

Erro e Maestria na *Bildung* goethiana e seus desdobramentos

Error and Mastery in the goethean *Bildung* and their outcomes

<http://dx.doi.org/10.11606/1982-8837203178>

Marco Antônio Araújo Clímaco¹

Abstract: From the Promethean inspiration of *Sturm und Drang* to the allegorical apotheosis of *Faust II*, Goethe's trajectory makes a continuous effort to save and reframe the poetic naivety before the historical demand of an unheard-of antagonism and individual self-sufficiency, bestowing legitimacy to his innate feeling of existence as 'zweite Natur'. Such ambivalence induced even Goethe's benevolent critics to face his *Bildung* project as a preliminary and controversial moment, of which the excessively individualist accent would later be definitely superseded by the dedication to natural sciences and to the moral of resignation. This article aims to show how the Goethean *Bildung*, correctly understood as 'education for the error', institutes a relation of interdependent and complementary continuity between *error* and *mastery*, which the German poet unfolds and devotes in three of his fundamental convictions: that of the deviations and deformations as being constitutive possibilities of the laws of Nature of their legitimate formative procedure; that of the superior poetic creation as an 'elevation to the heights of the spirit and turning the intentions of Nature efficient'; and the primacy of the 'poets-imitators' over priests and philosophers in the appropriation of tradition under the auspices of a 'pure characteristic personification'.

Keywords: Goethe; error; mastery; *Bildung*.

Resumo: Da inspiração prometeica do *Sturm und Drang* à apoteose alegórica do *Fausto II*, a trajetória de Goethe perfaz um esforço contínuo para salvar e ressignificar a ingenuidade poética ante a exigência histórica de um inaudito antagonismo e autossuficiência individual, conferindo legitimidade ao seu sentimento inato da existência como "zweite Natur". Tal ambivalência induziu mesmo críticos benevolentes de Goethe a encarar seu projeto da *Bildung* como um momento preliminar e controverso, cujo acento demasiado individualista viria mais tarde a ser definitivamente suplantado pela dedicação às ciências naturais e à moral da renúncia. Este artigo se propõe mostrar como a *Bildung* goethiana, corretamente compreendida como "educação para o erro", institui uma relação de continuidade solidária e complementar entre o *erro* e a *maestria*, a qual o poeta alemão vai desdobrar e consagrar em três de suas convicções fundamentais: a dos desvios e deformações como possibilidades constitutivas das leis da natureza e de seu legítimo procedimento formativo; da criação poética superior como um "elevar à altura do espírito e tornar eficiente às intenções da Natureza"; e a da primazia dos "poetas-imitadores" sobre sacerdotes e filósofos na apropriação da tradição sob a égide de uma "pura personificação característica".

Palavras-chave: Goethe; erro e maestria; *Bildung*.

¹ Universidade Estadual de Campinas Instituto de Estudos da Linguagem, Rua Sérgio Buarque de Holanda nº 5 Campinas, SP, 13083-859, Brasil, email: marcoantonio.climaco@gmail.com

Procura fundamentar a tua própria autoridade: ela está fundada em toda a parte onde existe maestria. (Goethe, Máximas e Reflexões)

Na maior parte das aparições mais significativas do poeta como personagem na obra de Goethe, é comum que essa personagem se veja confrontada com uma situação adversa ou mesmo hostil. Quaisquer que sejam as causas subjacentes a essa adversidade ou hostilidade, elas contrastam vivamente com a consciência que o poeta tem de seu próprio valor, fornecendo-lhe o ensejo para desagrar-se e recapacitar-se de si mesmo, mas nunca o suficiente para anular a legitimidade relativa daquelas personagens e situações que o confrontam.

É assim no discurso que Wilhelm Meister faz sobre o poeta ao amigo (e antagonista ideológico) Werner nos *Anos de Aprendizagem*, é assim no “Prólogo no Teatro” ao *Fausto I*, em que o Poeta disputa seus pontos de vista e sua primazia com o Diretor o Bufo, e também no *Torquato Tasso*, cujo personagem homônimo assiste à derrocada de sua suprema glória poética ante a chegada do seu antípoda Antônio; exceções, se chegam a valer como tal, precisarão do aval de uma construção marcadamente alegórica (casos do Mancebo-Guia e do Eufórion no *Fausto II*), ou ainda de uma máscara poética buscada num período histórico de excepcional valorização social da dignidade e mérito do poeta, como no *Divã*.

A relação de estranhamento e desajuste de Goethe com respeito às instituições e valores estabelecidos é característica sobretudo naquele seu período criativo associado ao movimento que passaria à posteridade com o nome de *Sturm und Drang*, o qual reconhecia na figura mitológica de Prometeu o protótipo da genialidade e o patrono da independência criadora que pautavam os anseios do grupo. Em *Vom Genie zum Dichter-Wissenschaftler* ficamos sabendo que “Goethe hat als einer des ersten deutschen Schriftsteller von der Not und Notwendigkeit der gesellschaftlichen Absonderung gesprochen” (SAUDER; RICHTER 1992: 88). Mas a essa altura a ambivalência desse sentimento de visceral autonomia criadora e repúdio de modelos consagrados já se deixa ver na adoção de outros tantos ídolos e modelos venerados com sofreguidão ainda maior que o desprezo votado às regras e convenções:

Na apreciação de Shakespeare como protótipo de poeta-natural, na veneração de Píndaro e Homero patenteou-se uma relação para com a tradição, que conduz para além

da posição esquemática “a favor dos novos” e “contra os antigos”. Na entronização de novos modelos torna-se claro, porém, que apenas aparentemente o *Sturm und Drang* estava livre de pressupostos. Com a crítica à convenção das regras de “bom gosto”, as poéticas imanentes dos autores reverenciados foram ao mesmo tempo elevadas a elementos de um novo paradigma. A veneração de mestres eminentes chegava até a idolatria. (id.: 88-9).²

Como tentaremos mostrar a seguir, essa postura híbrida de autossuficiência heroica e veneração “que raia a idolatria” irá prefigurar e moldar os posteriores esforços de Goethe para definir para o poeta um campo de atuação e um estatuto simbólico menos suscetíveis à deterioração a que o expunham as novas condições sociais criadas pelo advento e triunfo da burguesia. É ainda Prometeu quem, já nos tempos do *Sturm und Drang*, fornecia o diapasão para as pretensões que o poeta deveria defender nessa empresa:

Goethe encontrava encarnada no mito de Prometeu “aquela resistência pacífica, plástica e se preciso tolerante”, [...] “que reconhece o poder soberano, mas gostaria de se equiparar a ele” (id.: 88).³

Mas por muito invulgar e mesmo desmedida que possa soar tal pretensão, nesses mesmos predicados que especificam o tipo de resistência a ser tomada ao exemplo de Prometeu – “pacífica, plástica, se preciso tolerante” e disposta a “reconhecer o poder soberano” – parecem já estar dados os requisitos necessários para que essa pretensão não se esboroe diante daquelas condições extremamente adversas à realização das aspirações poéticas a que aludimos acima; por outro lado, são também necessários para que não fosse preciso ao poeta erigir sua reputação e autoridade pelo menoscabo da autoridade do *Obergewalt* e pela adesão à tendência geral da poesia, à época do *Sturm und Drang*, de “escolher os seus celerados de preferência entre os ministros e altos funcionários” e “destruir todas as sumidades, monárquicas e aristocráticas” (GOETHE 1986: 406s).

²Im Verständnis Shakespeares als Prototyp des Naturdichters, in der Verehrung Pindar und Homers offenbarte sich eine Beziehung zur Tradition, die über die schematischen Positionen ‘für die Neuen’ und ‘gegen die Alten’ hinausführte. Deutlich wird in der Setzung der neuen Vorbilder aber auch, daß der Sturm und Drang nur scheinbar voraussetzungslos war. Mit der Kritikan der Konvention der Regeln des ‘guten Geschmacks’ wurden auch schon die immanenten Poetiken der verehrten Autoren zu Elementen eines neuen Paradigmas erhoben. Die Verehrung der preiswürdigen Meister reichte bis zur Idolatrie. (SAUDER; RICHTER 1992: 88-89)

³Goethe fand in der Prometheus-Mythe ‘jenes friedliche, plastische, allenfalls duldende Widerstreben’ versinnlicht, ‘das die Obergewalt anerkennt’, aber sich ihr gleichsetzen möchte. (SAUDER; RICHTER 1992: 88)

E com efeito, quando chega a plasmar a representação, talvez a mais consumada de sua ideia de poesia – na construção da personagem alegórica do Mancebo-Guiano 1º Ato do *Fausto II* –, é justamente numa relação de cumplicidade e complementaridade, de parentesco simbólico entre o poeta e o soberano que Goethe fará culminar aquele *élan* prometeico que animou suas pretensões poéticas desde a juventude. Nesse plano da representação alegórica, tanto a tensão entre o reconhecimento do poder soberano e o desejo de ser-lhe igual quanto a ambivalência entre autossuficiência criadora e veneração sem limites se resolverão numa relação, não de igualdade entre poeta e soberano, mas numa tal que a submissão e a devoção do poeta vão reverter em dita e glória que o soberano lhe inveja e não hesita em lhe tributar publicamente.

Na passagem da cena “Sala vasta com aposentos contíguos”, que melhor ilustra essa relação, a posição inicialmente subalterna do poeta com respeito ao soberano, sua dedicação voluntária ao êxito e à glória de Pluto (deus da riqueza e abundância) e seu mister de, como um sucedâneo, “distribuir aquilo que lhe falta” (GOETHE 2007: 143, v. 5.579), darão ensejo àquela surpreendente confissão, prenhe de ressonâncias bíblicas, em que Pluto de bom grado cede a palma e a primazia ao seu “filho bem amado”:

PLUTO: Testemunho eu por ti, resvés: / Espírito de meu espírito és. / Em meu sentido age teu gênio; / Por mais rico do que eu te tenho. / Mais prezo, onde serviços doas, / O verde ramo que minhas coroas, / E a verdade alta voz proclamo: / Em ti comprazo-me, e és filho que amo. (GOETHE 2007: 147, 149, vv. 5.622-5.629).

A mesma ideia, aliás, já aparecia, em chave não alegórica, no discurso de Wilhelm Meister sobre o poeta ao amigo Werner:

Nas cortes dos reis, nas mesas dos ricos, diante das portas dos enamorados, ficava-se à escuta, cerrando-se a tudo mais os ouvidos e a alma, [...] . Encontravam [os poetas] um mundo hospitaleiro e **sua condição, baixa em aparência, elevava-os ainda mais.** (GOETHE 2009: 94, grifo meu).

Escritos em épocas e registros diferentes, essas passagens dão bem a dimensão da representação ideal que Goethe fazia do poeta em seu afã de ocupar uma posição cultural proeminente e socialmente produtiva, muito embora baseada na mais estrita e intransigente fidelidade a si mesmo. A questão mais geral e profunda que está em jogo, porém, é a da possibilidade de fundamentar uma maestria capaz de fazer frente aos tremendos abalos e transformações históricas que culminaram na Revolução Francesa e a ela se seguiram; isto é: a possibilidade de ainda infundir ao ser humano um ânimo que lhe conserve intacta a capacidade de entusiasmo e veneração e que, por outro

lado, coloque-o a salvo e ao abrigo da ingenuidade e credulidade, que tão facilmente predisõem essa capacidade à exaltação e ao sectarismo.

Esse o quadro em que se irá desdobrar a tentativa empreendida por Goethe de edificar uma nova e válida ideia de maestria no contexto pós-revolucionário dominado pelos clamores opostos de renovação e restauração: de um lado, a crítica a uma ingenuidade incauta e servil, crítica essa fundamentada na insuficiência da mera imitação da natureza e numa relação de necessária continuidade e intensificação entre natureza e arte, tal como ela já se delineia no ensaio *Einfach Nachahmung der Natur, Manier, Styl*, que veio a lume pouco depois do retorno de Goethe da Itália: “O autêntico artista legislador se esforça por alcançar a verdade da arte, o arbitrário [“gesetzlos”], que obedece a um impulso cego, a realidade da natureza”. (GOETHE apud SAUDER; RICHTER 1992: 93)⁴; de outro, a reabilitação de uma ingenuidade “autêntica”, alicerçada na superação dos limites da eficácia crítica e no pleitode uma dimensão ética inerente ao aprofundamento artístico e científico da observação da natureza, com seu caráter amoral e infenso a todo sectarismo:

Da Reflexão sobre arte/cultura e sobre a natureza, ganhou corpo uma dimensão política própria através do contraste estabelecido com o mundo político-histórico. (SAUDER; RICHTER 1992: 99)⁵

Ambas astendências, à primeira vista contraditórias e inconciliáveis, se reúnem e coadunam naquilo que Goethe gostava de reivindicar como seu inveterado “realismo”; em *Goethes Begriff der Realität*, Wolfgang SCHADEWALDT (1963) não deixa por isso de sublinhar, no apanhado que faz das diversas conotações de que o termo *Realitäts* e reveste na obra de Goethe, a coexistência pacífica e sistematicamente articulada que se estabelece entre os níveis mais contrastantes do espectro semântico que recobre o emprego do vocábulo. A ingenuidade comparece, por exemplo, naquela prerrogativa que – contra as objeções de inspiração kantiana que Schiller contrapõe à sua ideia da *Urpflanze* – Goethe reclama para a sua *unbewußte Naivität*, de atribuir às suas opiniões uma realidade tão flagrante e manifesta que simplesmente podia vê-las diante dos olhos:

Ele [Goethe] “jamais manteve ambos separados (a si mesmo e o mundo exterior)”, e quando ele “a seu modo filosofava sobre os objetos”, então o fazia “com *inconsciente*

⁴ Der echte gesetzgebende Künstler strebt nach Kunstwahrheit, der Gesetzlose, der einem blinden Trieb folgt, nach Naturwirklichkeit. (GOETHE apud SAUDER; RICHTER 1992: 93)

⁵ Der Reflexion auf Kunst/Kultu rwie auf Natur wächst aus dem Kontrastbezug zur politisch-geschichtlichen Welt eine eigene politische Dimension zu. (SAUDER; RICHTER 1992: 99).

ingenuidade e acreditava realmente que via suas opiniões com os próprios olhos”. (SCHADEWALDT1963: 207, grifo meu)⁶.

Já a crítica à ingenuidade incauta será reconhecida, por sua vez, na concepção goethiana da *höhere Wirklichkeit*– a qual, ao invés de estampar-se diante dos olhos como uma realidade manifesta e flagrante, deve ser antes artificialmente produzida pela “arte mais elevada” como uma **ilusão de realidade**, mas de tal modo entrosada à aparência de uma realidade comum e fortuita que, mesmo tendo-a diante dos olhos, pode o observador incauto muito bem não dar por ela:

A este “comum”, “real-acidental”, Goethe amiúde contrapõe a “realidade superior”, e ao passo que é “um falso esforço [...] conferir por tanto tempo realidade às aparências, até restar finalmente apenas uma realidade comum”, trata-se da “mais alta tarefa de qualquer arte”, “**proporcionar a ilusão de uma realidade superior através das aparências**”. O “real”, que ele celebra no exemplo da antiguidade, é para ele “um real idealizado”. (id.: 211, grifo meu)⁷.

Sobretudo essa postura “amoral” de Goethe lhe angariou, desde sempre, muita incompreensão e incontáveis detratores. A reação a uma certa amoralidade goethiana, que vai do estranhamento à mais franca hostilidade, pode ser melhor aquilatada pelas críticas que um Karl Jaspers não hesita em lhe dispensar por ocasião de seu agraciamento com o Prêmio Goethe do ano de 1947; depois de render-lhe o esperado preito e tecer-lhe um elogio nada retórico, Jaspers sumariza aqueles aspectos mais controversos dos “limites” de Goethe, resumindo em 3 pontos principais as objeções que no escopo de sua crítica autorizariam – ao contrário de objeções especiosas que ele já rapidamente descartara – “o direito a uma profunda rebelião contra Goethe” (JASPERS 1975: 293)⁸.

A primeira dessas objeções refere-se à recusa de Goethe às modernas ciências da natureza, sua “incompreensão e sua rejeição carregada de suspeitas e temores contra o estilo de pensamento [...] propriamente moderno, do qual resultaram as ciências naturais

⁶ [...] er [Goethe] habe “beide (seinSelbst und die Außenwelt) niemals gesondert”, und wenn er “nach seiner Weise über Gegenstände philosophierte”, so tat er es “mit unbewußter Naivität und glaubte wirklich, er sähe seine Meinungen vor Augen”. (SCHADEWALDT 1963: 207).

⁷ Diesem “Gemeinen”, “Zufällige-Wirklichen” stellt Goethe mehrfach die “höhere Wirklichkeit” gegenüber, und während es “ein falsches Bestreben [...] ist, den Schein so lange zu verwirklichen, bis endlich nur ein gemeines Wirkliche übrig bleibt”, ist es “die höchste Aufgabe einer jeden Kunst”, “durch den Schein die Täuschung einer höheren Wirklichkeit zugeben”. Das ‘Reale’, das er der Antike nachlobt, ist ihm “ein idealisiertes Reales”. (SCHADEWALDT 1963:211).

⁸ [...] ein Recht zu einer tieferen Auflehnung gegen Goethe (JASPERS 1975: 293).

e a técnica em grande estilo, diferente de toda técnica antiga [...]” (id: 294).⁹Essa objeção pode ser considerada ilustrativa daquela “ingenuidade incauta e servil” que constituíam dos polos (o **crítico**, nomeadamente) da estratégia goethiana de reedificação da maestria; com efeito, é justamente com o epíteto de **ingênuo presunção** [*naiv anmaßlich*] que Goethe vai, num ensaio que integra sua coletânea *Zur Morphologie*¹⁰, desautorizar a primazia concedida pela moderna ciência da natureza às “faculdades superiores” (resumida adiante por Goethe sob a rubrica da *Verstandesvernunft*, a “razão apenas razonante”) em detrimento das inferiores, primazia que leva a prevalecer um “modo unilateral de representação” segundo o qual o homem “crê que o mundo está construído segundo ele e seus desejos” (GOETHE 1997: 218).

Mais relevante para o escopo deste artigo, porém, é a segunda das objeções de Jaspers, que vai exatamente de encontro àquela outra ingenuidade, esta pretensamente autêntica, que Goethe pretendia entronizar como condição indispensável para validar a sua noção de maestria. Reeditando, em chave secular, antigas controvérsias a respeito do alegado (e por vezes autodeclarado) paganismo goethiano, o teor moralizante dessa objeção não hesita em advogar – contra a dimensão ética inerente ao aprofundamento artístico e científico da observação de uma natureza indiferente aos reclamos do mal e do bem – o valor de um sentimento elementar do “sofrimento do mundo” e da “soberania do mal”¹¹:

Há uma indignação contra aquilo que se poderia designar a *harmoniosa concepção fundamental* de Goethe, sua afirmação pagã da existência. Pois a acusação contra o sofrimento do mundo, contra a soberania do mal exige o grito de horror e não suporta a amorosa cumplicidade com o mundo em sua totalidade. Nós chegamos a experimentar situações, em que não tínhamos mais nenhuma inclinação para ler Goethe, e em que recorreríamos a Shakespeare, à Bíblia e a Ésquilo, se não estivéssemos de todo impedidos de ler. (JASPERS 1975: 295)¹²

⁹ Unverständnis und seine ahnungsvoll schauernde Verwerfung gegenüber der eigentümlich modernen [...] Denkungsart, aus der die Naturwissenschaft und Technik großen Stils, anders als alle frühere Technik, hervorgegangen sind [...] (JASPERS 1975: 294).

¹⁰ Ernst Stiedenroth *Psychologie zur Erklärung der Seelen Erscheinungen. Zur Morphologie*, II, 2, 1824. (GOETHE 1977, Vol.16: 884-85)

¹¹ A terceira das mencionadas objeções de Jaspers refere-se à “infidelidade de Goethe no amor: a toda mulher ele se tornara em algum momento infiel” (“Goethes Wankelmut in der Liebe: jeder Frau sei er irgendwann treulos geworden”) (id.: 295). A fidelidade estritamente *poética* e à memória de cada uma das amadas pregressas de Goethe, que Jaspers lhe concede e mesmo louva, não serve todavia aos seus olhos de atenuante para este ‘Wankelmut’: “Há apenas a infidelidade da memória na infidelidade do seguir adiante” (“Es gibt nur die Treue der Erinnerung in der Treulosigkeit des Weitergehens”) (id.: 296). Como veremos adiante, a mesma crítica se repetirá na boca de outro autor a propósito do procedimento de Lothario (d’*Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*) para com as mulheres com que se envolve.

¹² Es gibt eine Empörung gegen das, was man wohl die *harmonische Grundauffassung* Goethes nennt, seine heidnische Weltbejahung. Denn die Anklage gegen das Leid der Welt, gegen die Herrschaft des Bösen verlangt den Schrei des Entsetzens und erträgt nicht das liebende Einverständnis mit der Welt im

Para as conclusões que este artigo se propõe, cumpre antes de mais nada esclarecer em que medida a crítica goethiana à ingenuidade “incauta e servil” e a reabilitação de uma ingenuidade “autêntica” andam de mãos dadas e são mutuamente condicionantes e necessárias, em que medida é forçoso que alcancem certo equilíbrio que então dê lugar à *harmonische Grundauffassung* e à *heidnische Weltbejahung* de Goethe. Será preciso demonstrar então como, para Goethe, tanto as modernas ciências da natureza quanto a moral tradicional de extração judaico-cristã instauram “formas unilaterais de representação” – a bem dizer complementares, em sua posição ora sobranceira em relação às “faculdades inferiores da alma”, ora submissa, mau grado seu, às dores e males do mundo (respectivamente) e, em ambos os casos, céticas ou hostis para com o *liebendes Einverständnis mit der Welt im Ganzen*. (Em momento posterior deste trabalho, a recusa de Goethe a essa dupla “forma unilateral de representação” reaparecerá incorporada na figura de “filósofos” e “sacerdotes”).

Será também preciso – para introduzir na discussão o binômio, que dá nome ao artigo, do erro e da maestria – demonstrar como tais orientações, a moral e a científica, não passariam de duas facetas de uma mesma postura fundamental de repúdio do erro e do “mal”, as quais, ao pretender preveni-los ou exorcizá-los, concorrem para obstruir o aprofundamento e a intensificação da natureza, apenas eles capazes de converter o erro em potência produtiva e abrir caminho à maestria, à referida pretensão goethiana – reputada inadmissível por ser, de um lado, demasiado ingênua e, de outro, ímpia e infame – do *‘liebendes Einverständnis mit der Welt im Ganzen’*.

Como é nosso intuito demonstrar, o êxito de uma tal pretensão (e com ele a validade de qualquer maestria) estava condicionado, aos olhos de Goethe, à redefinição do *status* e do estatuto simbólico do poeta no concerto do mundo e de um comércio mais estreito e consciente entre arte e ciência, indo culminar naquela “fantasia sensível exata” [*exaktes innliche Phantasie*], a qual, enquanto manifestação da unidade das faculdades humanas em sua totalidade, Goethe contrapõe à *Verstandesvernunft* (GOETHE 1977, B.16: 884-85).

No que respeita à sua matriz e índole propriamente poéticas, essa reivindicação a uma “fantasia sensível exata” e à unidade indissociável das faculdades humanas lança

Goethe. Wir haben Situationen kennengelernt, in denen wir keine Neigung mehr hatten, Goethe zulesen, in denen wir zu Shakespeare, der Bibel, Äschylus griffen, wenn wir überhaupt noch lesen könnten. (JASPERS 1975: 294-5).

raízes na peculiar concepção goethiana da criação poética, que, em sua forma mais perfeita e acabada, se lhe patenteava como o “desde o primeiro instante consumado [uranfängliche[s] Fertigsein]daquilo que em sua cabeça é acolhido, e do alto prazer de abarcar com a vista o que é desse modo configurado no espírito, como ‘em nenhuma hipótese sucessivamente, [...] senão como que tudo ao mesmo tempo’”(GRAHAM 1988: 372)¹³.

Num dos ensaios que dedicou ao fenômeno da *Fertigkeit* (ou *Fertigsein*) e do *Früh-Vollendet* [prematuramente consumado] “Eufórion”, Ilse Graham citará uma afirmação de Goethe a Eckermann que agrega outra componente, estreitamente ligada àquela, a este peculiar modo de criação, a propósito do qual o autor se lembra de comentar o contributo do *Weltbild* de Espinosa – “a lição, segundo a qual, a necessidade da natureza rege todo o universo”¹⁴ (id.: 375) – para a decisão do jovem Goethe de “legitimar seu sentimento inato da vida como segunda natureza” (id.)¹⁵:

Eu era levado a encarar o meu inerente talento poético inteiramente como natureza... O desempenho desse dom poético pode ser excitado e determinado, é verdade, por quaisquer motivos; mas em sua conformação mais feliz e rica ele se apresenta *involuntariamente, senão mesmo contra a vontade*. (GOETHE apud GRAHAM: id.)¹⁶.

Coloca-se então a questão de precisar qual o papel reservado à *Bildung* nesse contexto em que se atribui uma decidida e indisputável primazia à criação poética experimentada à maneira de uma concepção absolutamente peremptória e intempestiva, cujo produto “brote, como Minerva, perfeitamente formado e completamente armado no cérebro do seu inventor” (GOETHE 1986: 469), e que em sua conformação mais feliz e rica se apresenta *wie gleich alles zusammen e unwillkürlich, ja wider Willen*.

Na perspectiva assumida por este artigo, trata-se de esclarecer de que maneira a “ingenuidade autêntica” e o repúdio, de índole amoral e antissectária, da “ingenuidade incauta e servil”, ambos fundados na mesma compreensão amorosa da natureza e na autocompreensão de seu *angestammtes Lebens gefühl als zweite Natur* – os quais já estavam presentes, como ficou visto ao início deste artigo, na figura de Prometeu como

¹³ [...] uranfänglichen Fertigsein des in seinem Kopfe Empfangenen und von der hohen Lust, das dergestalt Gewordene im Geist zu übersehen, “gar nicht nach einander, [...] sondern wie gleich alles zusammen”. (GRAHAM 1988: 372).

¹⁴ [...] nach dessen Lehre die Naturnotwendigkeit das gesamt All regiert. (GRAHAM 1988: 375)

¹⁵ [...] sein angestammtes Lebensgefühl als zweite Natur zu legitimieren. (GRAHAM 1988: 375)

¹⁶ Ich war dazugelangt, das mir in wohnen de dichterische Talent ganz als Natur zu betrachten... Die Ausübung dieser Dichtergabe konnte zwar durch Veranlassung erregt und bestimmt werden; aber am freudigsten und reichlichsten trat sie unwillkürlich, ja wider Willen hervor. [...](GRAHAM 1988: 375).

patrono do *Sturm und Drang* – puderam evoluir juntos, mutuamente formando-se e transformando-se até finalmente entronizar a concepção goethiana de maestria que anima a sua noção de tradição e a representação do “poeta-imitador” que lhe vem no encaixo.

Maestria e Erro na *Bildung* de extração goethiana

Na obra em que tematiza de maneira mais cabal e explícita a questão da *Bildung*, procurando através da aventurosa construção literária de seus *Anos de aprendizagem* captar-lhe um sentido rigorosamente imanente, Goethe cuidará de representar esses dois vetores da ingenuidade e de sua perda ou “imolação”, não numa perspectiva linear e teleológica, mas sim do seu aprofundamento e depuração recíprocos. A glorificação do destino como um “poder que nos governa e tudo conduz para nosso bem” (GOETHE 2009: 83) e a sua impugnação, emulação e “substituição” pela Sociedade da Torre personificam, em certa medida, os diversos níveis da crença fundamental de Wilhelm Meister no poder inato e autoformador da própria individualidade (e por conseguinte de sua ingenuidade), suas rupturas e cesuras, indo culminar no desfecho improvável do casamento de Meister com Natalie, que além de desenlace da intrincada trama narrativa e *granfinale* da obra, resulta também na consagração de ambos os princípios e de sua possível conciliação.

Mas se os “poderes” do Destino e da Torre se alternam e interagem como instâncias superiores formadoras, por cujo intermédio e concurso as representações de Wilhelm a respeito de seu próprio percurso formativo se orientam e organizam, tampouco falta a essas representações um fundamento positivo e autônomo; esse fundamento assenta-se no imperativo soberano que Wilhelm Meister professa na famosa carta ao amigo Werner, no primeiro capítulo do Livro V – “instruir-me a mim mesmo, tal como sou” –, remontando por um lado àquela autossuficiência individual intransigente e “prometeica”, a que já nos referimos, e por outro à recusa terminante de adesão às alternativas excludentes de atuação e engajamento social oferecidas pela burguesia e a nobreza; menos por um sentimento qualquer de descontentamento ou indignação contra a estrutura social constituída, diga-se de passagem, do que por um

reconhecimento meridiano da legitimidade relativa das forças concorrentes que plasmam essa estrutura:

Por tal diferença culpa-se não a arrogância dos nobres nem a transigência dos burgueses, mas sim a própria constituição da sociedade; se um dia alguma coisa irá modificar-se, e o que se modificará, importa-me bem pouco; em suma, tenho de pensar em mim mesmo, tal como estão agora as coisas, e no modo como hei de salvar a mim mesmo e alcançar o que para mim é uma necessidade indispensável. (id.: 286).

É unicamente nessa combinação de autossuficiência radical e compreensão indulgente de orientações morais e políticas antagônicas que se deve buscar a origem daquela singular mescla de amoralidade e antissectarismo em que fizemos repousar o repúdio de Goethe à ingenuidade incauta e servil, e que tanto embaraço e incompreensão provocou num amplo espectro da crítica goethiana. Em *Adel und Bürgertum im Spiegel Goethescher Dichtungen zwischen 1790 und 1810 unter besonderer Berücksichtigung von "Wilhelm Meisters Lehrjahren"*, Karl-Heinz HAHN (1978) passa em revista as interpretações díspares e amiúde contraditórias que a crítica soube sacar dessa criação literária ímpar que é a Sociedade da Torre, muito embora todas elas “baseiem-se no texto de Goethe e para cuja justificação poderiam ser citadas importantes passagens dos respectivos autores” (id.: 157).¹⁷

Quanto à sua própria interpretação, é bastante elucidativo o modo como ela oscila entre os aspectos da amoralidade e do antissectarismogoethianos, deslizando de um para outro a fim de fundamentar sua crítica, embalada pela constatação de que “De fato, a um observador imparcial não será fácil formular um juízo positivo a respeito do círculo em torno de Lothario e do Abade” (id.)¹⁸. Para Hahn, com efeito, os propósitos um tanto nebulosos da Sociedade da Torre deixar-se-iam em última instância resumir naquela...

[...] funesta aliança entre capital burguês e grandes propriedades da nobreza, que determinará o desenvolvimento alemão no século XIX e terá um impacto tão desastroso. Com tal não deve ser dito que Goethe tenha previsto tudo isso; mas as discussões de Lothario não admitem nenhuma outra interpretação, senão a de que os motivos de suas ações diferenciam-se dos [motivos das ações] de Werner não por princípio, mas no melhor dos casos apenas gradualmente (id.: 158).¹⁹

¹⁷ [...] auf Goethes Text basieren [sich] und zu deren Begründung von den jeweiligen Autoren wichtige Passagen angeführt werden können. (HAHN 1978: 157).

¹⁸ Tatsächlich wird es dem unbefangenen Beobachter nicht leicht gemacht, ein positives Urteil über jenen Zirkel um Lothario und den Abbé zu formulieren. (HAHN 1978: 157).

¹⁹ [...] unheilige Liaison zwischen bürgerlichem Kapital und groß grundbesitzendem Adel, die die deutsche Entwicklung im 19. Jahrhundert bestimmen und sich so verhängnisvoll auswirken wird. Nicht daß damit gesagt werden soll, Goethe habe dies alles vorausgesehen; die Erörterungen Lotharios lassen

Mas o autor não faz questão de dissimular o quanto sua leitura deve à circunstância de que Lothario, *nichtzufällig*, entre em sociedade com Werner, “aquele mais antigo burguês que apareceu na literatura de língua alemã, para quem todos, inclusive seus filhos e amigos, convertem-se em objeto de lucro” (id.)²⁰ e, por outro lado, em que medida a identificação que se opera entre os “motivos fundamentais das ações” do líder da Sociedade da Torre (Lothario) e de Werner se apoia em objeções e preceitos de cunho moral. Com efeito,

Lothario não mostra realmente ter escrúpulos na escolha dos meios para atingir interesses pessoais. Suas diversas relações amorosas o evidenciam de sobra: seu descaso para com os sentimentos das mulheres, cujo amor ele persegue para em seguida abandoná-las, quando não mais o apetece (id.: 157).²¹

A par dessas razões de ordem moral e política, há ainda laivos de um naturalismo ingênuo na crítica de Hahn ao modo pelo qual no romance se procede às escolhas dos diversos pares amorosos (“Aqui mal estão em jogo sentimentos nobres; cálculos ditam as decisões das partilhas” [id.]²², convertendo-se as figuras femininas em “caracteres quase alegóricos” [...] [“beinaheallegorischen Charakter”] (id.) e arrancando-sedo autor o grito de indignação: “Não, no convívio desses homens impera demasiada desnaturação [*Unnatur*], a ponto de que não nos seja preciso admitir que Goethe tenha realmente desejado aqui (no *Wilhelm Meister*) apontar para um mundo ideal” (id.: 158)²³. Mas o que se afigura exatamente a Hahn, da perspectiva da livre vontade humana, uma *Unnatur*, outra coisa não é, propriamente falando, do que uma “*zweite Natur*”, aquele “*in wohnendes dichterisches Talent*” que o próprio Goethe diz ter chegado a encarar “*ganz als Natur*”, acrescentando que “am freudigsten und reichlichsten trat sie **unwillkürlich, ja wider Willen hervor**”:

jedoch keine andere Deutung zu als die, daß die Motive seines Handelns sich von denen Werners bestenfalls graduell, nicht aber prinzipiell unterscheiden. (HAHN 1978: 158).

²⁰ [...] jener älteste Burgeois, der in der deutschsprachigen Literatur begegnet, dem alles, auch seine Kinder um der Freund, zu Gewinn-Objekten wird. (HAHN 1978: 158).

²¹ Lothario ist in der Wahl der Mittel zur Durchsetzung persönlicher Belangerecht skrupellos. Seine verschiedenen Liebesverhältnisse verdeutlichen das recht gut. Was fragt er schon nach den Gefühlen der Frauen, um deren Liebe er sich bemüht und von denen er sich wieder abwendet, wenn er ihrer überdrüssig ist. (HAHN 1978: 157). Walter BENJAMIN foi outro dos críticos de Goethe a quem o termo ‘inescrupuloso’ pareceu adequado para classificar precisamente a índole antissetária que domina o processo criativo mobilizado no romance, o modo por que “Goethe esquivou-se de todo e qualquer condicionamento político para, vinte anos mais tarde, recuperá-lo de modo **tanto mais** inescrupuloso na continuação de seu romance de formação”. (2009: 158, grifomeu).

²² Da sind kaum edle Gefühle im Spiel; Berechnung diktiert die Entscheidungen der Beteiligten. (HAHN 1978: 157).

²³ Nein, im Zusammenleben dieser Menschen dominiert sehr viel Unnatur, zuviel, als daß man annehmen dürfte, Goethe hat hier wirklich eine Idealwelt zeichnen wollen. (HAHN 1978: 158).

A admissão de Wilhelm Meister na Sociedade da Torre é, assim observada, **menos um ato de livre decisão da vontade que um processo inevitável**, para cuja realização se fez todavia necessária uma compensação prévia de sua parte” (id.: 161, grifo meu).²⁴

Nessa caracterização da trajetória de formação de Wilhelm Meister, nos termos de um processo que a personagem não dirige por sua própria vontade livre e decisória, pensamos tocar no ponto em que as críticas à ausência de “escrúpulos”, “condicionamento político”, “sentimentos nobres” e “verdade natural” parecem encontrar o seu fundamento último, sem contudo tornar o próprio Meister diretamente imputável por tais faltas, que vão destarte “extravasar” dele para incidir em outras personagens da obra e no próprio Goethe; aquele ponto, portanto, em que a ingenuidade, a amoralidade e o antissectarismo, sem serem imputáveis em si mesmos, se avizinham e contraem duvidosas e mesmo espúrias relações com pessoas e circunstâncias positivamente recrimináveis, servindo de ensejo às suas ações e de pasto às perversões do autor.

Trata-se, portanto, daquilo que se poderia com razão classificar como **erro**, pelo qual bem se poderia perdoar o protagonista – empenhado como está, em fim de contas, em seu processo de formação –, mas não o autor que parece querer elevar esse erro, constitutivo do processo formativo de sua personagem (como de qualquer pessoa), à categoria de um ideal de vida, tal como mais tarde esse ideal será de fato reivindicado sob o epíteto menos equívoco, embora ainda demasiado impudente, da “*harmonische Grundauffassung*” e da “*heidnische Weltbejahung*”.

Vê-se bem que aqui já estamos adentrando o terreno da relação, que este artigo se propôs elucidar, entre erro e maestria. Seja por inadvertência, seja já por decidida relutância e incompreensão, o caso é que as mencionadas interpretações deixaram de atender para o fato de que o sentido principal aderente à noção de *Bildung*, tal como representada na trajetória de Wilhelm Meister, é o de um aprendizado nem tanto pelo erro quanto **para** o erro; em outras palavras, menos a ideia de que o erro ensina ao indivíduo o modo de se esquivar dele numa próxima vez, de preveni-lo ou ludibriá-lo seja lá como for, do que a ideia de que o erro educa para tornar esse indivíduo cada vez mais apto a percebê-lo sem a ele sucumbir, a reconhecê-lo sem sofismas e arrostá-lo sem sonegar-lhe a existência e os direitos, numa relação de fortalecimento recíproco e

²⁴ Wilhelm Meister Aufnahme in die Turmgesellschaft ist, so betrachtet, weniger ein Aktfreier Willensentscheidung viel mehr ein unausweichlicher Vorgang, den zu realisieren es dennoch einer Vorleistung von seiner Seite ausbedurfte. (HAHN 1978: 161).

dialético entre o padecimento e a compreensão. Um erro encarado menos como virtude propedêutica, portanto, do que como potência propriamente vital e hermenêutica.

Tantas são as passagens da obra que dão conta dessa dimensão da *Bildung*, a começar pela própria estruturação da intriga e da trama narrativa, que seria tarefa ingrata ter de escolher entre elas, não fosse o fato de que Wilhelm chegaa ouvi-la numa formulação lapidar e no momento insuspeito em que, justamente, se trata de iniciá-lo em certos princípios que facultem sua admissão à Sociedade da Torre:

Não é obrigação do educador de homens preservá-los do erro, mas sim orientar o errado; e mais, a sabedoria dos mestres está em deixar que o errado sorva de taças repletas de seu erro. Quem só saboreia parcamente seu erro, nele se mantém por muito tempo, alegra-se dele como de uma felicidade rara; mas quem o esgota por completo, deve reconhecê-lo como erro... (GOETHE 2009: 470s)

Subtraída à esfera da relação “aprendizado versusmaestria”, a qual confere a essa necessidade iniludível de se padecer o erro para melhor triunfar dele um cunho pedagógico capaz de levar Wilhelm Meister a um desespero crescente –somente recompensado (se bem que aí regiamente, por sua união com Natalie) no lance final de seus *Anos de aprendizado* – a mesma idéiadessa necessidade reaparecerá na continuação do romance, em carta de Hersília a Meister nos *Anos de Peregrinação*, mas já agora como uma constatação sóbria e cristalina e sem o poder de aturdimento e opressão que pôde ainda exercer sobre o jovem Meister: “Por que como seria possível compreender a confusão sem padecê-la?” (GOETHE 1977, Vol. 8: 491)²⁵.

Críticas de distintos vieses e matizes são concordes em afirmar que o projeto goethiano que atende pelo nome de *Bildung* não teria logrado o resultado esperado. Karl JASPERS sustenta que “O que ele [Goethe] entendia por Bildung, o que a simples palavra lhe inspirava, ele tinha que deixá-lo azedar [...]” (1975: 295)²⁶; Karl-HeizHAHN, de sua parte, põe em dúvida se “a Sociedade da Torre e a filiação de Wilhelm Meister a essa sociedade deveriam ser entendidas a todo custo como meta e desfecho de uma formação e desenvolvimento do protagonista que tendem para uma forma de vida consumada.” (1978: 159)²⁷. Já SAUDER e RICHTER ponderam, de uma perspectiva mais benevolente e evolutiva, que os novos acentos das obras da velhice de Goethe colocam “ao lado

²⁵ [...] denn wie wollte man außerhalb der Verwirrung die Verwirrung erkennen. (GOETHE 1977, Vol. 8: 491)

²⁶ Was er [Goethe] unter Bildung verstand, was ihm die schlichten Worte eingab, erhabe es sich sauer werden lassen [...]. (JASPERS 1975: 295)

²⁷ [...] die Turmgesellschaft und Wilhelm Meisters Einheirat in diese Gesellschaft unter allen Umständen als Ziel und Abschluß einer zu vollkommener Lebenshaltung tendieren Bildung und Entwicklung des Protagonisten verstanden werden müsse. (HAHN 1978: 159)

daquele da formação, o mandamento cada vez mais intransigente de uma renúncia, que pela abdicação aos sentimentos egoístas sempre chega também a uma elementar virtude social” (1992: 97)²⁸. Mas apenas numa leitura superficial, a necessidade da *Entsagung* já não estaria contida, pelo menos em germe, na dinâmica da *Bildung* goethiana, declaradamente orientada como era para o imperativo de “esgotar por completo o erro para reconhecê-lo como erro”; nem tanto, porém, à guisa de uma virtude social contraposta aos sentimentos egoístas que governariam a *Bildung* quanto à guisa de um complemento necessário, capaz de imprimir uma direção produtiva e um sentido positivo ao tremendo desengano implicado na consciência iniludível do erro como força motriz da *Bildung* e horizonte de desempenho da maestria.

Goethe se referirá ao momento preciso de sua biografia que é possível identificar inequivocamente com uma “perda da inocência”; e se por um lado esse momento traduz, da maneira mais nítida, o abandono das pretensões formativas e educativas que melhor distinguem a *Bildung*, por outro lado é também esse o momento em que os frutos dessa mesma *Bildung* estarão maduros para a colheita e em que ela se consuma finalmente em maestria, naquela aceção que veio a adquirir neste artigo: como erro que se esgota por completo e chega a ser reconhecido como erro, sem contudo deixar a alma vergada sob o peso do remorso e da impotência. Mas sim como um reconhecimento que infunde-lhe a confiança de que as pretensões formativas e educativas só chegam a ser eficazes quando sabem renunciar às suas prerrogativas em favor das disposições e necessidades individuais indeclináveis, colocando-se doravante como coadjuvas das possibilidades de formação fixadas pelo destino individual:

Sempre pensei de bom grado aprender algo de outros; / Contava quarenta anos quando este erro me deixou. / Tolo fui sempre ao pensar que outros ensinava; / Ensina tu cada qual, Destino, como ele necessita! (GOETHE 1979: 149).

²⁸ [...] dem Gebot der Bildung immer beharrlicher dasjenige einer Entsagung an die Seite, die im Verzicht auf egoistische Regungen immer auch zu einer elementaren sozialen Tugend wird. (SAUDER; RICHTER 1992: 97).

“Intenções e manifestações da natureza” e suas implicações para as concepções estéticas de Goethe

Essa convicção, de que o indivíduo somente se habilita a uma formação e uma atuação pedagógica eficazes quando se convence do erro de pretendê-las ou persegui-las, está em íntima consonância com a peculiar relação entre interior e exterior que irá animar as concepções científicas de Goethe: nem bem homogêneas, nem inteiramente heterogêneas, as manifestações exteriores da natureza se situam, com respeito às suas leis e regras, numa relação tal que permite a essas manifestações “distorcer”aquelas leis, entregando-se a formações que excedam ou fiquem aquém do rigor de sua perfeição, sem, porém, jamais ultrapassar os limites das possibilidades latentes ou inerentes ao repertório de transformações contido em seu procedimento formativo, na qualidade de uma “regra fixa e eterna, **porém viva**”:

Este é, talvez, o lugar mais indicado para assinalar que, por este caminho, o naturalista pode chegar a conhecer antes que por nenhum outro e mais facilmente o valor e a dignidade da lei, da regra. Se só nos fixamos no regulado, chegamos a pensar que necessariamente tem que ser assim, que as coisas se acham determinadas assim desde sempre e são, portanto, estacionárias. Mas se nos fixamos nos desvios, as deformações e as formas torcidas e monstruosas, nos damos conta de que, ainda que a regra seja fixa e eterna, é, ao mesmo tempo, uma regra viva; nos damos conta de que os seres podem transformar-se até o informe, não por obra da regra, certamente, mas sim dentro dela e que, em todo caso, não tem mais remédio que reconhecer, ainda que mau grado seu, o império inexorável da lei. (GOETHE1997: 137).

Ao abarcar os desvios e deformações “dentro”do âmbito de atuação legítima das leis e regras da natureza, embora não daquilo que sucede “por obra delas”, que outra coisa faz Goethe senão instituir para sua máxima pedagógica – de que somente “esgotando por completo o erro e reconhecendo-o como erro é possível triunfar dele” –, um fundamento objetivo ancorado na própria natureza, e reciprocamente estender também para o domínio das ciências naturais a validade dessa máxima, aqui representada pela necessidade das próprias produções da natureza reconhecerem o “império inexorável da lei”, **maugrado seu**? O que essa formulação trai de certo antropomorfismo se apresentará em sua justa perspectiva quando examinarmos em seguida o triplo ganho ético-estético-epistemológico aportado por essa noção de uma “defasagem”entre as leis e regras da natureza e suas produções, defasagem essa que não implica, contudo, em

aviltamento, abandono ou defraudação da lei, concorrendo antes para realçar seu valor e dignidade.

E com efeito, é a uma tal defasagem, concebida desse modo específico, que se deve a superioridade que Goethe advoga para os gregos e para o sentido preciso de que se reveste a sua “emulação” da natureza, em comparação com a mera cópia servil com que “os bons velhos artistas alemães” pretendiam imitá-la, pensando com isso ter feito algo; porquanto é unicamente o conhecimento das imperfeições da natureza, dos seus desvios e deformações com respeito às suas “eternas normas”, que abre o acesso à intuição das **intenções**, de outro modo inescrutáveis, da natureza; e é unicamente essa intuição que fundamenta uma autêntica criação artística, que Goethe postula nos termos de um procedimento corretivo, capaz de restituir à natureza, por intermédio do espírito e da elevação de sua cultura, a direção original da qual ela em algum momento extraviou-se, tornando-a outra vez eficiente:

Os nossos bons velhos artistas alemães nada sabem disto; dedicam-se com a sua fraqueza pessoal e impotência artística à cópia da Natureza e julgam ter feito alguma coisa nova. Estão abaixo da Natureza. Quem, porém, quer fazer algo de grande deve ter elevado a sua cultura a um ponto tal que possa, como os gregos, erguer a limitação real da Natureza à altura do seu espírito e tornar eficiente o que nas manifestações da Natureza, por fraqueza íntima ou dificuldade exterior, só ficou em intenção. (ECKERMANN: s/d.: 279).

Não pode haver afirmação mais eloquente da relação de mútua dependência, de reciprocidade e cumplicidade entre o erro e a maestria, do que esse panegírico e recomendação dos gregos como modelo a ser seguido por quem queira “fazer algo de grande”, justamente naquilo que sua perfeição não pode ser apreciada senão com referência às imperfeições da natureza, que o desenvolvimento cultural desse povo precisou ter conhecido a ponto, não de “descartá-las”, mas de reorientá-las numa direção que elas já haviam trilhado, que lhes é inerente e que em algum momento foram levadas a abandonar.

Munidos dessa peculiar noção goethiana de se “tornar eficiente às limitações da natureza”, podemos passar já para o conceito de “poetas-imitadores” com que Goethe, por assim dizer, “operacionaliza” essa sua maneira de conceber as relações entre natureza e cultura a fim de elucidar e estabelecer, para si e para o *poeta* comotal, uma nova e mais consistente concepção de **tradição**. À definição do “poeta-imitador” comparecem e se combinam, em idêntica medida, a veneração incondicional e a visceral autossuficiência criadora, o assumido desprezo por escrupulos críticos e a

hipertrofia crítica que ele pressupõe, os quais já havíamos surpreendido no culto prometeico dos tempos do *Sturm undDrang*, mas agora depurados e elevados a uma articulação satisfatória por intermédio das novas relações contraídas (e aplanadas) entre o erro e a maestria, a natureza e a cultura.

Ao postular a “profissão de fé” do poeta-imitador, a maior preocupação de Goethe será com efeito reconhecer sem rebuços a fragilidade das fontes de que se nutre a “herança de nossos antepassados”. Ele o faz, todavia, apenas para desse modo delimitar com maior precisão e rigor a procedência do valor incondicional que atribui a essa herança e sua independência com respeito a tais fontes, mesmo que as “pressuponha de bom grado”. **Reservae alegoria** serão destarte apontados como os dois escolhos com que se vão chocar as tentativas de impugnar ou legitimar essas fontes, levadas pela mesma apreciação errônea dos liames entre realidade natural e/ou histórica e criação artística, e pelo desconhecimento da defasagem **necessária** entre as intenções da natureza e as suas manifestações, à custa do qual tampouco se pode chegar a conceber a relação entre natureza e cultura nos termos de uma elevação do espírito que “torne eficiente” às limitações inerentes às manifestações da natureza e as restitua, sob a forma de uma “ilusão de realidade”, às suas intenções:

Nós-outros poetas-imitadores temos de venerar a herança dos nossos antepassados – Homero, Hesíodo e outros – como velhos livros canônicos; inclinamo-nos perante eles como perante inspirados do Espírito Santo e não nos atrevemos a perguntar donde é que vem nem para onde vão. Pressupomos-lhes de bom grado uma velha crença popular, mas a pura personificação característica vale para nós tudo, sem reserva nem alegoria: o que é que depois os sacerdotes fizeram do escuro, o que os filósofos trouxeram a claro, isso não o devemos nós ter em conta. É assim que reza nossa profissão de fé. (GOETHE 1979: 412).

Mas a primazia dessa “pura personificação característica”, que se afirma como domínio eletivo de fruição e atuação do poeta em contraposição a sacerdotes e filósofos em seu prurido de confirmar ou desmentir a herança de nossos antepassados, remonta a outros pressupostos que não são discriminados nessa definição dos poetas-imitadores. Remonta muito particularmente a uma passagem do livro XII de *Dichtung und Wahrheit* em que Goethe se detém em considerações sobre sua “ideia fundamental” sobre o valor intrínseco e as condições de transmissão da tradição, considerações essas motivadas pelas controvérsias em voga à época sobre os métodos mais adequados à exegese bíblica.

Nessas considerações ficará claro como Goethe faz valer para o âmbito da tradição a mesma qualidade de relações que vigora entre o interior e o exterior, as intenções e as manifestações da natureza. Do mesmo modo por que a natureza não pode, por “fraqueza íntima ou dificuldade exterior”, levar a efeito as suas intenções, também a tradição não logra ser “transmitida numa pureza perfeita” e permanecer perfeitamente inteligível, quer à custa da “insuficiência dos órgãos através dos quais ela é transmitida” (GOETHE 1986: 391), quer de diferenças culturais de tempo e lugar e das faculdades e opiniões humanas. Mas também aqui, essa insuficiência ou precariedade de meios não serve de pretexto e justificativa para se desacreditar o valor intrínseco da obra ou pôr em dúvida a legitimidade e alcance de sua fruição.

Servindo-se do exemplo das relações entre o “corpo e a obra do espírito”, Goethe procederá à sua defesa do “fundo íntimo, o interior, o sentido e a direção da obra” como aquilo que é essencial em toda a tradição, particularmente na tradição escrita, o que nela é “original, divino, eficaz, inviolável e inalterável” e apenas suscetível de ser abalado pelas influências do tempo e de quaisquer condições exteriores, tanto quanto o é “uma alma bem formada” em relação às enfermidades do seu corpo. Justamente aqui, porém, há que se tomar muito cuidado para não confundir a defesa de Goethe dessa primazia da “essência” e do “fundo íntimo” da obra sobre os meios de expressão exterior com uma espécie de essencialismo invertebrado e negligente para com as formas particulares de expressão.

De modo contrário a isso, a capacidade de apreensão dessa essência, da “natureza íntima” e do “caráter próprio de um livro que nos agrada particularmente”, será radica poucas linhas adiante na capacidade de identificação dessa essência com o núcleo mais **particular** da própria individualidade, com aquilo que a confirma nas suas disposições mais secretas e inclinações mais indeclináveis, facultando desse modo se “examinar em que relações está o livro com a nossa natureza e a que ponto essa forma viva anima e fecunda a nossa” (id.:391), o que não pode ser senão “**assunto de cada um**”. E em tal medida esse indivíduo sabe dever o reconhecimento do melhor e mais genuíno de si mesmo ao influxo dessas obras, que já não lhe é possível consentir no fato de que também elas não provêm do núcleo mais íntimo de um indivíduo particular e determinado, por maiores que tenham sido as vicissitudes e os revezes que sua transmissão lhes tenha custado:

Em compensação, todo o exterior, que não age sobre nós ou está sujeito a alguma dúvida, deve ser abandonado à crítica, que, ainda sendo capaz de desmembrar e dispensar o conjunto, jamais conseguiria arrebatá-nos o fundo verdadeiro, ao qual nos agarramos firmemente, e não perturbaria sequer por um instante a nossa convicção, uma vez formada. (id.: 391-2).

Mas se é verdade que apenas esse aprofundamento e intensificação individuais são capazes de devassar a “forma viva” de uma obra e deixar-se animar e fecundar por ela, eles somente o serão sob a condição de que cheguem a ser concebidos nos termos de uma *Bildung* entendida como “educação para o erro”, como impulso para “esgotar o erro por completo e reconhecê-lo enfim como erro”, galgando destarte o grau da maestria; e por outro lado, sob a condição de que também esse erro seja compreendido como possibilidade latente e inerente ao procedimento formativo da natureza, como desvios e deformações que sucedem não “por obra” das leis naturais, mas em todo caso “dentro delas” e sem jamais escapar à sua jurisdição.

Nessa dupla condição encontra-se tudo o que é necessário saber para se compreender a primazia concedida por Goethe ao “interior” e “fundo vivo” de uma obra, sem confundi-la com um essencialismo qualquer; porquanto, apenas por intermédio delas chega o poeta a compenetrar-se dessa verdade, de que toda tradição e “obra do espírito” não se esgota em suas manifestações particulares nem se deixa confundir com elas, e que por outro lado não existe absolutamente sem elas, e não existe de nenhuma outra maneira – e aí em sua forma plena e perfeitamente satisfatória – a não ser nelas. Apenas àquele que tenha esgotado por completo o erro e o tenha reconhecido como tal, será dado destarte advertir nesses erros o selo e os vestígios das intenções da natureza, as quais lhe acodem, por isso mesmo que frustradas, o único caminho possível para a sua própria reconstituição, franqueando-lhe o domínio das aparências comuns para com elas forjar a “ilusão de uma realidade superior”.

Nessa conta deve ser tomada, sem nenhuma dúvida, aquela “elevação da cultura” que Goethe preconiza como requisito para se “erguer a limitação real da Natureza à altura do seu espírito e tornar eficiente o que nas manifestações da Natureza só ficou em intenção”. Em nenhum aspecto essa elevação deveria ser confundida com aquela erudição livresca que Goethe tanto deplorou e que acima de tudo esconjurou, deixando disso um monumento na figura do doutor pactário de seu *Fausto*. “Elevar a sua cultura” traduz então a busca por aquelas manifestações artísticas particulares que deem conta da consciência de sua insuficiência individual e de sua defasagem com

respeito às intenções do espírito e da natureza, mas que ao mesmo tempo logram despistar ou eludir essa defasagem com uma criação do espírito em que tais intenções pareçam ter sido apanhadas e “simuladas” de modo tão afortunado, que as imagens, a linguagem e ‘estilo’ em que estas obras foram vazadas constituem doravante símbolos incontornáveis e imperecíveis para estas intenções.

Eis aí, nem mais nem menos, aquela **pura personificação característica** que faz a glória e as delícias do “poeta-imitador” e que o autoriza dar de ombros aos cuidados e prerrogativas de sacerdotes e filósofos, reservando para si um lugar a meio caminho entre ambos, e deles equidistante: à custa da consciência iniludível da insuficiência individual e da defasagem necessária entre intenções interiores e manifestações exteriores, não podem jamais os poetas deixar-se persuadir dos pios esforços dos sacerdotes para elevar ao *status* de verdade natural ou histórica a “herança de nossos antepassados”, desse modo convertendo suas figuras e emblemas em **alegorias** (o que Goethe resume na fórmula do “fazer algo do escuro”); não podem, em contrapartida, ceder aos reclamos dos filósofos e compactuar com suas *reservas* para com o valor intrínseco dessa herança (aquilo a que Goethe se refere como “trazer a claro”), uma vez que as criações do espírito individual, por menos que se confundam com elas, são para aquelas verdades mais que meros sucedâneos e derivativos: são autênticos **símbolos**²⁹ que contém em si tudo de que o ser humano necessita, e ainda mais do que poderia desejar, para um trato inteiramente satisfatório com essas verdades nos limites de suas possibilidades e aspirações mais essenciais.

Em vista do que foi dito, não é de admirar que Andreas WACHSMUTH (1966), em seu seminal estudo ‘*Bildung und Wirkung – die Polarität in Goethes Lebenskunst*’, faça depender a “ideia goethiana da vida humana” “dessa unificação de uma dualidade fundamental[...]”, qual seja, a unificação entre o conceito goethiano de **individualidade** em sua irreduzibilidade e inalterabilidade fundamentais, que Goethe devia à *Präformationslehre* de Leibniz, e o conceito de **Bildung**, cujas raízes remontam ao princípio religioso de uma possibilidade ilimitada de transformação desse indivíduo na direção de uma “alteridade” absoluta (Deus), à imagem e semelhança do qual ele fora não obstante criado:

²⁹ Para a concepção goethiana de *símbolo*, cf. MÜLLER 1937.

Se o conceito goethiano da *Bildung* é separável de sua vida e tem ainda algo a nos dizer, é algo que precisará primeiro ser outra vez demonstrado. Goethe o encontrava já em seus dias em empregos diversos. Também ele pertence a uma longa série de conceitos secularizados. A origem está na religião, onde os místicos medievais o elegeram para designar o objeto do piedoso êxtase da alma, conforme a palavra bíblica: “Deus criou o homem à sua imagem”. O tom fundamentalmente religioso jamais deixou de ressoar no pensamento de Goethe. Mas o emprego ampliado e a conversão em um programa de vida Goethe alcançou quando o enriqueceu com o conceito de individualidade, que ele devia a Leibniz e à doutrina da pré-formação. O desenvolvimento do pensamento tomou até mesmo um rumo invertido, na medida em que o conceito de individualidade primeiramente foi acolhido por Goethe e somente mais tarde se ligaria ao de *Bildung*. Nessa unificação de uma dualidade fundamental baseia-se a ideia goethiana da vida humana. Trata-se da solução da tensão entre fixo e movente, entre ser e tornar-se, [...]. Como confissão poética, ela ressoa nas palavras sobre a “forma cunhada, que vivendo se desdobra” (WACHSMUTH 1966: 97s).³⁰

Referências bibliográficas

- BENJAMIN, Walter. *Ensaio Reunidos: Escritos sobre Goethe*. [Trad. de Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo, supervisão e notas de Marcus Vinicius Mazzari]. São Paulo: Livraria Duas Cidades / Editora 34, 2009.
- ECKERMANN, Johann Peter. *Conversações com Goethe*; trad. de Luís Silveira. Lisboa, Editora Veja, s./d.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Andanzas de Guillermo Meister*. In: *Obras completas*. Vol. II. [Recopilación, traducción, estudio preliminar, prólogos y notas de Rafael CansinosAssens]. Madrid: Ed. Aguilar, 1950.
- _____. *Fausto: Uma tragédia (segunda parte)*. [Trad. de Jenny Klabin Segall; apresentação, comentários e notas de Marcus Vinicius Mazzari; ilustrações de Max Beckmann]. São Paulo: Ed. 34, 2007.
- _____. *Memórias: Poesia e Verdade*. [Trad. de Leonel Vallandro]. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1986.

³⁰ Ob Goethes Begriff der Bildung von seinem besonderen Leben ablösbar ist und uns noch etwas zu sagen hat, wird erst wieder aufgewiesen werden müssen. Erfand ihn in seinen Tagen bereits in mannigfacher Verwendung vor. Auch er gehört zur langen Reihe der säkularisierten Begriffe. Der Ursprung liegt im Religiösen, wo die mittelalterlichen Mystiker ihn wählten, das Ziel der frommen Entzückung der Seele zu bezeichnen, gemäß dem Bibelwort: “Got schuf den Menschen ihm zu Bilde.” Den religiösen Grundton hat er im Denken Goethes nie verloren. Aber die reiche Verwendung und die Würde eines Lebensprogramms erhielt er erst, als Goethe ihn mit dem Begriff der Individualität bereicherte, den er Leibniz und der Präformationslehre verdankte. Die Denkentwicklung verlief sogar umgekehrt in der Weise, daß der Begriff der Individualität zurest von Goethe aufgenommen und erst später mit dem der Bildung sich verband. Auf dieser Vereinigung der polaren Doppelgrößen beruht Goethes Idee des Menschenlebens. Es ist der Vollzug der Spannung zwischen Festem und Beweglichem, zwischen Sein und Werden [...]. Als Dichterbekanntnis singen es die Worte von der “geprägten Form, die lebend sich entwickelt.” (WACHSMUTH 1966: 98).

- _____. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. [Trad. de Nicolino Simone Neto, posfácio de Georg Lukács, apresentação de Marcus Vinicius Mazzari]. São Paulo: Editora 34, 2009.
- _____. *Poemas*. [Antologia, versão portuguesa, notas e comentários de Paulo Quintela]. Coimbra: Acta Universitatis Conimbricensis, 1979.
- _____. *Teoría de la Naturaleza*. [Estudio preliminar, traducción y notas de Diego Sánchez Meca]. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.
- _____. *Wilhelm Meisters Wanderjahre*. In: *Sämtliche Werke*. Hrgs. v. Ernst Beutler. [Einführung und Textüberwachung von Emil Steiger]. Vol. 8. Zürich: Artemis-Verlag-AG, 1977.
- GRAHAM, Ilse. ‘Im Gegenwärtigen Vergangnes’ – Euphorions Ahnherr und der dämonische Geist von Goethes Genie. In: *Schauen und Glauben*. Berlin, New York: De Gruyter, 1988, 363-383.
- HAHN, Karl-Heinz. Adel und Bürgertum im Spiegel Goethescher Dichtungen zwischen 1790 und 1810 unter besonderer Berücksichtigung von “Wilhelm Meisters Lehrjahren”; In: *Goethe-Jahrbuch*, Bd. 95, Weimar, 1978, 150-162.
- JASPERS, Karl. Unsere Zukunft und Goethe. In: MANDELKOW, Karl Robert (ed.). *Goethe im Urteil seiner Kritiker. Dokumente zur Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschland*. München: Beck, 1975, 288-304.
- MÜLLER, Curt. *Die geschichtlichen Voraussetzungen des Symbolbegriffs in Goethes Kunstanschauung*. Leipzig: Mayer & Müller, 1937.
- SAUDER, Gerhard; RICHTER, Karl. Vom Genie zum Dichter-Wissenschaftler – Goethes Auffassungen vom Dichter. In: GRIMM, Gunter E. (ed.). *Metamorphosen des Dichters. Das Rollenverständnis deutscher Schriftsteller vom Barock bis zur Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1992, 84-104.
- SCHADEWALDT, Wolfgang. Goethes Begriff der Realität. Vortrag auf der Hauptversammlung der Goethe-Gesellschaft in Weimar am 26. 05. 1956. In: *Goestudien. Natur u. Altertum*. Zürich, Stuttgart: Artemis, 1963, 207-249.
- WACHSMUTH, Andreas B. Bildung und Wirkung – die Polarität in Goethes Lebenskunst. In: *Geeinte Zwiennatur. Aufsätze zu Goethesnaturwissenschaftlichem Denken*. Berlin, Weimar: Aufbau-Verlag, 1966, 86-112.

Recebido em 01 de março de 2017

Aceito em 28 de abril de 2017