

PAZ PERPÉTUA — GUERRA SEM FIM:
VISÕES DA EUROPA EM FRIEDRICH SCHLEGEL E NOVALIS

Márcio Seligmann-Silva (UNICAMP)

M. Seligmann-Silva é doutor em Teoria Literária e Literatura Comparada pela Universidade Livre de Berlim, autor do volume Ler o Livro do Mundo. Walter Benjamin: romantismo e crítica poética (S. Paulo: Iluminuras, 1999), organizador do livro Leituras de Walter Benjamin (S. Paulo: AnnaBlume: 1999) e coorganizador do livro Catástrofe e Representação (S. Paulo: Escuta, 2000). É professor de Teoria Literária e Literatura Comparada no Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP

Poucos momentos da história intelectual da Europa foram tão férteis como o da virada do século XVIII para o XIX. Para mostrar a validade dessa afirmação no âmbito da cultura de língua alemã é suficiente relembrar nomes como o de Kant, Herder, Fichte, Goethe, Schiller, Hölderlin, Schelling, Hegel, Tieck, Chamisso, Hoffmann, Kleist, Eichendorf, Novalis ou os irmãos Schlegel, para ficarmos apenas com alguns dos mais conhecidos. Essa intensa produtividade intelectual justificou já em meados da década de noventa na França, descrições do “célebre Kant” como um “homem que produziu na Alemanha, nos espíritos, uma revolução semelhante àquela que os vícios do Antigo Regime fizeram ocorrer [...] na França” (*Le Moniteur*, 13 Nivôse IV [03/01/1796], apud M. Zingano 1989: 5).

A referência à Revolução Francesa — e à sua inversão idealista na cultura alemã — é essencial quando se quer pensar as teorias da história e da política do romantismo alemão (e também a sua teoria e revolução no campo das idéias estéticas que, como logo veremos, não podem ser separadas das outras duas). Foi o abalo na tradição que a Revolução provocou que abriu a possibilidade para a revolução intelectual. A Revolução, de resto, já trazia em si mesma a figura da inversão da hierarquia entre as idéias e a efetividade e esse aspecto foi retratado em seguida por Hegel nas suas famosas *Preleções sobre a Filosofia da História* com a seguinte imagem: “Desde que o sol encontra-se no firmamento e os planetas giram em torno dele, *isso* nunca fora visto: que as

peçoas se perfilassem sobre a cabeça, ou seja, sobre as idéias [*Gedanken*], e construísem a efetividade segundo elas”.

O “ímpeto revolucionário” alemão, no entanto, teve vários matizes: afinal a re-volução pode ser pensada tanto em termos de renovação como também de volta, de restabelecimento de um passado. Não poderia aqui e agora dar conta de toda essa complexa gama de posições com suas respectivas teorias da história. Limitar-me-ei a desdobrar algumas reflexões contidas nas obras de Novalis e Friedrich Schlegel enfocando tanto a questão da nova visão de temporalidade, que trouxe no seu bojo o aguilhão da *utopia*, como também a conexão desse pensamento utópico com o traçamento dos limites/fronteiras da “identidade alemã” na sua complexa relação com a noção de *Europa*. Tendo em vista as mudanças de posição de F. Schlegel ao longo de sua vida e obra, terei ainda de me limitar ao período que vai de 1794, ano em que ele escreveu o seu artigo “Sobre as escolas da poesia grega”, a 1804, data de publicação do seu segundo ensaio sobre Lessing. Entre essas duas datas ele passara de uma postura abertamente pró modelo clássico antigo, para um programa que visava repensar a cultura alemã a partir do legado da Idade Média e do catolicismo. Novalis, por sua vez, que falecera aos 29 anos em 1801, já havia percorrido as várias estações da inquieta “busca” que marcou a sua obra como um todo, tendo passado do culto amoroso de Sophie, pelo criticismo enquanto construção de uma Idade de Ouro (inspirado no filósofo holandês Hemsterhuis), pela teoria do Idealismo mágico, pelo estudo apaixonado das ciências naturais, pela apologia da Monarquia e do Catolicismo e, finalmente, havia depositado as suas esperanças na Poesia (Kurzke 1983: 263).

Modernidade: dissolução e a busca de uma “pátria”

O romantismo de Novalis e Friedrich Schlegel, portanto, não pode ser reduzido a uma programa simples e unitário: fazer isso implicaria ir contra talvez a única das máximas que eles seguiram de modo rigoroso: o *princípio da contradição* (em oposição ao princípio da não-contradição típico do Iluminismo). “Se se tem o amor pelo absoluto — afirmou Schlegel — e não se pode abandoná-lo: então não resta nenhuma saída senão sempre contradizer-se e conectar extremos que se opõem” (II, p. 164). Esse princípio de conexão do que parece inconciliável guiou muitos outros teoremas românticos, sendo o mais conhecido dentre eles a noção de *Witz*. Se recordo essa teoria do *Witz* e esse aspecto eminentemente contraditório das idéias românticas, é porque quero deixar claro que ao tomarmos o lado do romantismo mais conservador e menos revolucionário (no sentido tradicionalmente atribuído a esse termo desde os hegelianos de

esquerda) não devemos nos esquecer de que eles foram teóricos de primeiríssima ordem de uma nova visão da Literatura e do *evento mesmo do Literário*, que marcou autores do calibre de Lukács, W. Benjamin, Maurice Blanchot e, mais próximos ainda de nós, as obras de pensadores como Jean Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe.

Se houve dentro do romantismo uma oscilação entre a “revolução autêntica” e “revolução conservadora” é porque esse movimento é justamente um legítimo filho do seu período de rupturas, guerras e instabilidades. O romantismo nasce da tentativa de se repensar a cultura a partir desses novos *dados* históricos (e dados aqui pode ter mais de um significado): ou seja nasce da tentativa de se criar uma base mínima para a vida diante da onipresença do acaso (a saber: do caos) e da concomitante consciência de que os homens poderiam e deveriam determinar o curso da história com as suas próprias mãos.

É uma chavão, mas não posso deixar de recordar já que essa noção é central na filosofia da história romântica, que para Novalis, eu cito, “A filosofia é propriamente nostalgia [*Heinweh*] — *Desejo* [*Trieb*] *de estar em casa por toda parte*” (W II 675). E ainda, do mesmo autor lemos o que significa para ele este “estar em casa”: “Da fato não existe nenhuma felicidade maior do que *compreender* tudo — estar em casa por toda parte” (W II 752). Esse desejo de sentir-se em casa por toda parte é derivado direto do sentimento de alienação dessa geração de intelectuais com relação à sua época. O projeto romântico deve ser compreendido como um plano de estabelecimento dessa nova “casa”: o método da sua construção é uma conseqüência da experiência da revolução (ou seja: da inversão generalizada dos valores e das Instituições): dever-se-ia aproximar o que está distante e distanciar o que está próximo demais. Como Novalis o formulou:

Antes tudo era aparição do espírito [*Geisterscheinung*]. Hoje vemos apenas repetição morta que nós não compreendemos. Falta o significado do hieróglifo. Vivemos ainda do fruto de épocas melhores. O mundo deve ser romantizado. Assim encontra-se novamente o sentido originário. Romantizar não é nada senão uma potenciação qualitativa. Nessa operação o si-mesmo mais baixo é identificado a um si-mesmo melhor. Assim como nós mesmos somos uma tal potenciação qualitativa. Essa operação ainda é totalmente desconhecida. Na medida em que eu atribuo ao comum um sentido mais elevado, ao usual uma aparência misteriosa, ao conhecido a dignidade do desconhecido, ao finito uma aparência de infinito eu o romantizo — Para o mais elevado, desconhecido, místico,

infinito a operação é o contrário — eles são logaritmizados via conexão — Recebem uma expressão corriqueira. (W II 334)

Romantizar significa, portanto projetar a história em um mundo utópico: a saber, realizar essa utopia. Assim F. Schlegel pôde afirmar em um dos fragmentos da revista *Athenäum* — o órgão veiculador das idéias dos primeiros românticos: “O desejo revolucionário de realizar o reino de Deus é o ponto elástico da formação progressiva e o início da história [*Geschichte*] moderna. O que não está em nenhuma conexão com o Reino de Deus é nela apenas coisa secundária” (A 222). Para Schlegel essa capacidade de realização gradual do reino de Deus era a característica que diferenciaria a modernidade da filosofia Ática (XVIII 29 119); uma idéia que, de resto, ele lera em Herder, nas suas *Briefe zur Beförderung der Humanität* que ele resenhara em 1796 (II 47-56; cf. especialmente p. 49: “Toda literatura torna-se cristianizada...”).

O meio dessa romantização é para os românticos alemães justamente, antes de mais nada, a poesia.

Novalis

Mas em Novalis nem sempre a poesia teve a precedência como meio de reencantamento do mundo moderno fragmentado e desprovido de sentido. Como já vimos, a poesia teve de conquistar na sua obra aos poucos essa posição de veículo privilegiado da romantização do mundo. Antes disso Novalis tivera uma experiência amorosa com Sophie von Kühn — frustrada pela sua morte extremamente precoce — que lhe deixara marcas profundas. Mas o que nos interessa aqui em particular são as demais etapas de seu projeto romântico: a saber os seus estudos filosóficos e sobretudo o seu ensaio *A Cristandade ou Europa* de 1799 (mas publicado apenas em 1826). A visão da Europa de Novalis que mais marcou a sua recepção posterior foi sem dúvida a expressada nesse ensaio. Mas essa recepção não deixou de fazer o seu trabalho de transformação do texto de Novalis: em primeiro lugar desconectando-o da obra filosófica de Novalis — decerto fragmentária, mas nem por isso menos importante, muito pelo contrário — e, em seguida, quando da publicação, eliminando as passagens que justamente indicavam a distância de Novalis com relação a um simples projeto restaurativo. Mas antes de tratar dessa apropriação de sua obra devemos iluminar algumas passagens fundamentais de sua visão da Europa tal como ela podia ser lida no seu manuscrito de 99.

A Cristandade ou Europa é uma descrição nostálgica do mundo medieval europeu. Em oposição radical ao estado de guerra no qual Novalis se encontrava, ai ele pintou uma paisagem idealizada de uma

Europa em paz e unificada pelo cristianismo. As primeiras palavras do texto deixam claro o seu teor:

Foram belos e resplandecentes tempos, quando a Europa era uma terra cristã, quando *Uma* Cristandade habitava esse território marcado pelas pessoas; *Um* grande interesse comunitário ligava as províncias mais distantes desse amplo Reino espiritual. — Sem grandes propriedades seculares, *Um* chefe conduzia e unificava as grandes forças políticas.¹ (W II 732)

Novalis elogia a preocupação da igreja em impedir as manifestações da ciência com as suas descobertas “perigosas e extemporâneas” (W II 733). A Europa teria perdido esse paraíso sobre a terra devido à evolução das relações comerciais que gerou o esfacelamento da Europa. A saída do mundo fechado da comunidade (*Gemeinschaft*) e entrada no mundo dos negócios, da prosa da vida que pisa e esmaga a poesia do espiritual, a passagem do homem em perfeita harmonia com o seu meio, para uma nova concepção de homem marcado pela instrumentalização das suas relações, pela busca desenfreada da propriedade e do saber, em suma: marcado pela interiorização da fenda, da separação com a natureza, esse tipo de movimento que descortina um modelo binário de evolução na socialização — de ruptura e queda — era típico da época de Novalis. Novalis com o seu texto, no entanto, queria apresentar um modelo no sentido kantiano, a saber, transcendental, de uma “Idéia reguladora” que poderia estar indicando uma reconciliação desse homem decaído com o seu meio. Assim como no seu texto *Glauben und Liebe* ele descrevera o mundo da monarquia cavaleiresca como um Ideal no sentido regulador transcendental, do mesmo modo em *A Cristandade ou Europa* ele descreve o catolicismo como o meio, a única re-ligião, capaz de re-ligar a Europa fragmentada. (Nesse sentido aliás, não deixa de contar um ponto a favor de sua perspicácia sociológica *avant la lettre*, o fato de Novalis — assim como posteriormente F. Schlegel — descrever o Protestantismo como a religião típica dessa situação moderna que incentiva a competição e o isolamento entre as pessoas e as nações.²) Como afirma Hermann Kurzke comentando o ensaio de Novalis: nesse texto “a Idade Média é um novo campo de experimentação da positivação do criticismo” (231), ou seja: Novalis procurou projetar na Idade Média um modelo transcendental que deveria guiar as transformações do seu presente. Como no seu chamado “idealismo mágico”, a idéia de Novalis é que existe um potencial revolucionário no

¹ Vale a pena ler a paráfrase irônica dessa visão da Idade Média que Schelling fez no seu longo poema satírico de 320 versos “Profissão de Fé Epicurista de Heinz Widerpost” de 1799.

² Kurzke (238) cita um passagem da obra *Réflexions sur le protestantisme* de Joseph de Maistre, de 1798, que também apresenta o protestantismo como “disolvant universel”.

mundo que deve ser *revelado*. A idade de ouro ou a “paz perpétua” podem ser atingidas se esse potencial vier à luz do dia. O papel do poeta/filósofo é o de anunciar essa revolução. Para Novalis a modernidade, o protestantismo e o Iluminismo representaram passos na direção errada, que impediram a manifestação dessa força autêntica. Kurzke nota, portanto, com razão que Novalis não visava tanto um reencantamento do mundo mas sobretudo o seu desencantamento (233): ele na verdade era um crítico — como todo bom filósofo iluminista — que queria denunciar as falsas soluções: ou ao menos o que lhe parecia assim ser.³ A Europa católica ele descreve no seu ensaio como uma “*intellectuale Anschauung des politischen Ichs*”, “intuição intelectual do eu político”, deixando explícito com o emprego dessa terminologia kantiana e típica do idealismo e do romantismo como um todo, que a sua teoria da história passa por uma doutrina transcendental que vê na Europa católica um Ideal a ser concretizado mas não simplesmente restaurado. Daí a recepção conservadora desse texto já ter iniciado mesmo antes da sua publicação, nas cópias do manuscrito, que suprimiram a frase “Sua [i.e. do cristianismo] forma casual está totalmente aniquilada, o antigo papado está no túmulo e Roma está pela segunda vez em ruínas” (W II 750), frase essa que justamente distanciaria Novalis de qualquer suspeita de apologia da igreja romana de sua própria época (W III 592).

A crítica do mundo moderno marcado pela separação entre o saber e a crença (W II 740), desdobra também no ensaio de Novalis a crítica romântica da separação das faculdades do nosso ânimo que teria sido ainda mais acelerada pelo Iluminismo e pela filosofia na sua oposição à Religião. Todo o programa romântico tal como ele pode ser lido na *Athenäum* coloca em questão esse mundo moderno iluminado — como afirma Novalis — pela luz fragmentada e diluidora do Iluminismo (W II 741 s.). O programa de instituir uma nova mitologia — comum também a Hölderlin, Schelling e Hegel da época do *Mais antigo programa sistemático do Idealismo alemão* — não pode, portanto, ser desconectado desse ensaio de Novalis — mesmo que ele vise mais uma *Entzauberung/* desencantamento do que uma *Verzauberung/* reencantamento do mundo. Na sua descrição do mundo

³ Nem por isso devemos descartar os efeitos conservadores, a saber, reacionários, das idéias de Novalis. Em primeiro lugar porque apesar dele desejar uma “revolução” — espiritual e material — o seu modelo é muito mais anti-revolucionário, já que para ele faria parte da “ordem natural” da história que a situação decadente da Europa seria superada. Em segundo lugar existe uma apologia da guerra, da sua beleza, sendo que o modelo aqui é o das Cruzadas. Kurzke (248 s., n.101) recorda que já Schiller valorizara as Cruzadas como uma força unificadora da Europa no seu livro *Geschichte des dreissigjährigen Kriegs*, 1791 (Nationalausgabe XVIII, 10). Contra a idéia de que a visão política de Novalis leva necessariamente ao quietismo cf. R. Faber, 1970, 76-80. Não deixa de ser sintomático que Faber retome Novalis sob o signo da revolução de 68; de resto o mesmo se deu nessa época com Walter Benjamin, cuja obra, aliás, crescera em diálogo com os pensadores de Iena.

contemporâneo a ele fica claro que ele via a necessidade da sua repoeitização: “O ódio à Religião [...] transforma a música do universo, infinita e criadora, em um matraquear uniforme de um moinho monstruoso que é impulsionado pela tempestade do acaso e, nadando sobre ela, é um moinho em si, sem arquiteto ou moleiro e na verdade um autêntico *perpetuum mobile*, um moinho que mói a si mesmo” (W II 741). Na origem desse prédio mal-assombrado está o culto do saber filosófico que o autor localiza na França. A resposta à crise moderna viria, para Novalis, da Alemanha (W II 744) que caminha, ele afirmou ainda no ensaio *Cristandade ou Europa*, “à frente dos demais países europeus” com o seu “passo lento, mas seguro”: ao invés de se dedicar à guerra, à especulação e aos partidarismos, ela trilha na direção de uma época elevada da cultura. Por outro lado, deveríamos agradecer aos filósofos já que o percurso realizado por eles era necessário; e mais, segundo nosso autor “A poesia encontra-se [agora] com mais encanto e mais colorida, como um índio enfeitado, diante dos cumes gelados e mortos daquele entendimento de gabinete” (W II 746).

Friedrich Schlegel

O percurso que leva nesse autor do admirador da Grécia antiga para o engajado teórico do mundo germânico moderno é relativamente claro e fácil de ser traçado: a sua própria biografia já deixa entrever essa passagem da filologia clássica para a reflexão sobre seu presente e para a prática política. Suas primeiras obras de helenista foram muito marcadas pelas leituras de Winckelmann, Herder e Lessing. Mas logo outras influências, como a leitura de Kant e de Schiller, e de outros aspectos das obras de Herder e Lessing voltados para a reflexão sobre o moderno, levaram-no a tentar conciliar sua “grecofilia” com o interesse pela situação estética e política do seu presente. Os títulos das revistas que Friedrich Schlegel editou e as suas datas já nos dão uma idéia do percurso de suas idéias e preocupações: editor, ao lado de seu irmão August Wilhelm, da *Athenäum* entre 1798 e 1800, em 1803 eles fundam a revista *Europa* que durou até 1805 e por fim, entre 1812 e 13, Friedrich editou ainda a *Deutsches Museum*, já em Viena — para onde ele mudara em 1808, ano de sua conversão ao catolicismo (que ocorrera não por último sob o impacto de idéias como as professadas por seu amigo Novalis no *Cristandade ou Europa*). É verdade que a *Athenäum* não foi — apesar do seu nome — de modo algum uma revista especializada em temas clássicos: muito pelo contrário, como já vimos, ela foi o principal órgão de divulgação das idéias revolucionárias do primeiro romantismo alemão, e propagou teorias como a do romance, da ironia e da nova mitologia e levou tanto a

crítica literária como a forma filosófica e reflexiva do fragmento a um padrão até então impensável. A revista *Deutsches Museum* não representou, por outro lado, um rompimento com a idéia de Europa divulgada pela revista de mesmo nome, antes ela foi fruto de um *intermezzo* nacionalista e patriótico de Schlegel durante o período das Guerras de libertação. É claro que o cosmopolitismo de Schlegel após 1813 estará a serviço não da Revolução estético-política, mas sim de uma política e de um governo conservador, a saber, de Metternich.⁴ De 1803, portanto do mesmo ano da fundação da revista *Europa* e da publicação das importantes descrições das obras de arte que Friedrich Schlegel vira em Paris, data também o seu ensaio *Viagem à França* no qual lemos uma das passagens mais nacionalistas desse autor, nascida em plena guerra napoleônica e em meio à formação do movimento nacionalista alemão: “Talvez o leão que está dormindo desperte mais uma vez e talvez a história universal futura ainda poderá ser cheia dos feitos dos alemães” (VII 61), escreveu o autor então.

Teoria da Modernidade

F. Schlegel, como seu amigo Novalis, oscila, portanto, entre um apego à tradição e a admiração e engajamento com relação ao seu presente. Apenas o passo em direção à doutrina romântica — que se desdobrou do seu modo mais fértil entre os anos de 1798 e 1800 — garantiu esse compromisso com a revolução (estética e política) da sua época. É no ensaio *Sobre o Estudo da Poesia Grega*, publicado em 1797, que podemos ver do modo mais claro a virada na visão de Schlegel com relação às antinomias Antigo/Moderno. Aí ele define a *falta de caráter* como sendo a maior característica da poesia moderna (I 222) — o que tocou em um ponto fundamental do paradoxo da imitação, ou seja, da doutrina do ser via cópia e reprodução, uma vez que o moderno seria algo como uma cópia-pura sem base própria: simples superfície “virgem” que refletiria seu modelo. Schlegel desenvolve aqui uma divisão da poesia em *interessante* ou moderna, por uma lado, e, por outro, *objetiva* ou antiga, dicotomia essa que pode muito bem ser aproximada de teoremas desenvolvidos por Schiller e por muitos autores do final do século XVIII (e que de certo modo também orquestrou, como vimos, a organização do ensaio de Novalis sobre o catolicismo europeu, sendo que este não projetara a “Idade de ouro” na Grécia, mas sim na Idade Média.). Se Schlegel ainda afirma no seu texto de 97 que “a história da poesia grega é uma história natural universal da poesia” (I 276), ou que deve-se conhecer toda a poesia grega para poder-se imitá-la (I 331), Goethe já aparece aí como uma aurora da nova poesia e como aquele que mostra o caminho para se sair da “decadente” modernidade por meio de uma “Revolução estética” (I 257ss.).

⁴ Cf. Behler, 1966; e Schwering, 1994, pp. 541-555.

Essa revolução em Goethe, ainda segundo esse texto, se daria com base no aprendizado e fusão com a cultura clássica antiga. O que deve ser imitado na Grécia, no entanto, Schlegel ressalta, não é o local, o individual, mas sim o seu estilo e, mais ainda, o “espírito do todo — a pura ‘grecidade’” (I 347). O “modo” de ser grego, diria Winckelmann. Mas Schlegel vai mais adiante dessa passagem da imitação do “o que” para o “como” (que de resto fôra muito bem pensada por Herder na chave de uma teoria da tradução). A fonte mais autêntica dessa cultura era, afirmou Schlegel, o mito — “a poesia era a primeira e [...] a única mestre do povo. O modo de pensar mítico, que a poesia no sentido próprio seja um dom e uma revelação dos deuses, o poeta um sacerdote e porta-voz divino, isso permaneceu uma crença popular grega para todas as épocas” (I 351). Dessa doutrina teria surgido também a teoria platônica do entusiasmo musical e da divindade da arte. Tanto nos textos de Schlegel sobre a história da poesia grega como no *Gespräch über die Poesie* fica patente a concepção de uma identificação mística com a Antigüidade, uma espécie de apropriação da noção antiga de participação identificatória (*méthexis*) que deve ser compreendida tanto na chave do dionisiaco como também da *kártharsis* enquanto elemento seminal da arte como ritual de fusão com o mundo/ com os *eide*, a saber, como sacrifício e renascimento. O diferencial do *Gespräch über die Poesie* é que nele Schlegel com uns poucos passos chegou na formulação da *necessidade de um novo mito* que é proposto aí a partir de uma fusão do Antigo com o Moderno (II 348). Essa concepção de certo modo não será superada posteriormente por Schlegel, ou seja, sua grecomania nunca foi totalmente superada. Em um de seus famosos ensaios sobre Lessing, o de 1804, “Lessings Gedanken und Meinungen”, ele voltou a bater na tecla da imitação: “apenas a partir de um conhecimento penetrante e *omniabarcante* da Antigüidade grega, ligado a uma essência romântica igualmente fundamentada, pode-se dar uma imitação fundamental e duradoura, ou, antes, uma revitalização e incorporação das grandes idéias da Antigüidade na nossa própria essência” (KSF III 53). A ênfase aqui no mundo grego é parte do distanciamento das idéias do período propriamente primeiro romântico anterior a 1800, quando Schlegel ainda identificava a sua época com o mundo latino, caracterizado pela recepção, imitação e tradução transformadora da Grécia. Esse ponto deve ser destacado no nosso contexto: Schlegel chegou a estabelecer um paralelismo entre o seu presente romântico e a latinidade enquanto duas culturas marcadas pela recepção aberta e transformadora de outras culturas. Esse modelo por assim dizer *plurilingüe* de cultura ficou espremido na sua obra entre a sua grecofilia mais ortodoxa e a posterior resposta nacionalista (e também religiosa) às guerras napoleônicas, e os seus encargos no governo Metternich. As visões da Alemanha e da sua posição diante da Europa podem ser lidas em Schlegel,

portanto, como uma série de variações em torno da *Querelle des anciens et des modernes*. Ora ele aproxima a Alemanha do mundo latino e valoriza a porosidade e diálogo entre as culturas européias, ora ele embarca no programa alemão de construção de uma identidade diversa da Europa latina via identificação com uma Grécia idealizada, mais dionisíaca que apolínea — que seria mais “original” que a Grécia que serviu de base ao neoclassicismo francês e italiano.⁵

Teoria da auto-poiesis

É justamente no período que precedeu ao *Gespräch* que podemos ler nos fragmentos de Schlegel uma verdadeira revolução na teoria da identidade que foi muito além do elogio conservador da imitação dos Antigos (os quais, de resto, nesse mesmo *Gespräch* já aparecem ao lado de uma Idade Média idealizada como constituindo os dois troncos ou as duas raízes originárias da cultura alemã moderna⁶). Gostaria de terminar essa pequena apresentação referindo-me brevemente a essa teoria da identidade que, creio, possui uma fantástica atualidade, não foi de modo algum ainda recebida com a intensidade que mereceria e também deve servir de antídoto ao romantismo conservador. — Essa teoria foi descrita por Benjamin sob o signo da *Reflexão*, ou seja, da concepção do Eu como um jogo de constante auto-divisão, diferenciação e síntese.⁷ Essa estrutura reflexiva é típica tanto da concepção de formação como constante saída de si (ou seja, como tradução, *Über-Setzung*, de si mesmo), como também de conceitos como o de ironia, o de romance (enquanto mistura e forma estruturante de todos os gêneros na modernidade e que possuiria, por exemplo, como seus elementos reflexivos a *parekbasis* e o coro [XVI, IX, 133]). O que é digno de nota é que com essa forte teoria autopoietica do ser e, portanto, da literatura e da cultura de um modo geral, o “ser sem caráter” passou a ser visto como um estado indiferenciável do “ter caráter”. A ontologia foi substituída por uma teoria do ser como jogo infinito e construção. Se Herder ainda pôde escrever, lamentando-se, nos seus *Humanitätsbriefe* ““Wir Deutschen kamen [sic] zu spät. Der Charakter unsrer Poesie ist Nachahmung”” (II 53), para o Schlegel dos anos 98 e 99 esse “Zu-spät-kommen” seria o estado natural de toda cultura.

As conseqüências dessa visão do ser como infinita oscilação entre ser e não-ser ou ainda, entre Eu e Não-Eu — que não poderia explicar agora de

⁵ Cf. Lacoue-Labarthe e Nancy.

⁶ A publicação da edição das “Minnelieder” feita por Bodmer e Breitinger em 1758/59 bem como vários trabalhos de Herder, J. von Müller e de A.W. Schlegel, já vinham apontando há tempo para essa conciliação entre a herança clássica e a medieval.

⁷ Cf. Benjamin, 1993.

modo mais detido como seria necessário — só poderia culminar em uma concepção da cultura como espaço de circulação e multi-fecundação entre as diversas culturas. Assim como para Schlegel não se pode pensar uma obra independentemente de todas obras do mesmo autor e da intertextualidade que lhe é essencial, do mesmo modo, para ele não se pode pensar uma língua/cultura separadamente de outras. Portanto, para essa teoria primeiro romântica também hierarquias decantadas há séculos deveriam ser não só invertidas, como também superadas. Uma delas é a que prioriza o “original” diante da sua “tradução”. “Traduzir”, escreveu Novalis, numa carta a A. Wilhelm Schlegel de novembro de 1797 sobre a sua tradução da obra de Shakespeare, “é tanto poetar (*dichten*) como produzir obras próprias — e mais difícil, mais raro. Afinal de contas, toda poesia é tradução.” E ele ainda arrematou, no topos da competição entre as nações: “Eu estou convencido que o Shakespeare alemão é presentemente melhor que o inglês” (W I 648). A “paz perpétua” que Novalis vislumbrara na Europa Católica não valeria mais na guerra entre as línguas. Mas com a diferença fundamental de que esta guerra é produtiva e gera cultura. A visão romântica da cultura européia — e também mundial, se pensarmos nos estudos de Schlegel do sânscrito — mesmo em meio às guerras e às utopias da Paz Perpétua, reservou um caminho eficaz para o diálogo transformador entre as culturas no dispositivo constantemente “insurgente” e “revolucionário” que é a tarefa (infinita) do tradutor. É importante lembrar que Kant notara, não sem ironia, na abertura do seu ensaio sobre a *Paz Perpétua*, de 1795 — contra o qual Novalis redigira o seu —, que Paz Perpétua era “uma inscrição satírica na tabuleta” da entrada de um cemitério. Desse modo, a doutrina política da Paz Perpétua que corria o risco nas mãos dos românticos de se transformar em uma estagnante e mortal camisa de força, ganhou um aliado na literatura e na tradução que, paradoxalmente, pôde, sem perigo e para o proveito de todos, assumir a forma de uma fecunda guerra sem fim. Se o Shakespeare de Shakespeare é melhor ou pior que o de August Wilhelm Schlegel é uma questão de modo algum supérflua e que deve ser encarada com seriedade pela crítica. Afinal, teoria da tradução é teoria da diferença, no sentido produtivo desse termo, de criação de diferença. Por outro lado, não é menos verdade que essa questão tem um teor caro aos nossos pensadores dentro da tradição “canibalesca” latino-americana, que na sua versão portenha gerou um Borges, autor, entre muitas outras coisas, de Pierre Menard.

BIBLIOGRAFIA:*Abreviações utilizadas:*

I-XXV Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, org. por E. Behler, München/Paderborn/Wien, 1958 e seguintes.

A “Athenäums-Fragmente” [Fragmentos da Revista *Athenäum*]. In: Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, cit., vol. II, 1967. pp. 165-255.

KSF Friedrich Schlegel, *Kritische Schriften und Fragmente*, München, Paderborn, Wien u. Zürich: Verlag Ferdinand Schöningh, 1988 (vol. III: *Kritische Schriften und Fragmente [1803–1812]*).

W Novalis, *Schriften. Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, org. por Hans-Joachim Mähl e R. Samuel, Stuttgart, 1978-1987.

Demais obras citadas:

Behler, Ernst, *Friedrich Schlegel*, Hamburg: Rowohlt, 1966.

Benjamin, Walter, *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, tradução, introdução e notas M. Seligmann-Silva, São Paulo: Iluminuras/ EDUSP, 1993. (Coleção Biblioteca Pólen)

Faber, R., *Novalis: Die Phantasie an die Macht*, Stuttgart, 1970.

Kurzke, Hermann, *Romantik und Konservatismus. Das “politische” Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1983.

Lacoue-Labarthe, Philippe e Nancy, Jean-Luc, *O Mito Nazista*, trad. M. Seligmann-Silva, S. Paulo: Iluminuras, 2002.

Schelling, “Profissão de Fé Epicurista de Heinz Widerpost” (1799), tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, in: *MAIS!*, Folha de S.Paulo, 18/07/1999, p.6.

Schwering, Markus, “Romantische Geschichtsauffassung — Mittelalterbild und Europagedanke”, in Helmut Schanze (org.), *Romantik-Handbuch*, Tübingen: Alfred Körner Verlag, 1994, pp. 541-555.

Zingano, M. “Introdução”, in: Kant, *À Paz Perpétua*, trad. M. Zingano, Porto Alegre: L&PM, 1989, pp. 5-19. 1989