

# EVIDÊNCIAS DE DIALETICIDADE NO PENSAMENTO DE GOETHE

## *EVIDENCE OF DIALECTICITY IN GOETHE'S THOUGHT*

HUMBERTO SCHUBERT COELHO<sup>1</sup>

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) – Brasil  
humbertoschubert@yahoo.com.br

**RESUMO:** Este trabalho trata de uma presumível dialeticidade implícita no pensamento de J.W. von Goethe. Como um declarado “não filósofo” que, não obstante, tem uma filosofia, Goethe jamais formalizou os fundamentos de seu pensamento. A importância capital de sua obra no desenvolvimento da metafísica da subjetividade, tanto através do Idealismo quanto do Romantismo, no entanto, fazem da filosofia subjacente a esta obra um ponto de inflexão do pensamento contemporâneo. Ainda que o neoplatonismo de Goethe seja bastante óbvio, ele é algumas vezes visto como subordinado a filosofias outras, como a de Espinosa, algum tipo de helenismo ou uma concepção empirista. Defenderei, no entanto, que elementos da metafísica de Goethe sugerem uma dialeticidade de fundo em sua visão, ainda que de forma discreta e não bem desenvolvida.

**PALAVRAS-CHAVE:** Neoplatonismo. Goethe. Dialeticidade.

**ABSTRACT:** *This paper presents a presumable dialectical process implicit in Goethean thought. As an assumed “non-philosopher” that, nevertheless, has a philosophy, Goethe did never formalize the principles of his thought. The capital importance of his works to the development of subjective metaphysics in both Idealism and Romanticism, however, makes its underlying philosophy a subject of the great concern to the understanding of Contemporary thought. While Goethe’s Neoplatonism is far too obvious, it is frequently understood as subjected to other philosophical models, such as Spinozan philosophy, some sort of Hellenism or Empiricism. I here claim, however, that some elements of Goethean metaphysics suggest an underlying dialectic-like process, even though in discrete and nondeveloped form.*

**KEYWORDS:** Neoplatonism. Goethe. Dialecticity.

*Goethe e Hegel falavam sobre Hamann. [...] O discurso voltou-se sobre a natureza das ferramentas dialéticas. “Elas são na verdade – disse Hegel – nada mais do que o espírito da contradição inato em todos os homens, mas metodicamente cultivado, e que se revela o mais precioso talento na distinção entre o falso e o verdadeiro”. “Só nos resta torcer – replicou Goethe – para que estas artes e habilidades não descambem em abuso, fazendo do falso verdadeiro e do verdadeiro falso.” “Isso certamente ocorre, mas somente com os sujeitos mentalmente doentes”, disse Hegel. “Sou grato, portanto, ao estudo da natureza – completou Goethe – que me preveniu dessas doenças. Porque nela temos de lidar com o infinita e eternamente verdadeiro, que rejeita todo aquele que não se engaja honesta e puramente no estudo de seu objeto.”*  
Conversações com Eckermann, 18 de outubro de 1827

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

## DIALÉTICA COMO MÉTODO E DIALÉTICA COMO PROCESSO DA REALIDADE

A dialética não é mais que uma tentativa de estabelecer coerência e encadeamento nos diálogos, e seu objeto são as relações entre as determinações conceituais, e, conseqüentemente, “o elemento comum a determinações em geral, e a diferença exata entre as distintas determinações” (FINCK, 2007, p. 74). Um método altamente especulativo, e que tem na raiz as perguntas autocríticas sobre sua própria possibilidade. Este traço socrático, apesar de todos os avanços posteriores das muitas versões da dialética, remanesce como ponto de partida interrogativo, como um caráter *necessariamente negativo* da investigação, porque afinal de contas se investiga racionalmente algo que não é sabido.

Como Platão observou mais tarde – e talvez Sócrates já houvesse percebido –, no entanto, não se pode procurar aquilo que absolutamente não se conhece [Mênon 80d-82b]. Só há sentido em partir atrás de algo de que temos algum tipo de noção, sobre o qual temos alguma sugestão do que seja e de quanto valha. Com isso, temos já uma primeira, radical e insuprimível oposição ou ambigüidade do exercício esclarecedor que constitui a filosofia, tanto quanto a orientação crítica do pensamento científico, e é inevitável sustentar a custosa mediação entre a pressuposição de um fundamento metafísico para o saber e o reconhecimento de uma distância entre esse fundamento e a concepção humana.

Sobre essa coluna mestra apoiam-se muitos outros traços e atitudes dialéticas, da ética ou protocolo de conversação à visão ontológica de um mundo animado pelo conflito de opostos (BERTI, 2013, pp. 220-227).<sup>2</sup>

Não nos interessa conhecer todas as formas e desdobramentos da dialética ao longo da história, o que certamente também não era uma preocupação de Goethe, mas interessa saber que o poeta não tinha tanto apreço pelos aspectos dialógicos e agonísticos da análise de contradições de argumentos visando à refutação [*élenkhos*]. Ainda assim, ele vê valor em uma ideia mais ontológica do exercício dialético. Para ele “a dialética é a educação de um espírito de contradição, que é facultado ao homem para que ele aprenda a diferença entre as coisas” (GOETHE, 1976, p. 205 [n. 1202]). Uma concepção simples, porém, boa o bastante para seus propósitos.

Goethe não tem e não segue um método dialético bem definido tanto quanto ele não é e não faz questão de ser um filósofo, mas, como se verá, sua *Weltanschauung* contém ou mesmo reside sobre uma metafísica do dinamismo que podemos sem esforço entender como uma *tendência dialética*.

---

<sup>2</sup> “Mas a verdadeira dialética objetiva ou imanente é a praticada por Platão: de fato, ele não se limita a desordenar as representações particulares, como faziam os sofistas, e a fazer emergir o universal, como fazia Sócrates; uma dialética desse tipo é ainda externa ou subjetiva e é praticada por Platão somente nos diálogos assim chamados socráticos, que são inconclusivos. Em Platão, há também a dialética especulativa, que mostra como o universal, isto é, a ideia, é a unidade dos opostos” (BERTI, 2013, p. 320).

## FUNDO NEOPLATÔNICO DA VISÃO DE MUNDO DE GOETHE

De Nicolau de Cusa e Paracelso (WOLLGAST, 1988, pp. 654-656), passando por Jakob Böhme até pouco antes de sua consolidação com o sistema Leibniz-Wolff, o pensamento alemão se definiu como essencialmente dialético, no sentido de reconhecer o jogo de forças dos pares de opostos como força motriz fundamental e dominante da realidade.

Em sua autobiografia, que tem no oitavo capítulo um de seus pontos culminantes, Goethe revela seu encanto existencial pelo neoplatonismo implícito no *Opus mago-caballisticum et theosophicum*, de Welling (GOETHE, 2002, p. 95);<sup>3</sup> encanto que se estende a Paracelso, Basilius Valentinus,<sup>4</sup> Herlmont<sup>5</sup> e Starkey, vindo a culminar em sua admiração diante da *Aurea Catena Homeri* (GOETHE, 2002, p. 95),<sup>6</sup> de Kirchweger. Essa súbita “conversão” ao misticismo do século XVII teve relação direta com o momento vivido pelo pietismo de meados do século XVIII, quando Goethe se vê “salvo” de uma grave enfermidade pela consolação intelectual e espiritual de Susanne von Klettenberg. Ela mesma, exemplo prático da pureza e elevação espiritual, foi uma das figuras responsáveis por apresentar ao jovem enfermo uma literatura que recomendava a subordinação do corpo ao espírito e a reforma da índole e do humor como fundamentos de uma reforma da saúde e do bem-estar.

Mais adiante no texto, encontramos uma espécie de justificação para a inclinação de Goethe para o neoplatonismo em sua expressão esotérica e alquímica:

O espírito de contradição e o gosto por paradoxos estão inculcados em todos nós. Estudei com afinco as mais diversas opiniões, e como já ouvira dizer com frequência, cada homem tem, no final das contas, sua própria religião; de modo que nada mais natural me soava do que poder formar eu mesmo para mim a minha, e assim procedi, com enorme prazer. O novo platonismo jazia na base; dei também papéis ao hermético, ao místico e ao cabalístico, e assim criei para mim um mundo que parecia suficientemente peculiar (GOETHE, 2002, p. 99).

Após esse esclarecimento conceitual e parcial admissão de sua filiação a um neoplatonismo místico, Goethe expõe sua concepção religiosa em cores místico-poéticas (GOETHE, 2002, pp. 99-101), que se deixa compreender como acentuadamente neoplatônica através das seguintes características: monismo qualificado, com crescimento do ser a partir de emanção, inclusive com afirmação de que a matéria é subproduto incompatível com a origem divina de tudo; ideia de conflito de opostos entre Deus e Lúcifer, isto é, o princípio da vida, da liberdade

<sup>3</sup> Ver WELLING, 2006.

<sup>4</sup> Ver VALENTINUS, 1893.

<sup>5</sup> Ver GIESECKE, 1908, pp. 38-41.

<sup>6</sup> A *Cadeia dourada de Homero* é um texto erudito, de autoria controversa, muito melhor fundado na tradição do que praticamente qualquer outra obra hermética. São abundantes e claras as referências aos mistérios órficos, ao pitagorismo, a Plotino, Jâmblico e Proclo, deixando por demais evidente a filiação ao misticismo neoplatônico. Ver KOPP, 1880.

e da luz intelectual em contraste com o princípio inanimado, determinado e ausente de inteligência ou amor – os corpos materiais não são mais que uma ensimesmação egoística tal que ignora até a existência de outros seres –; Deus é a força imaculada e absoluta que continua a fecundar e atrair todas as coisas para si, no que consiste toda a evolução da cadeia de seres; o afastamento do divino é a fonte de toda a carência, pobreza, vileza e deficiência, que se caracterizam como uma alienação da fonte do ser, e o retorno à origem a única redenção possível deste estado de alienação. “Ao final, toda a criação não passa de uma queda e um respectivo regresso à origem” (GOETHE, 2002, p. 101).<sup>7</sup>

Essas características não apenas permanecem na concepção religiosa de Goethe como definem os pressupostos metafísicos e epistemológicos das ciências naturais goethianas. Poder-se-ia objetar, talvez, que a concepção juvenil logo deu lugar a um realismo espinosano, desencantado, mas, mesmo se ignoramos o platonismo subjacente ao próprio monismo espinosano, conceitos centrais do pensamento goethiano maduro, como polaridade e arquétipo, não deixam dúvidas quanto à força da cosmovisão platônicas em suas raízes.

#### ONTOLOGIA E COSMOLOGIA DIALÉTICAS NA VISÃO DE MUNDO GOETHEANA

Um dos mais obscuros e pouco comentados artigos de Goethe nos dá grande insight sobre o platonismo de sua metafísica, a saber, *Até que ponto a ideia segundo a qual a beleza é perfeição com a liberdade pode ser aplicada à natureza orgânica*. Nesse artigo, Goethe apresenta uma visão revolucionária sobre a vigência de valores ou princípios como beleza e liberdade na ciência natural, o que só é possível objetivamente se a ordem ontológica desses princípios espirituais for compatível e/ou a mesma das coisas dadas. Uma visão mais transcendental e dualista não é aplicável, porque Goethe faz com que os elementos espirituais e os materiais (da forma) sejam codependentes. Não apenas aos olhos humanos um animal “parece” belo, por despertar em nós um senso de adequação, a própria estrutura e forma anatômica e fisiológica do animal permite ou não permite uma mais livre, mais variada, mais perfeita manifestação (GOETHE, 1999, p. 17).

Ao passo que animais são belos devido à complexidade de movimentos permitidos pela sua forma, seres humanos possuem órgãos infinitamente mais variados, afeitos à expressão de incontáveis “movimentos espirituais” (GOETHE, 1999, p. 17). Por isso, seria néscio julgar a beleza humana pela boa proporção dos membros, como ocorre com os animais, porque a beleza humana é a antevisão de maiores e mais variadas faculdades através do filtro dos órgãos materiais, isto é, as expressões sentimentais, emocionais, a arte e a técnica que denotam grande apuro e acuidade mental, a comunicação, a organização sócio-política, as expressões de espiritualidade e religiosidade que o corpo humano nos enseja, são manifestações

---

<sup>7</sup> O texto lembra muito o quarto capítulo do *Opus mago-caballisticum et theosophicum*, ‘*De mundo archetipo*’ ou ‘Sobre os princípios do mundo’, bem como o subsequente, sobre a queda de Lúcifer, onde Wellings trata da emanação-criação de Deus a partir de um ato volitivo que vai do centro (Deus/Uno) à periferia (matéria/Lúcifer).

superiores do Belo, que fazem sombra à desenvoltura atlética. Doutro modo, aliás, nenhum ser humano seria mais belo que um macaco ou um gato.

Temos aí uma concepção estética ao mesmo tempo naturalista e idealista, que torna imanente e universal a beleza, enquanto a espiritualiza. Tendo-se em vista que Goethe considera Platão, Aristóteles e a Bíblia como fundamento de todo o progresso da civilização, pode-se suspeitar de uma ligação direta entre esta doutrina da beleza e a do *Fedro* ou dos *Salmos*, onde os antigos ensinam que a dignidade e a grandeza são portadoras de um tipo superior de beleza que ofusca os atrativos da aparência.

Os demais escritos sobre ciências naturais de Goethe trazem quase sempre os mesmos ares platônicos, a mesma pressuposição de uma teoria das ideias subjacente ao método e visão científicos, inclusive com o reconhecimento do caráter hipotético das teorias e conceitos em face da “dupla natureza” das coisas investigadas, pois “as ciências, tanto quanto as artes, consistem em uma parte disponível (real) e apreensível, e em uma parte indisponível (ideal) e inacessível” (GOETHE, 1976, p. 199 [n. 1144]).

Esta dialeticidade impactará sobre a parte mais substantiva (ontológica ou cosmológica) da visão de mundo goetheana. É o caso de *Ponderação e sujeição* (1820), onde escreverá:

Na observação da estrutura do mundo, sua plena dimensão, sua última divisibilidade, nos é inevitável concluir que no todo jaz uma ideia de fundamento, através da qual Deus na Natureza, a Natureza em Deus, desde a Eternidade e por toda a Eternidade quer criar e agir. Intuição, observação e meditação conduzem-nos a esse mistério. Criamos ideias e conceitos que seguem análogos a este princípio primordial.

E aqui nos deparamos com a única dificuldade, que não nos chega claramente à consciência: a de que parece estar estabelecido certo lapso entre ideia e experiência, o qual nossas forças em vão buscam transpor. Embalde nosso eterno esforço é por superar este hiato com razão, entendimento, imaginação, fé, sentimento, devaneio, e se mais nada tivermos em nossas faculdades, com a própria loucura (GOETHE, 1999, p. 19).

Uma tão incisiva exposição, feita por um Goethe já bastante habituado à perspectiva crítica e transcendental e ao idealismo nascente, evidenciam um marco de posição em favor de um considerável abismo entre ideia – que a esta altura da vida de Goethe não pode ser ingenuamente confundida com conceito – e experiência. Como o que está em questão nos escritos de ciências naturais não são ideias regulativas ou outros princípios abstratos, e sim ideias sobre as essências das coisas, dos objetos sob observação por parte do cientista, não se pode negar que Goethe conceba um “lado” ideal dos entes ou fenômenos. Mais diretamente ligada ao nosso presente propósito, de indagar em que sentido esta posição fomenta e/ou depende de uma dialética no pensamento de Goethe, é conclusão de que este lapso impede a perfeita adequação entre ideia e experiência, e de que ambos estão fadados a se relacionar apenas por aproximações analógicas, pois

esta mesma condição de *crise mediada* entre o ideal e o real é o fundamento da dialética platônica.

No fragmento intitulado *Polaridade*:

Dualidade dos fenômenos como opostos: Nós e os objetos,/ luz e trevas,/ corpo e alma,/ duas almas,/ espírito e matéria,/ Deus e o mundo,/ pensamento e extensão./ ideal e real,/ sensibilidade e razão,/ fantasia e entendimento,/ ser e saudade. [...]

Nossos procedimentos flagram a economia da natureza. É possível pensar nela como uma pessoa sensata, que está inclinada a realizar muito com pouco, enquanto outros da abundância pouco produzem (GOETHE, 1999, p. 24).

Passagens como essa desautorizam as interpretações da filosofia goetheana como reprodutiva do monismo de Espinosa. Aqueloutras passagens que rendem homenagem ao espinosismo estão formatadas pela noção tipicamente germânica do período, que embalados pela visão mística e pela mediação de Rousseau, Lessing e Herder contrapõem o Uno a um sistema entre unidade e totalidade: *Ev καὶ Πᾶν* (TIMM, 1974). Reconhecendo, portanto, a unidade na diversidade, a totalidade dos indivíduos, não apagados em favor da unidade, sem renunciar a uma visão ainda monista da organicidade universal, o pensamento goetheano fatalmente tem de incluir o processo de ligação entre dimensões não problematizadas pelo espinosismo. Em outras palavras, por ser mais processual tem de se tornar mais dialético.<sup>8</sup>

Outro importante ensaio de Goethe, o fragmento *A Natureza*, tem justamente o seu monismo de fundo “equilibrado” por uma mecânica polar e evolutiva, como se lê em uma página enviada ao chanceler von Müller. Aí, Goethe afirma ter escrito *A Natureza* com uma proposital atenção para a essência contraditória da natureza, o que novamente traz a noção de opostos, confronto de forças, não valorizada por Espinosa. Falta ao ensaio, portanto, a noção mais clara dessas

duas engrenagens propulsoras de toda a natureza: o conceito de polaridade e o de intensificação/ascensão [*Steigerung*]; aquela a matéria, na medida em que a pensamos como pertencente à materialidade, esta o seu oposto, na medida em que a concebemos pertencente ao espiritual; aquela sempre em permanente atração e repulsão, esta sempre em esforço ascensional. Porque a matéria não pode jamais existir e agir sem o espiritual, o espiritual jamais sem a matéria, assim a matéria também se permite ascender, o espírito, similarmente, assume para si a atração e a repulsão [...] (GOETHE, 1999, p. 32).

Teríamos menos convicção sobre o significado das teorias expostas nos textos mais extensos e famosos, como *Metamorfose das plantas* e *Doutrina das*

<sup>8</sup> Peter Hofmann entende a polaridade goetheana como um êmulo da dialética do conceito em Hegel (HOFMANN, 2001, p. 92).

cores, sem o suporte conceitual desses ensaios mais curtos. Dois textos, contudo, oferecem-nos claros elementos de ligação entre os tratados mais longos e os ensaios de definição conceitual: *Sobre morfologia* e *Observações sobre a morfologia em geral*. Ambos dão mostras suficientes da relevância das noções platônicas de ideia arquetípica, polaridade e “pressão espiritual” do crescimento aos olhos do autor (TANTILLO, 2002).

A ideia central da morfologia goetheana é a de que seres vivos não podem ser descritos como somas de partes em interações mecânicas, embora *também* incluam essa dimensão. Ao contrário de mecanismos, que podem ser inteiramente descritos como somas de peças, seres vivos cumprem funções com finalidades não mecânicas e *desenvolvem* sua forma de acordo com essas finalidades, de maneira claramente teleológica (GOETHE, 1999, pp. 49-51). Tal aspecto teleológico é compatível com nossas sensações e percepções (subjetivas), que não se permitem reduzir a propriedades físico-mecânicas, muito ao modo da atual discussão dos *qualia* e da irreducibilidade geral da mente a uma modelo fisicalista. Equilibrando a “indiferença” das partes materiais e o “propósito” da estrutura orgânica como um todo está um padrão, molde ou ideia de animal, de planta, de mamífero, de inseto, de cachorro, e assim por diante (GOETHE, 1999, p. 55).

Em *Observações sobre a morfologia em geral*, onde Goethe tenta estabelecer a morfologia como ciência, há numerosas evidências de harmonização entre a ideia de absolutidade da natureza, de Espinosa, e uma dinâmica cosmológica platônica, conjugação que está em sintonia com o fragmento *A Natureza*. A vocação e a tarefa da morfologia, então, voltam-se para a descoberta de novos objetos de análise, o que significa não apenas o corpo inerte, morto, de um ser natural, e sim seu dinamismo vital em curso, e para a harmonização entre todo e qualquer fenômeno orgânico ao quadro geral da natureza, sem o que nenhum ente natural, especialmente os viventes, pode ser compreendido. Em sua demanda por harmonização ontológico/“ecológica” entre os organismos e o ambiente, Goethe prenuncia de modo louvável as futuras ideias sobre uma biosfera ou macroestrutura ecológica, sem o que dificilmente os seres vivos individuais possuem sentido e condições de vida (GOETHE, 1999, p. 57). Igualmente forçoso é observar que a aplicação de princípios mecânicos aos seres vivos é ainda menos pertinente por essas razões (GOETHE, 1999, pp. 57-58).

A postura do físico ou do químico, com sua “síndrome” de explicações causais baseadas unicamente em divisão e reunião de partes de um quebra-cabeças não poderá explicar satisfatoriamente os processos que garantem a saúde de um organismo sensível, psicologicamente reagente ao meio. Isso “porque a vida se manifesta como uma Força que não está contida em nenhuma de suas partes em especial” (GOETHE, 1999, p. 58).

Porque a natureza vivente, contudo, está contida e também em perfeita harmonia com a natureza inorgânica, que parece respeitar princípios, sim, mecânicos e consideravelmente dissociados entre si, chega-se à seguinte conclusão:

Não podemos mais tomar a natureza orgânica por unidade; já não podemos pensar a nós mesmos como unidade, de modo que se nos exige a adoção de duas perspectivas, e ora nos observamos como um ser que se enquadra em um desses sentidos, ora, de outra maneira só podemos nos enxergar por um sentido interno ou seus efeitos.

A zoonomia divide-se, portanto, em duas partes não facilmente separáveis, a saber, a corpórea e a espiritual. Ambas não podem ser realmente isoladas, mas o especialista nesta área poderá partir de um lado ou de outro, dando mais peso a uma das perspectivas (GOETHE, 1999, p. 59).

Como se sabe, Goethe jamais conceberia suas atividades artísticas e científicas como apartadas ou desvinculadas, antes conjugando-as como membros de um mesmo corpo unificado por uma filosofia e uma teologia de fundo. Seus poemas e romances, portanto, não deixam de ser em certo sentido uma outra forma de expressão das mesmas ideias que embalam sua meditação e sua religiosidade.

#### FAUSTO; UM RETRATO DA POLARIDADE E DA INTENSIFICAÇÃO/ASCENSÃO

Ernst Bloch chegou a afirmar que a *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, é uma roupagem técnica do argumento presente no *Fausto* de Goethe (BLOCH, 1996). Para Bloch, a ideia central do *Fausto* possui duas faces: a universal, o drama compartilhado por todo o pensador legítimo, e a sistemática, no caso, a dialética. Bloch acredita que Goethe exprime em linguagem popular não só o pensamento alemão, mas o pensamento em geral. Para ele, Goethe é o grande inovador do pensamento contemporâneo, é ele quem inaugura a dialética de “sístole-diástole”, “ensimesmação-exterioração”, influenciando o “movimento da consciência” de Hegel. O *Fausto* seria a expressão máxima da dialética orgânica:

Sempre está o fáustico na Fenomenologia, o fenomenológico no Fausto, reciprocamente presentes, a força das disposições gerais do Mundo, tão misteriosa quanto reveladora, que caminha de dentro para fora. Assim que se pode dizer, ora com expressão goetheana, ora com a hegeliana: O monólogo de Fausto é o arqui-fenômeno da Fenomenologia, e a substância que se conhece como sujeito é o Absoluto do Fausto (BLOCH, 1996, p. 79).

Juízos de valor à parte, o *Fausto* é inegavelmente o trabalho artístico que mais profundamente apresenta os conceitos de polaridade e intensificação/ascensão, levando à culminância a visão goetheana de que, como elementos da natureza inferidos da experiência, esses conceitos devem ser *vistos* ao invés de *apenas* pensados.

O drama fáustico é o da falência individual e cultural na busca pelo saber e pela redenção, que leva o homem ao ápice do desespero – um desespero apático, niilista, não passional – cínico e cético face às promessas da filosofia, das ciências e da teologia. Goethe não permite que essa constatação niilista, contudo, assumam proporções negativas, e o vazio no coração de Fausto o leva a cruzar os



limites da licitude (CARO, 1866, pp. 263-273). Ele é, em resumo, aquele que lê em João um “evangelho da ação”. Sedento de sentido, Fausto não é um desistente, ainda que o derradeiro desânimo e a opção pelo suicídio o assombrem. Sábio em excesso, mas sábio pelos padrões humanos, é louco aos olhos de Deus. Por isso, não poucos associaram a índole fáustica à consciência infeliz da *Fenomenologia do Espírito*.<sup>9</sup>

Como a *Fenomenologia do Espírito*, *Fausto* é um dos maiores monumentos intelectuais erigidos pela cultura moderna, epitomando e perpassando todo o progresso civilizatório de Homero a Lessing em um desfile de variedades quase excessivo para a consciência, mas que o autor logra costurar a partir de um princípio diretor, um princípio evolutivo à luz do qual a infinita variedade permite vislumbrar um sentido único, o qual, inclusive, justifica a própria variedade e todas as suas oposições, confusões e ambiguidades. Mas, contrariamente à *Fenomenologia*, o projeto de Goethe não está vazado do mesmo otimismo intelectualista. Ele é do começo ao fim uma ode à falência do intelecto em seu projeto de síntese final, de compreensão do *Absoluto*.

Parece haver na versão goetheana da lenda algo do desencanto do jovem doente e frustrado com a medicina que viu no misticismo um tipo paradoxal de refúgio: um pensamento que dizia e não dizia respeito ao seu estado; que prometia uma salvação espiritual e mesmo um milagre, mas que também se apresentava como metáfora, analogia e mistério, além do alcance do homem. Na história, contudo, essa obscuridade é completada pela narrativa paralela do prólogo no céu, quando o leitor tem uma perspectiva privilegiada das causas e condições a partir das quais o drama se desenrola. Como humanos experimentamos a vida de um angustiante ponto de vista fáustico, mas como leitores vemos a aposta firmada entre Deus e o diabo, e sabemos que o primeiro não pode perder.

O novo Jó (GAIER, 2001, p. 213) é responsável por suas escolhas e se sabe dependente de leis maiores, mas não é capaz de desvendar o plano para ele traçado; jamais poderia elaborar um sistema do saber absoluto, mas pela prática e pelo sentimento se concebe como inserido no absoluto.

O mais importante, entretanto, é que este tipo de relação negativa e modesta com o absoluto conserva ainda e sempre os princípios balizadores da polaridade e da ascensão/intensificação. Deus e o diabo, o caminho da luz e o caminho da perdição, espírito e matéria, sempre o conflito orgânico, a tensão que não se resolve entre partes codependentes. E isso é tão mais presente na manifestação maior da natureza: o homem.

Duas almas habitam em meu peito;  
E cada qual quer da outra separar-se  
Uma com órgãos se aferra,  
Amorosa e ardente ao mundo físico;  
Outra quer erguer-se violentamente do pó  
E aspira à sua excelsa origem nas alturas.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Apenas a título de exemplo: RICCI, 2007.

<sup>10</sup> GOETHE, 1920, 165: “Zwei Seelen wohnen, ach! In meiner Brust,/ Die eine will sich von der andern trennen; Die eine halt, in derber Liebeslust,/ Sich an die Welt mit klammernden Organen;/ Die andere hebt gewaltsam sich vom Dust/ Zu den Gefilden hoher Ahnen.”

A imagem das “duas almas” reaviva na memória o monismo de Goethe, sua visão da natureza, de uma dinâmica do todo impulsionada pelo caráter polar de suas manifestações, sem que essa polaridade deixe de ser ela mesma afirmadora da unidade orgânica. O crescimento evolutivo, representado pela *Steigerung*, não seria possível ou faria qualquer sentido sem a mola propulsora do conflito, da pressão que os polos exercem um sobre o outro. O princípio da ascensão/intensificação seria um impulso divino do qual os seres não possuem qualquer mérito, um crescimento, metamorfose ou progresso não vivenciado por eles mesmos como drama pessoal. A redenção de Fausto não teria sentido sem a dúvida, os equívocos, os esforços e a sua angustiosa busca.

Como no caso dos escritos sobre as ciências e o método científico, Goethe sempre prefere a sugestão de oposição interna e orgânica a sugestões de um conflito entre indivíduos ou coisas distintas e separadas. No panenteísmo bastante dinâmico de Goethe (COELHO, 2012), o monismo espinosano (subordinado) exerce a função de atenuante do choque de individualidades. Tudo já está desde sempre profundamente conectado no organismo universal, tanto quanto já contém em si, em sua genealogia divina, a força polar e frêmito de crescimento. O conflito, portanto, é automaquia que dinamiza e vitaliza os seres à imagem do puro Verbo e da pura Vida de *Deus sive Natura*. Essa automaquia pode ser individual ou fruto da relação orgânica de cada indivíduo com cada outro, já que estão tramados e relacionados para todo sempre no movimento maior. Microcosmo, o indivíduo emula os complexos jogos de forças do macrocosmo, intensificando-se e crescendo em harmonia com a diversificação e intensificação do quadro geral da natureza.

Como um paradigmático filho pródigo, Fausto se arrepende de suas escolhas, que conduziram ao desfecho trágico do primeiro livro, mas esse arrependimento não o conduz a uma solução imediata e simplória para o seu drama. Ele continua em “atrato” íntimo e no esforço da procura, e a continuidade desse esforço é o que ele tem de melhor; é seu grande mérito. Ainda assim, a culpa é fundamental para minar o niilismo de Fausto, pois o niilismo só subsiste sob o amparo de uma convicção dogmática na ausência de uma ordem moral (RICKERT, 1932, pp. 417-420).

Através e graças ao intenso conflito interior e com o mundo, Fausto ressurgiu transformado, amadurecido e sua alma, inesperadamente, alça voo para o Paraíso.

## REFERÊNCIAS

- BERTI, Enrico. *Contradição e dialética nos antigos e nos modernos*. São Paulo: Paulus, 2013.
- BLOCH, Ernst. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996.
- CARO, Edme-Marie. *La philosophie de Goethe*. Paris: Librairie de L. Hachette, 1866.
- COELHO, Humberto Schubert. *Livre-arbítrio e sistema; Conflitos e conciliações em Böhme e Goethe*. Juiz de Fora: UFJF, 2012. Tese de doutorado defendida na

Universidade Federal de Juiz de Fora. Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, 2012.

ECKERMANN, Johann P. *Gespräche mit Goethe*. Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 2011.

FINCK, Florian. *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.

GAIER, Ulrich. *Erläuterung und Dokumente: Johann Wolfgang Goethe, Faust. Der Tragödie Erster Teil*. Stuttgart: Reclam, 2001.

GIESECKE, Friedrich. *Die Mystik Joh. Baptist van Helmonts*. Leitmeritz: Karl Pickert, 1908.

GOETHE, Johann Wolfgang. *Dichtung und Wahrheit*. Stuttgart: Reclam, 2002.

\_\_\_\_\_. *Faust: Gesamtausgabe*. Leipzig: Insel, 1920.

\_\_\_\_\_. *Maximen und Reflexionen*. Leipzig: Insel, 1976.

\_\_\_\_\_. *Schriften zur Naturwissenschaft*. Stuttgart: Reclam, 1999.

HOFMANN, Peter. *Goethes Theologie*. Paderborn: Schöningh, 2001.

KOPP, Hermann. *Aurea Catena Homeri*. Braunschweig: Friedrich Vieweg und Sohn, 1880.

PLATO. *Laches; Protagoras; Meno; Euthydemus*. Loeb Classical Library 165. Cambridge: Harvard University Press, 1952.

RICCI, Gabriel. Goethe's Faust: Poetry and Philosophy at the Crossroads. *Humanitas*, vol. 20, pp. 152-174, 2007.

RICKERT, Heinrich. *Goethes Faust*. Tübingen: Druck von Laupp, 1932.

TANTILLO, Astrida O. *The Will to Create. Goethe's Philosophy of Nature*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2002.

TIMM, Hermann. *Gott und die Freiheit: Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Bd. 1, *Die Spinozarenaissance*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1974.

VALENTINUS, Basilius. *The Triumphal Chariot of Antimony*. London: James Elliot and Co., 1893.

WELLING, Georg von. *Opus mago-caballisticum et theosophicum*. York Beach: Red Wheel/Wiser, 2006.

WOLLGAST, Siegfried. *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550-1650*. Berlin: Akademie Verlag, 1988.

Recebido em: 14-03-2020

Aceito para publicação em: 06-08-20