem-acabado de intelectual aristocrata iluminista. Aprofundou com tal rapidez e radicalidade as reformas de caráter iluministas no Sacro-Império Romano Germânico que causou grande intranquilidade na Corte, a ponto de Kaunitz, Chanceler de Estado, escrever ao conde Trauttmansdorff sobre o Rei em 1789: “O Senhor sabe tão bem quanto eu o quanto esta pessoa infeliz merece o título vergonhoso de ‘destruidor perpétuo do Reino’ “ (WAGNER, p. 136). Joseph II

Introduziu reformas econômicas tão avançadas, que Napoleão, ao invadir as terras austríacas, não conseguiu mobilizar os camponeses apelando a suas reformas econômicas, porque estas já tinham praticamente sido feitas (abolição da servidão, redução do serviço feudal a três dias na semana [“o robot”], permissão aos camponeses de guardarem 70% de sua renda bruta etc.). Pode-se mesmo supor que, mais do que a lembrança infantil, foi o forte imaginário do rei ilustrado quem imprimiu à narrativa autobiográfica do poeta-ancião a grandeza e a relevância da coroação de Joseph II.

Na mesma *Poesia e Verdade*, Goethe descreve a admiração de seu pai por Friedrich II, e o confronto com o avô materno quando da invasão da cidade e a ocupação de sua casa pelo capitão Thorenc, à frente de tropas aliadas dos Habsburgos contra os prussianos na Guerra dos Sete Anos. O Rei da Prússia foi, como se sabe, o grande vetor intelectual do racionalismo em terras prussianas. Tornou-se um dos alvos prediletos da geração dos *Stürmer und Dränger* precisamente por ter importado para o solo alemão a cultura francesa, numa versão um tanto desajeitada da politesse da Corte vizinha.

Alguma historiografia literária mais superficial quer enxergar na crítica de Goethe e seus igualmente jovens companheiros, não somente a Friedrich II, mas também a Joseph II, uma aversão ao Iluminismo. Trata-se exatamente do contrário. Sob a forte influência de Justus Möser e do próprio Herder, autor de *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade* (1774), o jovem Goethe abrigava em seu íntimo, desde o tempo de seus estudos jurídicos, uma forte oposição ao estado imperial hipertrofiado, tal como se apresentava o Sacro-Império Romano Germânico, cuja inconsistência política dava mostras inequívocas de sua incapacidade em imantar uma verdadeira nação alemã.

Já em sua primeira versão de 1771 de *Götz von Öfterdingen com a mão de ferro*, Goethe vai buscar ativamente – três anos antes de *Werther*, imprecisamente considerado como romance “romântico” em alguns manuais de literatura no Brasil, que desconsideram que o livro de 1774 contém uma crítica social da mesma natureza que o *Götz* – a reproblemática da crise da nobreza feudal, e a tematização do

período “moderno”, isto é, que consagra a vigência da jurisprudência romana. Seu drama de 1771, o primeiro de impacto, e sob inspiração herderiana, revela a impressionante clarividência histórica do jovem autor diante de tendências que ainda hoje desenvolvem-se e que esmagam o indivíduo contemporâneo. Goethe faz a crítica de seu momento presente, das causas da opressão e da falta de liberdade, debitando-as não apenas à disposição subjetiva dos príncipes e nobres locais, mas à nova ordem social irreversível que emergira do esfacelamento do reino feudal e do colapso de suas relações pessoais e não-mediadas. O jovem escritor pressente a opacidade, a perda da visibilidade, o descentramento do poder, até então idealmente projetado pela intelectualidade alemã na *polis* grega e na (mítica) democracia da ágora, que serão teorizados por Friedrich Schiller (1759-1805) em sua obra teórica *Poesia ingênua e poesia sentimental* (1799). O estado de opressão em que vivia a jovem geração do *Sturm und Drang* devia-se, segundo essa crítica, a um aparelho estatal crescentemente agigantado no qual a vida cotidiana e urbana havia passado a ser mediada pela lei – pela palavra como abstração, signo despótico e destituído de humanidade!

Da mesma forma, na versão final de seu drama *Egmont* (1787), Goethe consagra a crítica às tendências centralizadoras do duque de Alba, personificação do Estado-gigante, que no contexto das lutas dos povos nos países baixos pela sua emancipação social no século XVI, subtrai às comunidades locais sua substância humana. A derrota da Espanha e a emancipação holandesa teriam correspondido a essa identificação goetheana da liberdade com a defesa do estado de direito assegurado por formas tradicionais em pugna com a centralização opressora.

Tal defesa parece ir de encontro à clara aspiração emanada do texto de 1795, intitulado “Sansculotismo literário” (1795), escrito portanto após suas desventuras como administrador em Weimar, sua viagem-fuga para a Itália entre 1786 e 1788, e a retomada das atividades, agora quase exclusivamente culturais, na Corte de Karl August. Na verdade, o seu *plaidoyer* de 1795 por uma literatura nacional, por condições de intercâmbio espiritual, e o lamento pela ausência de um centro intelectual do porte de uma Paris ou Londres, do alto da qual se poderiam visualizar as demais produções literárias nacionais, e com elas dialogar, todas essas aspirações voltam-se a um mesmo propósito iluminista: a criação de um campo cultural

avançado, que sirva como ressonância ao homem concreto, aos seus problemas verdadeiros, e não a aspirações morais abstratas. O Estado moderno deveria estar a serviço do homem local, e não o inverso.

Aliás, não foi outra a crítica de Marx em seu prefácio de 1843 à *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*. Marx, herdeiro direto das melhores tradições do Iluminismo, vai criticar em Hegel precisamente a sua tese segundo a qual o funcionário público e o Estado (burocrático) seria a expressão mais essencial da totalidade da vida social. Goethe, mais de quatro décadas antes, consubstancia um ideário pautado na observação dos fatos sociais, e não em sistemas sociais abstratos.

Com base na observação das forças realmente existentes em solo alemão, o poeta irá pensar – de modo não isento de equívocos, como se mostrou a própria aposta juvenil em seu futuro como político reformador junto à Corte – uma alternativa de emancipação possível àquela sociedade. Não por outro motivo Goethe se mostrou, quando da chegada a Weimar das primeiras notícias sobre o período do “terror jacobino”, absolutamente avesso à forma da Revolução Francesa. Por sabê-la absolutamente incompatível com sua aversão em princípio à ruptura social súbita, por seu “netunismo”, ou gradualismo (que em suas obras manifestar-se-á em sua aversão ao elemento trágico).

Em suas reminiscências, redigidas por seu secretário Eckermann em suas conversas de 1824, Goethe, contudo, irá explicitar o seu entendimento acerca da culpa da aristocracia francesa na origem dos episódios revolucionários de 1789. Havia muito que o poeta e administrador colocara no centro de sua programática social conceitos como o de autolimitação, privação, renúncia. Sua elevação à condição de nobre – título que lhe foi concedido possivelmente à contragosto de seu próprio pai, que sempre havia sido cioso das prerrogativas do patriciado burguês em Frankfurt, e que por isso dispensava todo título de nobreza – havia sido um expediente de Karl August para tornar Goethe mais eficiente na consecução das metas políticas de seu Ducado. Com isso, o duque afastava os impedimentos à atividade de seu colaborador por convenções estamentais. Conceitos como o de “renúncia” (*Entsagung*) vão

acompanhá-lo até o fim da vida. Seu romance *Os anos de peregrinação de Wilhelm Meister* leva como subtítulo “Os que renunciam” (*Die Entsagenden*).

Ingenuidade, miopia ou erro de cálculo: seja como for, Goethe moveu-se politicamente na Corte de Weimar e Saxônia com base na *sua* observação racional, emanada da observação atenta da realidade estática e da pouca densidade reivindicatória do terceiro estado de seu tempo e de seu território. Daí se vê esclarecido o aparente paradoxo: o mesmo indivíduo que concebe sua liberdade em termos microsociais será aquele que irá teorizar sobre e praticar uma arte profundamente cosmopolita, universal. O *singular* e o *universal* manifestam-se num *tertium*, o *particular*, partilhado por todos os homens civilizados.

Esta universalidade é a expressão máxima do Iluminismo, a compreensão mais arrojada da civilização humana, formada na contra-mão das tendências que se anunciavam no horizonte: a formação dos estados nacionais modernos, e de seus discursos fundadores de identidades e histórias particularistas.

### **O que fazer?**

Propusemos no início desse texto uma caracterização sintética da atividade do homem iluminista em três aspectos centrais. Repetindo-o, agora em outras palavras: a potencialização do conhecimento com base nas aquisições da razão e nas grandes sínteses produzidas no século XVIII; o entendimento do conhecimento e da razão como constituintes fundamentais da práxis humana. E, na condição de síntese de ambos os momentos, a procura ininterrupta do simbólico, da *representação estética da verdade*.

Mas estes aspectos de sua atividade não esgotam o objeto que discutimos. À pergunta retórica “foi Goethe um iluminista?” respondemos decididamente: sim. Chamamos a segunda seção de “Goethe e os limites do Iluminismo”. Ao retornarmos à proposta inicial, e com ela à questão da busca da *representação estética da verdade*, nos deparamos com uma situação labiríntica. A busca de Goethe, encerrada no passado, permanece como enigma não-resolvido. Mas, no afã de resolvê-lo, nada se

mostra mais tentador do que anacronizar o Iluminismo, seus paradigmas, para, aplanado o solo, apartada a obra goetheana do solo em que brotou, dela se servir a bel prazer numa espécie de retórica vazia.

Goethe foi iluminista, e isso significa dizer: não há mais possibilidade de nos conformarmos com os caminhos trilhados por ele nesta busca da representação da verdade *tal como ele a buscou*. Por isso mesmo, o Iluminismo e a obra multifacética de Goethe apresentam-se hoje tentadoramente como uma redoma encerrada no passado. O irracionalismo moderno vai sugerir que é inútil buscar a representação simbólica, verbal da verdade, porque não haveria verdade. De fato, há algumas razões para desconfiarmos das práticas do passado. Há algumas décadas, as perguntas acerca de um autor e o sentido de sua obra eram respondidas quase sempre dentro de um horizonte ou campo fechado, no qual alguns aspectos fundamentais eram excluídos por antecipação. Tratava-se exclusivamente, então, de investigar o momento de produção daquelas ideias. Toda o problema se resumia a investigar as condições de sua produção, e quando muito de sua circulação. Com isso, todo o potencial crítico se perdia numa contextualização de corte positivista.

Por outro lado, como reação, uma outra vertente passou a propor tão somente investigá-la como *foregrounding*, como efeito, como recepção desprovida de seu fundo conceitual, somente verificável numa perspectiva fortemente ancorada no conhecimento da história. Não foi difícil fazê-lo com as teses fundamentais do Iluminismo, e tampouco com a obra de Goethe. Assim, as ideias e as obras foram igualmente privadas de sua seiva vital: a crítica a seu tempo, o que continha de avançado em seu tempo histórico. Os conceitos que lhe deram vida são esvaziados.

Propomos um caminho distinto. Um caminho radicalmente historicizante, mas que traga à superfície a discussão viva desse encontro com o passado. Em se tratando de “discursos literários”, trata-se de refuncionalizá-los, mas somente no momento em que são investidos de sua profundidade histórica. Não excluí-los do passado, tornando-os exclusivamente “contemporâneos”. Mas não limitá-los à inanição do *post factum*, da erudição vã do discurso morto. A obra de Goethe, como as teses da ilustração ou iluminismo, são feitas de palavras, mas revestidas de uma materialidade histórica que

não se esgotam nelas. Assim, um caminho novo e muito fecundo na pesquisa sobre esse autor e sua obra se abrem em perspectiva ainda razoavelmente inexplorada.

### **Bibliografia mencionada**

BAKHTIN, Mikhail . “O romance de educação e sua importância na história do realismo”, in: \_\_\_\_\_. *Estética da criação verbal*. 4ª ed. Trad. de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins, Fontes, 2003, p. 205-260.

BORCHMEYER, Dieter. *Goethe. Der Zeitbürger*. München: Carl Hanser Verlag, 1999.

\_\_\_\_\_. “Die literarische Kultur Weimars“, in ŽMEGAČ, Viktor (Org.) *Geschichte der deutschen Literatur. Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. 4. Auflage. Weinheim: Belz Athenäum, 1996, Band I/1, p. 257-330.

FAIRCLOUGH, Norman. *Analysing discourse. Textual analysis for social research*. London: Routledge, 2003.

FALCON, Francisco José Calazans. *Iluminismo*. 4ª. ed. São Paulo: Editora Ática, 1994.

LEHMANN, Joachim. *Die blinde Wissenschaft. Realismus und Realität in der Literaturtheorie der DDR*. Würzburg: Königshaus und Neumann, 1995.

MONTEZ, Luiz Barros. “Sob a ética do olhar, do tempo e da escrita. Goethe e a história”, in: MELLO, Celina Maria Moreira de & CATHARINA, Pedro Paulo Garcia Ferreira (Org.). *Cenas da literatura moderna*. Prefácio de Dominique Maingueneau. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010, p. 191-216.

\_\_\_\_\_. “Sobre o mito do Goethe ‘romântico’”. *Forum Deustch - Revista Brasileira de Estudos Germanísticos*, Faculdade de Letras da UFRJ, v. 6, p. 88-102, 2002.

WAGNER, Wilhelm J.. *Bildatlas zur Geschichte Österreichs*. A&M: Salzburg, 2006.