ARTIGO

DA RELIGIÃO ESTÉTICA À HISTÓRIA UNIVERSAL DA SALVAÇÃO

a virada católica de Friedrich Schlegel e as metamorfoses de sua filosofia da história

ROBSON R. GOMES FILHO
Universidade Estadual de Goiás
Morrinhos | Goiás | Brasil
robson.filho@ueg.br
orcid.org/0000-0002-9569-904X

O presente artigo tem como propósito analisar as metamorfoses das concepções de Friedrich Schlegel sobre a história a partir de sua conversão ao catolicismo ocorrida na primeira década do século XIX. Partindo de uma leitura comparativa de suas obras *Ideen* (1799), *Vorlesungen über die neuere Geschichte* (1811) e *Philosophie der Geschichte* (1828), bem como do impacto e influência da obra *Europa* (1799) de Novalis em sua filosofia da história, busca-se compreender como a trajetória intelectual de Schlegel vai de uma compreensão da história humana até o culminar de uma religião estética — característica do primeiro romantismo — à formulação de uma História Universal da Salvação fundada em pressupostos teológicos. Nesse percurso, o artigo analisa o deslocamento de uma filosofia da história imanente, centrada na experiência estética humana, para uma visão providencialista da história como revelação e realização do plano divino. Tal passagem não apenas expressa a inflexão católica do autor, mas também exemplifica a crise epistemológica do pensamento moderno diante da perda de fundamentos metafísicos universais. A pesquisa insere-se no campo da Teoria da História, problematizando as relações entre romantismo, religião e filosofia da história, contribuindo para a compreensão das continuidades e rupturas entre o pensamento histórico moderno e o pensamento histórico cristão no início do século XIX.

Friedrich Schlegel — Filosofia da História — Romantismo — Catolicismo — Teoria da História

ARTICLE

FROM AESTHETIC RELIGION TO UNIVERSAL HISTORY OF SALVATION

Friedrich Schlegel's Catholic Turn and the Metamorphoses of His Philosophy of History

ROBSON R. GOMES FILHO
Universidade Estadual de Goiás
Morrinhos | Goiás | Brazil
robson.filho@ueg.br
orcid.org/0000-0002-9569-904X

The present article analyzes the metamorphoses of Friedrich Schlegel's conceptions of history following his conversion to Catholicism in the first decade of the nineteenth century. Through a comparative reading of his works *Ideen* (1799), *Vorlesungen über die neuere Geschichte* (1811), and *Philosophie der Geschichte* (1828), as well as of the impact and influence of Novalis's Europa (1799) on his philosophy of history, the study seeks to understand how Schlegel's intellectual trajectory evolves from a view of human history as the culmination of an aesthetic religion—characteristic of early Romanticism—to the formulation of a Universal History of Salvation grounded in theological premises. In this trajectory, the article examines the shift from an immanent philosophy of history, centered on human aesthetic experience, to a providentialist vision of history as the revelation and fulfillment of the divine plan. This transition not only expresses the author's Catholic inflection but also exemplifies the epistemological crisis of modern thought in the face of the loss of universal metaphysical foundations. The research is situated within the field of the Theory of History, problematizing the relations between Romanticism, religion, and the philosophy of history, and contributing to the understanding of continuities and ruptures between modern historical thought and Christian historical thought at the beginning of the nineteenth century.

Friedrich Schlegel — Philosophy of History — Romanticism — Catholicism — Theory of History

INTRODUÇÃO

Os séculos XVIII e XIX produziram, no âmbito da compreensão da realidade, uma série de abordagens filosóficas que intentaram dar sentido não somente a fatos e indivíduos, mas, sobretudo, ao conjunto, de forma a pensar uma direção, sentido ou *telos* da história de toda a humanidade, algo que passou a ser designado como "história universal" ou "filosofia da história." A partir de abordagens distintas, diversos intelectuais miraram uma espécie de unidade intrínseca no caos do acaso, de modo a explicar, ora por meio das condições materiais e sociais, ora pelo desenvolvimento do espírito humano, o caminho e o destino de um grande coletivo humano universal.;

Ainda que a formulação das mais conhecidas filosofias da história dos séculos XVIII e XIX esteja normalmente centrada em nomes do Iluminismo francês (como Voltaire e Rousseau), ou no *Aufklärung* alemão (como Kant e Hegel), o fato é que a concepção de tempo e história a partir de uma formulação filosófica metafísica não pode ser restrita a concepções racionais e seculares do pensamento. Antes, entre uma tradicional "história da salvação humana", amplamente difundida pelo cristianismo desde o início da era atual, e uma filosofia da história providencialista, há um longo caminho a percorrer a partir do contexto de embate entre a modernidade racional iluminista e a resistência a essa concepção de mundo. De modo geral, seguindo o raciocínio de Reinhart Koselleck (2012), é possível perceber a transição de um para o outro como um dos elementos mais importantes da modernidade, uma vez que a teologia fundada na esperança milenarista passou a dar lugar a outras equações de ressignificação da existência humana e de seu sentido enquanto movimento histórico.

Neste contexto, o movimento romântico, iniciado no final do século XVIII, desponta como um dos principais contrapontos à filosofia iluminista da história. Antagonizando a luz da razão ao louvor à noite, ao sentimento e à experiência estética, nomes como Friedrich Schleiermacher, Friedrich von Hardenberg (Novalis) e Friedrich Schlegel desenvolveram concepções bastante originais da realidade por meio da religião, a ponto desse "primeiro triunvirato do romantismo alemão" (Timm 1978) lançarem as bases de uma forma de filosofia da história a partir da experiência religiosa e estética.

Já no início do Oitocentos, todavia, uma série de mudanças levou o *Frühromantik* (nome dado ao primeiro romantismo alemão desenvolvido em Jena) a desembocar em uma série de conversões ao catolicismo (como o caso de Brentano, Görres, Werner e o casal Friedrich e Dorothea Schlegel), cuja adesão à religião romana não implicou apenas em uma mudança de rota religiosa, mas em uma verdadeira transformação do paradigma romântico e sua filosofia da história em direção a uma espécie de "romantismo católico".

Em face dessa reflexão, o presente artigo tem por objetivo analisar a metamorfose do pensamento filosófico de Friedrich Schlegel (1772-1829) no que toca à sua concepção de história a partir de sua conversão ao catolicismo, oficializada em 1808. Para tanto, proponho iniciar por uma discussão sobre o período anterior à sua inflexão católica, a partir de sua obra *Ideen* (Ideias), publicada em 1799 e comentada por seu amigo e companheiro de Jena, Friedrich von Hardenberg (Novalis). Para tanto, analiso também a obra do próprio Novalis (*A Cristandade, ou a Europa*), redigida no mesmo ano das Ideias de Schlegel, a fim de construir um argumento em prol da influência tardia desse escrito na filosofia da história schlegeriana. Por fim, termino analisando

duas obras de Schlegel escritas depois de sua conversão: uma, pouco tempo após seu batismo católico na Catedral de Colônia, em 1808 (*Vorlesungen über die neuere Geschichte*, de 1811), e outra, no final da sua vida (*Philosophie der Geschichte,* de 1828).

A hipótese que orienta este artigo sustenta que a conversão de Schlegel não constitui apenas um evento biográfico ou religioso, mas sim uma mudança paradigmática em sua filosofia da história: a metamorfose de uma história fundamentada na experiência religiosa estética para uma história da redenção humana por meio da providência divina. Metodologicamente, o artigo adota uma abordagem teórico-hermenêutica, articulando a análise conceitual das obras com o contexto intelectual do romantismo alemão e com os debates filosófico-teológicos do início do século XIX.

AS *IDEIAS* DE FRIEDRICH SCHLEGEL NO CONTEXTO DO *FRÜHROMANTIK*

Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel nasceu em Hanover em 10 de março de 1772. Filho de pastor luterano e irmão de outros oito rebentos (dentre os quais se destacou August Wilhelm Schlegel), Schlegel cresceu em um ambiente bastante aberto às artes e à filosofia. Em 1796, mudou-se para Jena junto com seu irmão August, passando a receber em casa a visita e a amizade de importantes intelectuais, como Goethe, Tieck, Schiller, Novalis e Schleiermacher, em torno dos quais formou-se o chamado Círculo de Jena (movimento considerado fundador do romantismo). Deste círculo intelectual, os irmãos Schlegel fundaram a revista *Athenäum* em 1798 e Friedrich conheceu sua futura esposa, Dorothea Veit (1763-1839), com quem compartilhou intensamente a vida pessoal e intelectual, bem como a conversão ao catolicismo. Schlegel, durante seu período em Jena, produziu obras de grande vulto, tanto na crítica literária e poética quanto na própria literatura, com destaque para seu romance Lucinde (1799), no qual defende interessantíssimas ideias de amor livre e de valorização da mulher. Entre 1802 e 1804, após a trágica morte de Novalis, Schlegel mudou-se para Paris e passou a dedicar-se à linguística, com destaque para os estudos do sânscrito e da cultura indiana, a partir dos quais escreveu sua *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (Sobre a língua e a sabedoria dos indianos). Em 1808, ano em que sua obra sobre a sabedoria indiana veio a público, Schlegel e Dorothea se converteram ao catolicismo romano, inaugurando uma nova fase de suas vidas.

Todavia, ainda durante sua fase de Jena, Schlegel sofreu um profundo impacto dos *Discursos sobre Religião* de Schleiermacher, de 1799, bem como da filosofia de Fichte e Schiller, das quais derivou sua principal obra sobre a temática da religião: *Ideen* (Ideias), escrita em 1799 e publicada em 1800, no *Athenäum*. Esta obra, que, do ponto de vista estético, compõe-se de aforismos e pequenos fragmentos, tem, em seu conteúdo, reflexões quase exclusivamente sobre religião e sua relação com a arte e a estética. Antes de publicar suas *Ideias*, Schlegel submeteu seu texto ao amigo Novalis, que realizou uma série de anotações e comentários no rascunho original, cuja tradução espanhola, em edição bilíngue da editora Pre-Textos, de 2011, torna o texto integral mais acessível e que utilizo como uma das fontes para o presente artigo.

Assim, é possível afirmar, sem muita dificuldade, o quão importante acabou por se tornar o ano de 1799 do ponto de vista da "virada religiosa" provocada pelo romantismo alemão, especialmente em relação ao racionalismo iluminista. Esta ruptura com o Iluminismo, no caso de Schlegel, tornou-se de fato irreversível, muito embora sua concepção de religião ali exposta tenha sido quase integralmente abandonada após sua conversão ao catolicismo em 1808. Em suas "*Ideias*", seu ponto de vista sobre o cristianismo ainda é o de uma religião obsoleta, sendo a arte o único caminho capaz de superá-la. Como bem destacou Rüdiger Safranski a este respeito:

> A religião cristã, escreve Friedrich Schlegel em suas *Ideias*, tornou-se obsoleta e carece de força; a arte é chamada a preservar o núcleo religioso. A verdadeira religião não é heteronomia, não é uma revelação que sobrevém de fora, mas sim o desenvolvimento da liberdade criativa no homem até sua própria divinização. "O homem é livre quando produz Deus." De acordo com uma ideia que Schlegel toma emprestada de Novalis, isso acontece assim que o homem encontra seu ambiente e, assim, se torna um "mediador". "Ele é um mediador", escreve Schlegel, "aquele que percebe algo divino em si mesmo e renuncia a si mesmo, aniquilando-se, a fim de anunciar, comunicar e representar esse divino a todos os homens em costumes e ações, em palavras e ações." O contexto subsequente das *Ideias* revela como se trata mais das "palavras e obras" do artista do que dos "costumes e ações" do homem bom. As *Ideias*, com inúmeras variações, giram em torno de um único pensamento: que a arte é chamada a salvar a religião, pois a religião, no seu cerne, nada mais é do que arte (Safranski 2012, 122-123).

Nesse sentido, é curioso observar como esta proposta religiosa de Schlegel se contrapõe ao cristianismo ao qual se converteria no futuro. Aliás, Schlegel considera que "a religião pode aparecer em toda forma de sentimento" (Schlegel 2011, 137), e que, por isso, "Religião e moralidade se opõem simetricamente, como poesia e filosofia." (Schlegel 2011, 106) Por essa razão, naquele momento, Schlegel acreditava numa forma de religião que não se limitasse a dogmas e doutrinas institucionalizadas, como ocorria no cristianismo católico e protestante de sua época. Antes,

> Como verdadeira fonte de religião ele menciona o "amor", que, do seu ponto de vista, é uma palavra equivalente a "entusiasmo". Em todo caso, rege o princípio: ame e faça o que quiser. O que se deseja com entusiasmo, isto é, com amor, é querido por Deus e por Ele ordenado. Que Deus? É o "Deus em nós", que nada mais é do que "o próprio indivíduo no poder supremo" (Safranski 2012, 123).

Este deus de Schlegel, na verdade, não pode ser entendido como uma entidade dotada de personalidade. Pelo contrário, o fundador do romantismo naquele momento se recusa a falar de "Deus", preferindo as noções de "infinito", ou "absoluto". Em suas *Ideias*, Schlegel deixa claro que "todo conceito de Deus é mera conversa fiada [*leeres Geschwätz*]. Mas a ideia da divindade é a ideia de todas as ideias" (Schlegel 2011, 87). A este respeito, Novalis anota, ao ler o texto do amigo: "Eu não sei nada sobre Deus. Prefiro falar de deuses e, nesse caso, a proposição vale para todas as religiões" (Schlegel 2011, 87).

Nessa direção, a partir do forte impacto de Fichte (no idealismo radicalizado do "eu"), de Schiller (na proposta de uma forma orgânica de unidade espiritual entre o humano e a natureza) e de Schleiermacher (na propositura de uma religião estética), Friedrich Schlegel une-se a este último e a Novalis na propositura de uma nova forma de religião para a sociedade moderna.[1] Não se trata, portanto, de um projeto simplesmente de antimodernidade no sentido reacionário ou conservador do termo, como se tem debatido há décadas sobre o romantismo em si.[2] Antes, a religião do "primeiro triunvirato do romantismo alemão" (Timm 1978) refere-se a uma contramodernidade no sentido de uma oposição ao racionalismo, ao ateísmo, ao iluminismo, à dissolução da *Gemeinschaft* pela *Gesellschaft* industrial e moderna. É uma religião do indivíduo contra uma sociedade individualista. É uma religião da arte, da experiência estética como mística, do artista como sacerdote, da desinstitucionalização em favor da potência do encontro e do sentimento individual com o cosmos, com o todo, com o absoluto, enfim, com o universo.

Em face disso, Schlegel defendia, em 1799, diante dos muitos impactos da Revolução Francesa, que

> Nada é mais necessário para o nosso tempo do que um contrapeso espiritual à revolução e ao despotismo que ela exerce ao concentrar em si o mais alto interesse mundano dos espíritos. Onde devemos procurar esse contrapeso? A resposta não é difícil: sem dúvida, em nós. E quem lá alcançou o centro da humanidade, ao mesmo tempo, terá encontrado também o núcleo da cultura moderna e da harmonia entre todas as ciências e as artes que, até agora, permaneceram separadas e em conflito (Schlegel 2011, 94-95).

Para Schlegel, portanto, o romantismo, por esse grupo inaugurado, era de fato fruto da revolução e da modernidade. Eles eram filhos de um tempo de caos, e do mesmo caos haveria de ser encontrado o verdadeiro cosmos, algo muito próprio da tentativa de encontrar a unidade intrínseca, o *telos* da humanidade, ou o sentido inerente dos fatos isolados, que encontramos fartamente nas filosofias da história. Como os deuses do Olimpo se voltando contra seu pai, *Cronos*, os românticos eram, portanto, modernos na contramodernidade, acreditando que "na história futura aparecerá como a mais alta vocação e dignidade da Revolução ter sido o mais forte promotor da religião oculta" (Schlegel 2011, 114). Tal futuro, entretanto, não chegou como previsto. Mal iniciou o novo século, e o Oitocentos roubou de Novalis a vida, devolveu Schleiermacher ao protestantismo e converteu Schlegel ao catolicismo. A revolução religiosa do romantismo, tal como a revolução política na França, terminou por transformar-se no seu oposto, expondo os riscos, as fragilidades e os limites da pretensão de se assassinar Cronos, o pai de todos os deuses.

[1] Segundo Rüdiger Safranski (2012, 123) "não é de surpreender que Schlegel, no final de dezembro de 1798, tenha escrito a Novalis: "Pretendo fundar uma nova religião". E, como era de se esperar, dali surgirá novamente um projeto de livro: "Que isso tenha que acontecer através de um livro não nos pode surpreender, muito menos pelo fato de que os grandes fundadores da religião – Moisés, Jesus Cristo, Maomé, Lutero – progressivamente têm cada vez menos políticos e tornam-se cada vez mais professores e escritores".

[2] Cf.: Löwy e Sayre 2017; Berlin 2022.

Todavia, é preciso notar que os traços de uma filosofia da história já se encontravam nesta obra de Schlegel. Apesar do estilo de aforismos soltos, é possível perceber que, para o autor e seu interlocutor, Novalis, a história transcendia a mera crônica de fatos. Antes, ela era concebida como um processo dinâmico, profundamente espiritual e intrinsecamente ligado ao destino do espírito humano e à sua relação com o absoluto. Esta perspectiva redefine radicalmente o propósito da disciplina histórica para estes autores, pois, longe de ser um olhar do presente para o passado, a história converter-se-ia num "modo de aproximação infinita ao absoluto" (Navarro 2011, 15), um movimento progressivo orientado para uma meta transcendental. A história, portanto, não é um objeto de estudo inerte, mas uma força viva que se desdobra no presente rumo a um futuro de plenitude escatológica. É o palco onde o sentido da existência humana se revela e se constrói.

Por meio do conhecimento prévio que temos sobre as obras posteriores de Schlegel, mais do que por suas *Ideias,* é possível afirmar que a filosofia da história ocupa uma posição estratégica no seu sistema de pensamento, servindo como o grande palco onde se desdobra a complexa relação entre o divino, a humanidade e a expressão artística. Em sua visão, a história não é um domínio secular, mas sim a manifestação progressiva do absoluto no tempo – uma teofania. Longe de ser um fluxo caótico, a história seria, para o autor, um texto divino cuja estrutura revela um propósito imanente. É a religião, portanto, que fornece a chave hermenêutica para decifrar este texto, e o artista é aquele que emerge como seu leitor privilegiado e coautor.

Schlegel, dessarte, articula esta visão ao afirmar que a organização do tempo histórico demonstra que a humanidade, "na medida em que foi e chegou a ser, foi sempre um indivíduo, uma pessoa. É nesta grande pessoa da humanidade que Deus se fez homem" (Schlegel 2011, 90). O processo histórico é aqui, portanto, equiparado ao mistério da encarnação, sugerindo que os eventos não são acidentais, mas compõem-se de um padrão simétrico que revela o divino. Essa perspectiva estabelece uma conexão indissolúvel entre os domínios do tempo e do sagrado. Assim, de forma aforística, Schlegel estabelece um parentesco profundo entre as esferas do saber, notando que, como a música se relaciona com a moral, a história está intimamente ligada à religião (Schlegel 2011, 107).

Nesse drama teofânico, o artista assume um papel central, sacerdotal e quase messiânico. Ele é o verdadeiro agente da redenção histórica, pois possui a capacidade única de perceber e sintetizar o fluxo temporal, conferindo-lhe unidade e sentido. Segundo Schlegel, "ao unir pretérito e futuro no presente, os artistas fazem com que a humanidade se converta em um indivíduo. Eles são o órgão superior da alma, onde os espíritos da humanidade exterior se encontram para viver, e onde a humanidade interior atua em primeiro lugar" (Schlegel 2011, 105). A arte, portanto, não seria mero ornamento, mas o órgão superior por meio do qual o tempo fragmentado seria unificado e o propósito da história realizado, tornando o artista o condutor da humanidade à sua própria autoconsciência.

Schlegel aplica essa filosofia à interpretação de eventos concretos em sua obra de 1799, vendo a Revolução Francesa não como um evento meramente político, mas como a "mais forte incitadora da religião oculta" (Schlegel 2011, 114) na história futura. Em um gesto de autoconsciência epocal, ele chega a declarar que "nossa época é a primeira época verdadeira" (Schlegel 2011, 103), um momento de despertar para o sentido profundo do devir. Essa grandiosa arquitetura de uma história objetivamente revelada encontrará, no entanto, uma ressonância mais íntima e uma condição de autenticidade mais exigente no pensamento de Novalis.

A *EUROPA* DE NOVALIS E O PRENÚNCIO DE UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA CATÓLICA

Nascido em 2 de maio de 1772, no castelo de Oberwiederstedt, em Wiederstedt, atual Alemanha, Georg Philipp Friedrich von Hardenberg, codinominado Novalis desde suas primeiras publicações, ainda na adolescência, descendia de uma família da pequena nobreza protestante da Saxônia, há muito afiliada ao pietismo dos Irmãos Morávios (*Herrnhuter Brüdergemeinde*), assim como o foi Schleiermacher. Na década de 1790 mudou-se para Jena, onde passou a estudar Direito na universidade local. Ali, Novalis foi aluno de Karl Leonhard Reinhold, por meio do qual teve acesso à filosofia idealista kantiana, e, por intermédio dele, conheceu, no verão de 1795 (em visita a Jena), Friedrich Immanuel Niethammer, Johann Christian Friedrich Hölderlin e, especialmente, Johann Gottlieb Fichte e Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, os mais importantes nomes da filosofia idealista pós-kantiana de sua época.

Em Jena, o "Poeta da Flor Azul", como ficou conhecido Novalis, no século XIX,[3] viveu por pouco mais de um ano.[4] Todavia, ainda que Novalis estivesse vivendo longe de Jena, retornava com frequência para lá, seja para compromissos intelectuais, seja para visitar amigos. Foi ali que o poeta tomou parte no Círculo de Jena, por meio do qual juntou-se a Tieck, Schleiermacher e os irmãos Schlegel na formação do primeiro romantismo alemão.

Apesar de ter se dedicado, em termos profissionais, à inspeção de minas de sal-gema de Weißenfels, onde o pai trabalhava como diretor, Novalis empenhou-se profundamente na produção literária, poética e filosófica. Mais que isso, após sua morte trágica de tuberculose em 1801, aos 28 anos de idade, Novalis tornou-se amplamente conhecido no mundo romântico pelo caráter místico de suas obras, especialmente de sua poesia, sendo, décadas depois, assim reconhecido por importantes nomes do romantismo e das artes em geral.

[3] Esta referência à "Flor Azul" está relacionada a um personagem de seu romance inacabado *Heinrich von Ofterdingen*, que buscava por uma misteriosa flor de cor azul sem jamais a encontrar. Este símbolo acabou por tornar-se, ao longo do século XIX, a referência romântica da nostalgia e do anseio por algo inatingível. Cf.: Robles 2020.

[4] Novalis não concluiu seu curso de Direito em Jena, pois seu pai, incomodado com o demasiado contato com poetas e filósofos – que o levou a publicar seus primeiros poemas em 1791, dedicados à Schiller, e intitulado *Klagen eines Jünglings* ("Lamento de um jovem") – obrigou-o a deixar Jena para continuar seus estudos em Leipzig. No entanto, mesmo mudando-se para outra cidade, Novalis permaneceu profundamente ligado a Jena e seu círculo de amigos e mentores até sua morte, em 1801. Sobre seu curso de Direito, Novalis acabou por concluí-lo somente em 1793, na Universidade de Wittenberg. Cf.: Saul 1982.

No âmbito da filosofia, ainda que não tenha publicado qualquer grande obra nesta área, Novalis desenvolveu, no conjunto dos seus escritos, especialmente a partir da forte influência de Fichte e sua distinção entre o "eu" e o "não-eu", propostas de se estabelecer

> um conjunto de complementaridades dialéticas de entre as quais, para os efeitos desta breve introdução, poderíamos destacar as seguintes: "empírico" vs. "absoluto", "intuição" vs. "representação", "sensação" vs. "sentimento", "poesia" vs. "filosofia". Em cada um destes pares não só não há anulação integral de um dos termos em favor do termo oposto, como acontece haver uma eficácia produtiva decorrente da oposição e do predomínio temporário de um termo sobre o outro (Justo 2006, 11).

Mais do que isso, filosoficamente, Novalis foi um dos principais representantes do romantismo como oposição frontal ao Iluminismo. No conjunto de suas obras, é comum perceber a crítica às luzes e à filosofia racionalista, especialmente sob um viés espiritualista.

Em termos de uma filosofia da história, entretanto, o pensamento de Novalis destoa-se daquele desenvolvido por seu amigo Friedrich Schlegel durante o *Frühromantik*, mas, por outro lado, em muito se aproxima daquilo que viria a ser a filosofia do Schlegel católico, especialmente nos anos finais de sua vida. Esta aproximação entre o Schlegel maduro e seu já há muito falecido amigo, Novalis, não se deu por acaso. Para compreendermos melhor esta dinâmica, cabe destacar duas concepções, a princípio contraditórias (como próprias da natureza romântica), de Novalis sobre religião e história: uma, expressa nos comentários a Schlegel em suas *Ideias*, e outra, bastante distinta, expressa em sua obra *Cristandade, ou Europa*. Mais curioso ainda: ambas as obras foram escritas no mesmo ano, 1799.

Nos comentários tecidos por Novalis sobre as *Ideias* de Friedrich Schlegel, é possível perceber que, embora o primeiro compartilhe com o segundo a premissa de que a história é um processo espiritual, a perspectiva de Novalis introduz um contraponto que representa uma radical virada em direção à subjetividade moderna. Ele desloca o foco da grande estrutura externa dos eventos para a sua ressonância e autenticidade na consciência individual. Para o "poeta da flor azul", o sentido da história não é algo a ser apenas decifrado de fora, mas uma verdade que exige confirmação interior para se tornar autêntica, algo que, de certo modo, prefigura uma espécie de "fenomenologia da história". Em sua anotação ao fragmento 50 das *Ideias* de Schlegel, Novalis comenta: "todo homem contemporâneo deve poder encontrar em si mesmo as causas da revolução e sua verdadeira essência, se é que ela é historicamente autêntica." (Schlegel 2011, 101). Nesta lapidação, percebemos que Novalis desloca o critério de verdade histórica do fato externo para a ressonância interna, um gesto de consequências filosóficas radicais, visto que, assim, a autenticidade de um evento como a Revolução Francesa não residiria em sua ocorrência factual, mas na capacidade de cada indivíduo de encontrar suas causas e sua essência dentro de si. Desse modo, em Novalis, a história só se tornaria "real" quando o macrocosmo do mundo encontra um correspondente no microcosmo da alma.

Tal ênfase na experiência subjetiva por parte de Novalis leva, a seu ver, o movimento histórico a compor-se de uma dinâmica sempre individual e não teleológica, algo que Navarro considera "uma história sempre em marcha, guiada por um ideal inalcançável" (Navarro 2011, 16). Essa formulação sugere, portanto, um processo mais aberto e jamais determinado por um *telos* aprioristicamente estabelecido. O ideal individual, portanto, seria o guia do caminho, mas sua natureza inatingível assegura que o processo seja infinito e continuamente dependente da participação espiritual do indivíduo.

Por outro lado, ao passo que Novalis lança tais comentários aos aforismos de Schlegel, naquele ano de 1799, mesmo ano de publicação dos *Discursos sobre Religião* de Schleiermacher, e de escrita das *Ideias* de Schlegel, Novalis redigiu um texto, que intitulou, na ocasião, apenas de *Europa*,[5] e o apresentou, em Jena, ao Círculo de amigos, em um conjunto de reuniões datadas de 1 a 14 de novembro daquele ano, na intenção de ver seu texto publicado na *Athenäum*. Como bem destaca José Miranda Justo, naquele momento "começava um longo rol de incompreensões e meias-compreensões que marcaria a história da recepção do texto durante muito tempo" (Justo 2006, 7).

Apesar de apresentado ao Círculo de Jena em 1799, sua publicação somente se deu postumamente, em 1826, na quarta edição dos "Escritos de Novalis", sob a organização de Ludwig Tieck e Friedrich Schlegel (este último já convertido ao catolicismo).[6] Até lá, em todas as tentativas de publicação do texto (que, posteriormente, viria a público com o título *A Cristandade, ou a Europa*), houve um total desconforto com seu conteúdo e teor, a ponto de deixar seus editores temerosos de que tais escritos levassem à má compreensão de Novalis como um todo. Aliás, para se ter uma noção mais clara da sua recepção já em Jena, José Miranda Justo afirma que:

[5] José Miranda Justo afirma que "O título sob o qual o texto se tornou conhecido não é certamente da responsabilidade do autor. Novalis refere-se-lhe apenas com a expressão 'a Europa' (carta a Friedrich Schlegel, 31.01.1800). Na correspondência de Friedrich Schlegel, que em várias ocasiões e por motivos diversos se referiu ao texto, surgem designações múltiplas: 'a Europa', 'a Cristandade na Europa', 'a Cristandade', 'discurso que [...] tem por título Europa.'" (Justo 2006, 26).

[6] Naquela ocasião, entretanto, o texto foi publicado sem sua parte final. A versão integral de fato da *Europa* de Novalis só veio a público em 1880, numa edição que Johann Michael Raich preparou da Correspondência do poeta com Friedrich Schlegel.

> Schelling terá sido o primeiro a exprimir veementemente a sua discordância de fundo com a possibilidade de publicação do texto, tendo redigido em seguida um poema satírico abertamente dirigido contra o "entusiasmo" religioso de Novalis. Friedrich Schlegel manifesta compreensão em face da reação de Schelling, mas não deixa de invocar a "ironia fraternal" que poderia justificar a publicação conjunta do texto de Novalis e da sátira de Schelling. Ludwig Tieck, num testemunho bastante posterior, afirma que a rejeição foi unânime. Dorothea Veit, um mês depois do encontro, afirmava ter sido a sua "uma voz no deserto", pronunciando-se contra a publicação da "Europa" de Novalis. Schleiermacher, que não tomara parte na reunião de Jena, teve rapidamente conhecimento do conteúdo do texto por intermédio de Friedrich Schlegel e não deixou de manifestar a sua discordância, nomeadamente em relação ao tratamento dado ao papel do papado romano. August Wilhelm Schlegel propôs aos membros do grupo que se pedisse a Goethe uma opinião sobre a publicação. O conselho deste último, tendo sobretudo em vista não agravar a relação conflituosa que se gerara já entre o público e o grupo da *Athenäum*, foi no sentido de que a publicação não se efetuasse. No final de janeiro de 1800, Novalis pede a Friedrich Schlegel que lhe devolva o texto, acrescentando que tenciona modificá-lo, para o integrar num conjunto de "discursos públicos", o que na verdade nunca chegou a acontecer (Justo 2006, 18-19)[7].

Mas, afinal, o que Novalis expressa neste curioso texto que o levou a ser de tal forma rejeitado e a ser considerado uma obra que não expressaria o verdadeiro caráter de seu autor? Mais do que isso, o que tal texto tem a ver com a filosofia da história de Friedrich Schlegel vinte e oito anos depois?

Uma primeira leitura da *Europa* de Novalis dá a qualquer leitor, especialmente se descontextualizada, a impressão de que Novalis ali faz uma defesa ferrenha do catolicismo romano, do papado e da cristandade católica medieval, às portas do século XIX. De fato, interpretações assim não estão, nem de longe, descoladas da realidade. Há ali trechos expressivos nos quais Novalis, por exemplo, faz louvor ao império católico medieval,[8] critica a perda de poder político da Igreja Católica diante da interferência do poder temporal no poder espiritual, ataca o protestantismo e a Reforma, elogia os jesuítas (principal representante do ultramontanismo nas décadas seguintes), entre outros. Todavia, para não incorrermos no erro de imaginarmos um "Novalis ultramontano", é preciso tecer algumas considerações e reflexões importantes.

Diferentemente de suas obras poéticas ou literárias, a *Europa* de Novalis apresentou-se sob a forma de um discurso político, do qual se derivou uma interpretação prolongada segundo a qual o romantismo alemão da primeira fase poderia ser caracterizado como passadista e reacionário. E este é um ponto vital para compreendermos o debate e as incompreensões deste texto.

[7] Segundo Rüdiger Safranski, também Dorothea Veit, futura esposa de Friedrich Schlegel, expressou sobre a *Europa* de Novalis quando esta foi lida em Jena, na reunião da qual tomava parte: "O cristianismo está aqui na ordem do dia; os senhores estão um pouco descontrolados" (Safranski 2012, 122).

[8] "Eram estes, na sua beleza, os traços essenciais dos tempos genuinamente católicos ou autenticamente cristãos. Porém, a humanidade não estava ainda suficientemente madura, suficientemente instruída, para este esplêndido império" (Novalis 2006, 31).

Não é propriamente incomum encontrarmos associações rápidas dos principais autores da *Frühromantik*, com destaque especial para o próprio Novalis, a uma perspectiva reacionária, antirrevolucionária, conservadora e antimoderna da sociedade e da realidade. De fato, o romantismo, como um todo, pode e deve ser visto como uma reação ao mundo moderno em consolidação na Europa nos séculos XVIII e XIX. Mais que isso, a idealização de um passado medieval, o resgate do religioso, a crítica à razão e ao racionalismo iluminista, ao capitalismo, às indústrias, à sociedade burguesa etc., dão ao romantismo um tom que, naquele contexto específico, dificilmente seria dissociado do movimento reacionário católico. Quando, já no início do século XIX, o *Frühromantik* se dispersa e muitos românticos se convertem ao catolicismo (como no caso de Friedrich Schlegel e de sua esposa, Dorothea), esta dedução parece ainda mais acertada. Todavia, é preciso nos atentarmos a alguns fatores essenciais, dentre os quais destaco: 1) o contexto histórico; 2) as obras dos primeiros românticos; 3) o estilo de autores como Novalis.

Sobre o contexto histórico (1), cabe ressaltar que a *Europa* de Novalis foi escrita num momento em que a França revolucionária se encontrava em colapso e Napoleão Bonaparte, naquele mesmo ano, tomaria de vez o poder. Antes disso, todavia, Napoleão havia tomado os Estados Papais em 1796 e feito Pio VI prisioneiro. Em agosto de 1799, dois meses antes da redação da *Europa* por Novalis, o papa faleceria ainda cativo na França.

Este contexto é fundamental para compreendermos tanto o escrito de Novalis, quanto sua recepção. No que tange ao texto, uma oposição frontal ao Iluminismo por parte de Novalis levaria, necessariamente, a uma oposição ao seu principal fruto: a França revolucionária e, com ela, Napoleão e suas atitudes face à Europa. Mais que isso, é importante ressaltarmos que Novalis via no Iluminismo, bem como no protestantismo, as forças, por excelência, desmagificadoras e desencantadoras do mundo. Portanto, se, por um lado, a Idade Média, especialmente na *Europa* de Novalis, é vista como um momento idílico de unidade (na cristandade) e de comunidade (como Europa), quando supostamente a religião reinava e, com ela, um mundo encantado e magicamente vivido, por outro lado, foram a Reforma, o Iluminismo e a Revolução os responsáveis pela perda deste passado idealizado.[9] Assim,

> a Europa medieval pode ser vista por Novalis antes de mais como unidade profunda à imagem da unidade vindoura – exatamente ao contrário daquilo que durante muito tempo foi a leitura segundo a qual a unidade futura seria pensada por Novalis à imagem e semelhança da unidade católica medieval. É assim também que, em seguida, o império luterano da literalidade bíblica, e depois o Iluminismo, representam a unilateralização do "empírico", nas suas dimensões "sensível" e "intelectual", ao passo que a Revolução francesa (e em particular o Terror) dá nitidamente expressão à unilateralização de sinal contrário, aquela em que a "passividade" – no plano de interioridade que lhe é próprio, mas que, como vimos, pode dizer respeito ora ao corpo, ora ao "eu" – é levada ao seu extremo enquanto sofrimento individual e coletivo, e por isso mesmo prepara a "atividade" desejante (e seguidamente volitiva) que pode irromper no presente, e depois no futuro próximo, para aí fazer prevalecer de novo a "unidade" (Justo 2006, 15-16).

[9] Para uma reflexão sobre o protestantismo e a desmagificação do mundo sob as lentes do romantismo alemão, ver: Gomes Filho 2024.

É neste sentido e contexto que Novalis estabelece uma relação muito direta entre um desejo de reavivamento religioso europeu pós-iluminista[10] e a idealização de uma unidade cristã medieval perdida. A prisão e morte do Papa naquele ano de 1799, portanto, seriam o ato mais radical de uma revolução iluminista antirreligiosa, levando Novalis a defender a cristandade papal e, no limite, legitimar até mesmo a perseguição católica às descobertas científicas e seus defensores, como fica claro neste trecho de sua *Europa*:

> Com razão, o douto soberano da Igreja opunha-se aos insolentes desenvolvimentos das aptidões humanas, obtidas em detrimento do sentido sagrado, e às descobertas inoportunas e perigosas no território do saber. Assim, impediu os pensadores temerários de publicamente afirmarem que a Terra fosse um insignificante astro em deambulação, pois bem sabia que juntamente com o respeito pela sua morada, pela sua pátria terrena, os homens perderiam também o respeito pelo seu lar celestial e pelo gênero a que pertencem, havendo de preferir as limitações do saber à infinitude da fé e habituando-se a desprezar tudo o que é grande e digno de assombro e a considerá-lo como efeito inerte de leis naturais (Novalis 2006, 29-30).

Todavia, cabe aqui analisarmos a obra de Novalis não desconectada das demais que o envolviam durante aqueles anos iniciais do romantismo alemão (2). Como mencionei antes, Novalis foi profundamente impactado pela obra de Schleiermacher, e este impacto pode ser sentido tanto na *Europa* quanto em sua outra famosa obra: os *Hinos à noite* (1800). Na primeira, diga-se de passagem, há um trecho durante seu argumento contra-iluminista em que Novalis afirma:

> Quero conduzir-vos a um irmão que há de falar convosco para que se vos abram os corações e possais voltar a abraçar, revestido de novo corpo, o vosso falecido, amado pressentimento, e a conhecer o que pairava à vossa frente e que o pesado entendimento terreno de fato vos não permitia captar. Este irmão é o pulsar do novo tempo, quem o tiver sentido não mais duvida da vinda dessa era, e, com brando orgulho na sua contemporaneidade, avançará da multidão para se juntar à nova comunidade dos discípulos. Fez para a Virgem Santa um novo véu que meigamente lhe põe em relevo as sagradas formas, e que, contudo, a cobre mais castamente do que qualquer outro. [...] Para mim esse véu mais não é do que o solene chamamento para uma nova assembleia original, o poderoso bater de asas de um arauto angelical passando junto a nós. São as primeiras dores, que cada um se apronte para o parto! (Novalis 2006, 52-53).

Sobre esta passagem, o "irmão" mencionado, responsável pelo "pulsar de um novo tempo", é, precisamente, Friedrich Schleiermacher. Como bem ressaltou José Miranda Justo: "a expressão usada por Novalis ("Fez para a Virgem Santa um novo véu") constitui um jogo de palavras intraduzível que identifica, sem margem de dúvida, o autor dos 'Discursos' [sobre Religião], uma vez que o nome de Schleiermacher significa literalmente 'fazedor de véus'" (Justo 2006, 52, nota 2). Para além desta menção, no mesmo ano de 1799, Friedrich Schlegel escrevia em suas *Ideias* que "Só pode ser artista aquele

[10] "Para os homens cujo ânimo reconhece o sentido da história, não podem restar dúvidas de que chegou o tempo da ressurreição e de que precisamente os acontecimentos que pareciam dirigidos contra a reanimação da religião e que ameaçavam completar a sua derrocada se tornaram os promissores sinais da sua regeneração" (Novalis 2006, 46).

que tem uma religião própria, uma concepção original do infinito" (Schlegel, 2011, 87). Ao pé da página, Novalis anotava: "O artista é absolutamente irreligioso: é por isso que ele pode trabalhar a religião como o bronze. Pertence à Igreja de Schleiermacher" (Schlegel 2011, 87). Portanto, em resumo, me parece acertada a conclusão a que chegou Alejandro Navarro:

> Schleiermacher foi, de muitas maneiras, um verdadeiro intensificador das energias religiosas dos jovens românticos. Ele é citado várias vezes por Novalis e Schlegel. No verão de 1797, Schlegel mudou-se para Berlim e ficou com Schleiermacher, por meio de quem conheceu Mendelssohn, Tieck e outros. De sua parte, Novalis entrou em contato com Schleiermacher no melhor momento de sua reflexão filosófica sobre a religião: em 1798 ele escreveu a Schlegel sobre sua descoberta da "religião do universo visível", e no outono de 1799, o livro de Schleiermacher *Sobre a religião*. Discursos estes que Novalis leu naquele mesmo mês de setembro, quando o livro nem sequer ainda fora distribuído. As consequências dessa leitura são visíveis em obras como *Cristandade ou Europa*, *Cantos Espirituais* e *Hinos à Noite*, de 1799. Ecos de sua doutrina também podem ser encontrados na obra de Schlegel, cujas *Ideias* aparecem precisamente neste ano de 1799, que parecia determinado a encerrar o Iluminismo com um renascimento religioso (Navarro 2011, 143).

Neste sentido, é importante questionarmos: se a obra de Schleiermacher, cujo conteúdo defende uma forma de religião completamente distante da católica e, com ela, a superação da religião institucionalizada, impactou tanto Novalis, como poderia o poeta utilizá-la para defender uma Cristandade medieval sob o governo papal? A resposta a esta questão está tanto no conteúdo quanto no estilo (3) de Novalis.

No que tange ao estilo, uma leitura mais atenta de Novalis deve admitir que "Novalis nunca quis ser um escritor óbvio; o hermetismo é parte do novo estilo que defendia" (Silva 2019, 78). De fato, sua linguagem, suas metáforas e alegorias, e sua forma hermética de escrita dificultam muito uma compreensão mais direta de suas intenções em seus textos, mesmo quando tais textos se intitulam uma forma de "discurso político", como no caso da *Europa*. Por outro lado, não é difícil perceber, no próprio conteúdo do texto, indícios de que Novalis não defendia um retorno puro e simples aos tempos medievais, nem mesmo à Cristandade sob domínio católico. Antes, se dermos a devida atenção a alguns pontos centrais de seu texto, especialmente em suas páginas finais (publicadas somente em 1880, e esta é uma informação crucial para o que proponho neste artigo), perceberemos que há, na realidade, aqui um desejo de uma nova unidade europeia, no sentido de resgate da antiga *Gemeinschaft*, sob o signo religioso, mas não mais necessariamente católico.

Ainda que, ao longo do texto, Novalis faça de fato um elogio idealizado ao período medieval e ao papado, bem como uma ferrenha crítica ao protestantismo e à ingerência secular nos assuntos religiosos; ainda que o texto pareça apontar insistentemente para uma supremacia papal e católica, com um elogio escancarado aos jesuítas e à fé católica,[11] é na conclusão do seu discurso que Novalis define de fato o caráter do que pensa para o futuro europeu e, com isso, deixa-nos escapar sua concepção de história. Segundo o poeta romântico:

> A forma contingente dessa fé [católica] está praticamente aniquilada, o antigo papado jaz no túmulo, e Roma, pela segunda vez, está em ruínas. Não haverá então o Protestantismo de acabar finalmente e dar lugar a uma nova Igreja, mais duradoura? Os outros continentes esperam pela reconciliação e pela ressurreição da Europa, para se lhe juntarem e se tornarem concidadãos do reino celeste. Não deveria voltar a haver em breve na Europa uma quantidade de espíritos verdadeiramente santos, não deveriam todos aqueles que verdadeiramente pertencem à família da religião experimentar intensamente o anseio de avistar o Céu na Terra e juntar-se em alegria e entoar cânticos sagrados? (Novalis 2006, 58).

Este trecho final da obra de Novalis nos chama a atenção para pelo menos duas conclusões interessantes: 1) a constatação de que, apesar de todo o elogio ao catolicismo e ao papado ao longo de todo o texto, o poeta conclui que tal fé está "praticamente aniquilada" e o papado "jaz no túmulo"; 2) há uma ideia latente de que há de chegar o tempo de um "reino celeste", cujo caminho não pode ser outro senão a "reconciliação e ressurreição da Europa", inclusive para conduzir "os outros continentes" para este reino celestial.

Estas duas conclusões são de fato importantes para se compreender o pensamento de Novalis em sua *Europa* e o modo como ele concebe o tempo e a história, porque daqui pode-se depurar duas afirmações cruciais sobre sua proposta. A primeira é que Novalis de fato não está preso no passado católico e medieval idealizado, mas o usa para buscar uma nova (e diferente) perspectiva de futuro. A segunda é que o futuro (religioso, antes de tudo) para Novalis, é um futuro milenarista.

Sobre a primeira afirmativa, é importante destacar que, como bem afirma Felipe Vale da Silva, não se pode compreender a postura romântica pós-1797 sem o conceito alemão de *Sehnsucht*, cuja tradução mais literal para o português aproxima-se de "saudade", ou "nostalgia". Mais que isso, segundo Silva, "*Sehnsucht* é uma falta daquilo que nunca se teve, de fato, mas que serve de motor para todas as conquistas humanas significativas" (Silva 2019, 87). Em outras palavras, é a falta do que nunca se teve, a nostalgia do futuro que fundamenta e motoriza a história humana, segundo Novalis.

[11] "A antiga fé católica [...] sua onipresença na vida, o seu amor pela arte, a sua profunda humanidade, a indissolubilidade dos seus matrimônios, a sua comunicabilidade fraterna, a sua alegria na pobreza, na obediência e na fidelidade fazem dela inequivocamente a religião autêntica e contêm os traços fundamentais da sua constituição. Foi purificada pela torrente dos tempos, e, em íntima, indestrutível ligação com as duas outras feições do Cristianismo, abençoará para sempre este nosso chão" (Novalis 2006, 58).

Por meio da palavra *Sehnsucht* e seu peso nas obras do romantismo alemão dos anos finais do século XVIII, é possível revermos a pecha reacionária atribuída aos intelectuais deste movimento. Neste ponto, concordo integralmente com Felipe Vale da Silva:

> A ideia de *Sehnsucht* nos força a revisar uma imagem errônea que se criou sobre os primeiros românticos, perpetrada até hoje em grandes compêndios como a História da Literatura Alemã de Watanabe-O'Kelly (ver, sobretudo, 274): a saber, de que o romantismo necessariamente tinha pensadores passadistas e reacionários. O "Hino 5" [dos *Hinos à Noite* de Novalis] refuta tal ideia, visto que tudo o que Novalis fala sobre tempos primevos remete uma época de plenitude que, ele reconhece, se foi para sempre. Não há volta possível. Da mesma forma que revisitamos cenas de nossa infância com nostalgia, o ressalte de um suposto passado de coesão comunitária, de harmonia entre homem e natureza, é um fato que diz mais respeito ao presente do que propriamente tenta dar dados rigorosos sobre a vida de nossos antepassados. Um medievalismo altamente fantasioso e reacionário, de fato, tornou-se uma constante na literatura romântica posterior, de nomes como Brentano, Chateaubriand e Richard Wagner, chegando até Tolkien. Novalis, em contrapartida, foi um pensador mais rigoroso: sob o signo da *Sehnsucht*, qualquer menção a uma Era de Ouro, à Idade Média mágica, a união mística entre o homem e o divino é, na verdade, a explicação de uma ausência formadora de nosso mal-estar, já que vivemos em uma época de incompletude. Esse sentimento de saber o que se quer – mas não o conseguir jamais alcançar – é a marca paradoxal de um poema que termina com a ascensão humana como Hinos à Noite (Silva 2019, 88-89).

Esta é uma questão fundamental: ainda que de fato o romantismo alemão, especialmente após a dissolução do Círculo de Jena, tenha tomado contornos cada vez mais reacionários e/ou conservadores, atribuir este caráter aos primeiros anos do movimento, especialmente a um autor como Novalis, ultrapassa o limite do razoável, tanto pelo conjunto da obra desses autores naquele momento, quanto pelas conclusões a que chegou Novalis num texto que, aparentemente, seria a melhor prova do contrário.

Por fim, no que tange à segunda afirmação, de que a proposta de Novalis carregaria um viés milenarista, é importante ressaltar que

> o Círculo de Jena recebeu a influência de vários movimentos espirituais que se espalharam pela Alemanha no início do século XVIII. Dentre esses movimentos, o milenarismo anunciava a vinda de um segundo reino de Deus na Terra. Em muitos escritos, esse reino assume a forma de uma unidade política. Não há necessidade de enfatizar quão perfeitamente essa escatologia se acomodou aos eventos do final do século XVIII, especialmente à Revolução Francesa. Naturalmente, Novalis sentiu uma atração por essa ideia. Aliás, na Europa está verdadeiramente presente, como se sabe (Ramírez 2020, 489-490).

Neste sentido, é possível afirmar que a obra de Novalis está voltada a uma idealização (no sentido de futuro) de uma nova comunidade (*Gemeinschaft*) europeia, baseada numa nova forma de religião (irreligiosa, como a "igreja de Schleiermacher"), mais do que um elogio propriamente dito ao catolicismo ou um desejo passadista e reacionário de retorno ao passado medieval. Ou seja, ainda que as anotações de Novalis às *Ideias* de Schlegel e à sua obra Europa pareçam constituir uma contradição em termos de concepção do tempo, religião e história, uma leitura mais atenta aos interesses e propósitos

escondidos no hermetismo do autor nos leva a perceber a coerência e a continuidade de seus argumentos. A *Europa*, portanto, seria uma forma de filosofia da história fundamentada na idealização de um passado perdido, mas, sobretudo, na esperança milenarista de um novo futuro de superação das amarras da razão moderna. Assim,

> Em *A Cristandade ou a Europa*, Novalis imagina uma nova Europa cristã a renascer das cinzas do Iluminismo e da Revolução Francesa. O poeta alemão acreditava na chegada gloriosa e inevitável de uma Idade de Ouro onde a unidade e a espiritualidade governariam a humanidade. Novalis anseia por uma renovação do catolicismo: não entendido como uma reversão à Igreja romana medieval, mas sim em seu significado etimológico, como uma comunidade universal. A Idade de Ouro não está no passado, mas no futuro. É por isso que Garrard e Beiser relutavam em chamar *A Cristandade ou a Europa* de "reacionária" (Ramírez 2020, 497).

As conclusões a que Sérgio Ramírez chega neste texto acima citado são interessantíssimas, e vale a pena o leitor consultá-lo para um aprofundamento sobre essa relação entre Novalis e o milenarismo europeu do final do século XVIII. Em todo caso, é o próprio Novalis que encerra sua *Europa* com uma perspectiva de construção de uma nova unidade europeia em torno de uma nova forma religiosa, a que chama de "Cristandade". Segundo o poeta,

> A Cristandade tem que voltar a ser viva e atuante, e voltar a edificar uma Igreja visível, sem consideração das fronteiras dos países, que acolha no seu seio todos os que têm sede do sobrenatural, e que seja de bom grado mediadora entre o antigo e o novo mundo. Tem que voltar a derramar sobre os povos a antiga cornucópia da prosperidade. A Cristandade erguer-se-á do sagrado seio de um venerável concílio europeu e porá em marcha a tarefa de despertar a religião de acordo com um plano divino universal. Não haverá então quem proteste contra o constrangimento cristão ou secular, pois que a essência da Igreja será a liberdade autêntica, e todas as necessárias reformas serão, sob a orientação dela, executadas como processos estatais pacíficos e formais. Quando, mais tarde ou mais cedo? Não há que perguntá-lo. Somente paciência, virá, terá que vir esse tempo sagrado da paz perpétua, em que a nova Jerusalém será a capital do mundo; e até lá, companheiros da minha fé, sede serenos e corajosos perante os perigos do presente, anunciai com palavras e atos o evangelho divino, e permanecei fiéis à verdadeira, infinita fé, até à morte (Novalis 2006, 59).

Esta cristandade (ainda que o nome indique o contrário) não se trata do antigo formato político de poder católico sobre os estados europeus. Antes, no jogo de metáforas e alegorias próprio de Novalis, a Cristandade aqui proposta se refere ao estabelecimento da nova *Gemeinschaft* europeia em torno da paz e da liberdade da nova religião. Estas palavras, "paz" e "liberdade", eram bastante caras naquele contexto de início da chamada "Era Napoleônica".

FRIEDRICH SCHLEGEL E AS SUAS *PRELEÇÕES SOBRE A NOVA HISTÓRIA*

O período que se seguiu à morte de Novalis, em 1801, e à oficialização da conversão de Friedrich Schlegel e sua esposa Dorothea ao catolicismo, em 1808, foi marcado por importantes experiências pessoais e intelectuais vividas pelo fundador do romantismo alemão. Em 1803, Friedrich Schlegel mudou-se para Paris, onde iniciou estudos sobre o idioma sânscrito e a cultura e a religião indianas. O interesse pelo sânscrito e pelo hinduísmo dos irmãos Wilhelm e Friedrich Schlegel se deu por conta de um dos seus irmãos ter vivido e morrido na Índia: Karl Schlegel (1771–1789). A partir do início do século XIX, Wilhelm se dedicou a traduzir importantes textos indianos, como o *Bhagavad-Gita*, e Friedrich a pensar sobre como o hinduísmo desenvolveu, naquele país, um tipo de sabedoria existencial importante para reflexões filosóficas que se faziam presentes no idealismo alemão de sua época. A partir desses estudos, Friedrich Schlegel publicou, em 1808, o famoso *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (Sobre a Língua e a Sabedoria dos Indianos), no mesmo ano de sua conversão formal ao catolicismo. Ali, Schlegel já deixava marcas importantes de mudança em seu pensamento filosófico em torno da religião, de modo a afastar-se progressivamente do panteísmo romântico e aproximar-se de uma forma de metafísica teológica católica.

Em 1809, Schlegel mudou-se para a Áustria, onde passou a atuar no serviço diplomático. Nos anos seguintes, especialmente a partir de 1812, entrou para um importante círculo intelectual construído em torno do padre católico Klemens Maria Hofbauer e, dali em diante, dedicou-se a preleções e publicações sobre história, literatura e filosofia, cujas principais obras pretendo analisar adiante.

Depois de assumir cargo no serviço diplomático austríaco, Friedrich Schlegel ministrou um conjunto de preleções a serviço do Império Austríaco como conselheiro da corte (*Hofrath*) e se dedicou a uma intensa atividade de intelectual público em Viena. Suas preleções eram muito populares e frequentadas por um público amplo, incluindo a nobreza, diplomatas e intelectuais da cidade, tornando-o uma figura central na renovação católica e no romantismo tardio em Viena. Dentre estas preleções, interessam-me, de modo central para o presente artigo, suas *Vorlesungen über die neuere Geschichte* (Preleções sobre a Nova História), proferidas em 1810. Estas preleções, publicadas postumamente como parte das suas "obras completas", foram escritas num momento de profunda crise existencial e identitária para os povos germânicos, com o Sacro Império Romano recentemente dissolvido e a Europa reconfigurada pela força das armas francesas. Assim, uma reinterpretação do passado germânico, como proposta por Schlegel, adquiria importância estratégica. Estas preleções não foram, portanto, um mero exercício acadêmico, mas uma tentativa deliberada de forjar uma contranarrativa que pudesse servir de alicerce para um emergente nacionalismo e oferecer uma alternativa às ideias que, na visão de Schlegel, tinham conduzido ao caos contemporâneo.

Em linhas gerais, a *Neuere Geschichte* de Schlegel propõe, em nível teórico e metodológico, a superação da suposta neutralidade do cronista-narrador que narra eventos do passado. Antes, para o autor, o historiador-narrador desempenharia o papel de um filósofo moral que vê no passado um campo de batalha entre forças espirituais e éticas. Assim, Schlegel critica abertamente a noção de imparcialidade (*Unparteilichkeit*), que ele considera uma meta inatingível e, em muitos casos, indesejável. Para ele, uma historiografia neutra e indiferente é, por definição, uma historiografia sem espírito (*geistlose*). Ele argumenta que tomar partido (*parteilich*) em favor da virtude, da justiça e da liberdade contra a tirania e a decadência não é um defeito, mas sim a principal fonte de valor de uma obra histórica. Para ilustrar o seu ponto, ele recorre ao historiador romano Tácito, a quem elogia afirmando que

> justamente o ódio moral nobre que transparece em todas as suas obras, e o amor superior que nelas se torna visível; o ódio, nomeadamente, contra a tirania injusta e os vícios paralisantes, e a predileção decidida e atenta por tudo o que é elevado [...] deram às suas obras para todos os tempos um valor imperecível (Schlegel 1877, 12).

Para Schlegel, portanto, a verdadeira imparcialidade é uma falácia e a grandeza de Tácito não residiria numa neutralidade fria, mas no seu profundo compromisso moral, que lhe teria permitido captar a essência dos eventos. Este engajamento moral está intrinsecamente ligado ao seu objetivo de apresentar o passado "em sua forma verdadeira" (*in der wahren Gestalt*) (Schlegel 1877, 12). A partir disso, Schlegel contrapõe a sua abordagem àquelas que descreve como "visões superficiais e desprovidas de espírito" (*geistlose Ansichten*) (Schlegel 1877, 13) do seu tempo, referindo-se implicitamente à história racionalista do Iluminismo, que, na sua opinião, não conseguia captar a profundidade e a complexidade da experiência histórica. Esta premissa filosófica (de que a história é um drama moral) justifica a sua tese central: a glorificação dos povos germânicos não como meros agentes históricos, mas como portadores de uma virtude espiritual necessária à salvação da Europa.

Tendo estes pressupostos e tese em mente, Friedrich Schlegel desenvolve suas preleções dividindo a história da Europa em três grandes épocas: 1) a migração dos povos germânicos (*Völkerwanderungen*); 2) os conflitos de fé (Reforma e Guerra dos Trinta Anos); e a Revolução Francesa e suas consequências.

A primeira grande época (*Völkerwanderungen*), que, para Schlegel, é fundante da civilização europeia, é descrita pelo autor como o momento mais importante da história da Europa. Ali, Schlegel argumenta que o evento fundador da "nova história" europeia é a *Völkerwanderung*, ou "Período das Migrações". Ele posiciona este longo processo não como a invasão bárbara que destruiu a civilização (algo muito presente no modo como o Iluminismo entendia a história), mas como o ponto de partida de tudo o que define a Europa moderna, pois, segundo o autor, o universalismo romano não era um agente de civilização, mas um catalisador de estagnação espiritual e política. Assim, o papel crucial de dissolver esta ordem estagnada seria, na narrativa de Schlegel, desempenhado pelos povos germânicos. Ele os apresenta como os salvadores da Europa, uma vez que seriam a força histórica capaz de restaurar a possibilidade de um desenvolvimento orgânico e diversificado. Para sustentar esta visão, Schlegel refuta veementemente a caracterização dos germânicos como "bárbaros" ou "selvagens", argumentando que

> Os antigos germânicos são comumente retratados como selvagens completos; alguns escritores muito lidos gostam particularmente de compará-los aos americanos; com aqueles selvagens que, na primeira descoberta do novo continente, nem sequer conheciam o uso do ferro, várias tribos das quais eram, ou ainda são, canibais, e várias outras estão, em todos os aspectos, no nível mais baixo da natureza humana, nos limites da animalidade (Schlegel 1877, 27).

Para Schlegel, portanto, a razão pela qual os povos germânicos eram superiores, em termos de civilização e moral, em relação aos povos americanos residia tanto em seu desenvolvimento bélico (domínio do ferro) quanto no desenvolvimento da escrita (as runas). Mais do que isso, Schlegel atribui aos povos germânicos uma superioridade religiosa que, em poucos séculos, seria depurada e aperfeiçoada pelo cristianismo, e aqui reside uma argumentação importante para o escopo deste artigo.

Nas *Vorlesungen* de Schlegel, é possível perceber claramente que a religião não seria apenas um acessório cultural, mas sim a força intrínseca e fundadora das civilizações. Schlegel identifica a religiosidade dos povos germânicos como um culto à natureza (*Naturdienst*), uma veneração das forças e das manifestações do mundo natural. Para o pensamento romântico, esta conexão primordial com o cosmos era a fonte de uma vitalidade e autenticidade que as sociedades posteriores, marcadas pela "artificialidade", haviam perdido. Ou seja,

> Esta fé era uma veneração à natureza, às suas mais sublimes manifestações exteriores e às suas forças e leis ocultas. O sol e as estrelas, o fogo e o mar, os elementos, a própria Mãe Terra, as alturas inspiradoras, as florestas e fontes sagradas eram os objetos deste serviço natural (Schlegel 1877, 11).

Neste ponto, o impacto da filosofia da natureza de Schelling, ou mesmo o panteísmo de Spinoza, que tanto motivou os debates na primeira fase romântica de Schlegel, permanece. Todavia, em vez de uma proposta filosófico-religiosa, como a realizada em forma de aforismos em 1799, em suas Ideias, Schlegel apresenta uma espécie de fundamento histórico dessa perspectiva romântica no próprio povo germânico, por meio do qual estabelece uma relação intrínseca entre transcendência e imanência que permite um certo encantamento mágico-religioso do mundo vivido. A partir desses elementos, Schlegel argumenta que os povos germânicos seriam portadores de uma vitalidade religiosa muito superior à dos romanos, e cujo contato com o cristianismo elevou a civilização europeia a uma forma perfeita de civilização. Isso porque, segundo o autor, o cristianismo emerge na história não apenas como uma religião, mas como a força motriz que unifica os povos dispersos da Europa, conferindo-lhes uma identidade comum e um propósito histórico singular. É o Cristianismo, portanto, que teria transformado as tribos germânicas e os remanescentes do Império Romano em uma civilização coesa: a *Respublica Christiana* (Schlegel 1877, 50). Schlegel enfatiza que essa transformação foi, em grande medida, um processo de adesão voluntária, o que reforça sua visão positiva sobre o poder civilizador da fé, mas ignora, sumariamente, o uso da força e da violência na cristianização dos povos germânicos ao longo dos séculos. Em sua argumentação, a figura de Carlos Magno é central, pois seu império seria a manifestação histórica concreta desse princípio unificador. Para Schlegel, portanto, a fusão entre Igreja e Estado sob

seu governo foi a realização da ordem política e espiritual da Idade Média, uma simbiose orgânica que definia a própria natureza do poder (Schlegel 1877, 83-85).

A partir desse ponto, é possível perceber um uso implícito que Friedrich Schlegel passa a fazer do texto anteriormente rechaçado por seu amigo Novalis: a *Europa*. No argumento de Schlegel, ao longo de toda a Idade Média, especialmente após a morte de Carlos Magno, o Papado desempenhou um papel crucial como autoridade supranacional. Longe de o apresentar como um poder tirânico, Schlegel destaca sua função de árbitro (*Schiedsrichter*), solicitado pelos próprios príncipes europeus para mediar conflitos, representando uma instância moral superior que transcendia os interesses seculares (Schlegel 1877, 86). Essa era de unidade espiritual e política, personificada na aliança entre o Estado e o Papado, representa, para Schlegel, um ideal perdido. A subsequente fragmentação dessa unidade é, portanto, vista como a maior tragédia da história europeia, especialmente durante a Reforma Protestante.

Para Schlegel, a Reforma foi a principal causa da dissolução da ordem espiritual e política que definia a Cristandade medieval, inaugurando uma era de conflitos sectários e de fragmentação nacional. Seu argumento vai na contramão do que era comum defender-se, no século XIX, sobre a relação entre o protestantismo e o mundo moderno, qual seja, que a Reforma teria sido uma força de aceleração da civilização europeia rumo ao progresso (Koselleck 2012). Antes, para Schlegel, o protestantismo não se limitou a dividir nações com base em afiliações religiosas, pois também criou as bases para um novo tipo de política, na qual a religião foi progressivamente instrumentalizada a fins seculares. A fragmentação espiritual, portanto, teria aprofundado a fragmentação política do continente, minando a autoridade moral universal que a Igreja Católica antes representava e dando lugar a um sistema de estados-nação em conflito.

A visão trágica de Schlegel sobre a Reforma está intrinsecamente ligada ao seu profundo sentimento de nostalgia por um mundo unificado perdido, que permeia toda a sua filosofia da história. Aqui, cabe ressaltar um dos conceitos mais fundamentais para compreender o romantismo alemão e, no caso presente, o modo como ele ainda se manifesta na concepção de história que Friedrich Schlegel desenvolve: o *Sehnsucht*. Este conceito se manifesta na obra de Schlegel como um anseio profundo e melancólico por um passado idealizado. Este sentimento, contudo, transcende a mera sentimentalidade, pois atua como uma ferramenta filosófica e histórica na análise do passado. O *Sehnsucht*, portanto, é o motor da crítica schlegeriana ao mundo moderno (pós-Reforma), utilizando-se de um passado idealizado (seja o heroísmo germânico ou a unidade medieval) para destacar a fragmentação espiritual e política de sua própria época. Essa espécie de "nostalgia", portanto, não é apenas por aquilo que foi, mas por um princípio de ordem agora ausente. Essa relação entre "nostalgia" e "ausência" acabou por se tornar a base do que, anos depois, Friedrich Schlegel consolidou como sua filosofia da história.

A PROVIDÊNCIA DIVINA E A *HEILSGESCHICHTE* NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE FRIEDRICH SCHLEGEL

A fase final da vasta produção intelectual de Friedrich Schlegel ocorreu ainda sob a forma de preleções na Universidade de Viena e em salões particulares da aristocracia católica na capital austríaca, entre 1828 e 1829. Neste período, que se encerrou com sua morte de AVC em 12 de janeiro, em Dresden, na Alemanha, Schlegel se dedicou à síntese de sua visão cristã do desenvolvimento histórico, cujo material, publicado postumamente, deu origem às obras *Vorlesungen über die Philosophie des Lebens* (1827), *Philosophie der Sprache und des Wortes* (1828) e *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte* (1829). Esta última foi publicada por Joseph von Pilat pouco depois da morte do autor.

A filosofia da história presente nestas últimas preleções de Friedrich Schlegel, pode ser considerada como o arremate daquilo que o autor começou a desenvolver, na década anterior, como uma "Nova História". Nesta fase final de sua vida, a sua concepção de história transcende a mera crônica de eventos seculares para revelar-se como um profundo drama teológico. A trajetória humana, para Schlegel, não seria um acaso, mas um enredo cujo autor, palco e propósito são divinos. Ali, a Providência Divina orquestra a história como um drama de redenção, no qual a memória melancólica da Queda (enredada pelo já citado conceito de *Sehnsucht*) não é um obstáculo, mas o próprio catalisador psicológico que abre a alma humana à promessa da restauração futura, transformando a dor da perda no anseio pela salvação. A história, portanto, não é um ciclo de repetições vazias nem uma linha de progresso imanente, mas a narrativa da alma coletiva movendo-se entre a memória de um paraíso perdido e a esperança de sua restauração final.

Em sua filosofia da história, portanto, Schlegel lança mão de uma das concepções cristãs mais caras à teologia e à filosofia patrísticas e escolásticas: a Providência. A compreensão do conceito de Providência é indispensável para adentrar a filosofia da história de Friedrich Schlegel. Sem essa premissa teológica, os eventos se desdobrariam como uma sequência caótica e desprovida de sentido. Contudo, em Schlegel, a sucessão de impérios, as migrações de povos e as revoluções intelectuais seriam parte de um plano divino coerente e soberano. O princípio fundamental que sustenta sua análise é que "nada deve ser considerado fortuito, mas todas as coisas são predeterminadas e reguladas de acordo com as visões da Providência" (Schlegel 1846, 89).

Até aqui, Schlegel não se diferenciaria das demais filosofias da história cristã, seja da teologia medieval, seja daquelas de seu próprio tempo. Todavia, sua particularidade reside na identificação de três princípios que operariam simultaneamente o progresso histórico, cuja interação constituiria a própria definição do drama histórico, no qual o plano de Deus se desenrola: 1) os caminhos ocultos da providência divina; 2) a liberdade de escolha humana; 3) o poder permitido ao princípio do mal. Assim, para Schlegel, a tensão entre um destino divinamente ordenado e a agência humana não seria uma contradição a ser resolvida teologicamente ou filosoficamente, mas a própria essência da história como palco moral e espiritual.

Uma vez que a história é estabelecida como um palco divino, em que a soberania de Deus é o princípio organizador, o ponto de partida do ator humano deve ser definido por sua condição após a Queda. Essa condição, para Schlegel, inicia-se com a dolorosa memória de uma perfeição perdida e, aqui, a meu ver, reside o fundamento central de sua proposta para uma filosofia da história, pois é onde o autor articula, de fato, toda sua filosofia romântica com sua proposta teológica cristã por meio do *Sehnsucht*.

O conceito de *Sehnsucht* no romantismo alemão é mais do que uma simples "nostalgia". Antes, trata-se de uma forma de consciência histórica e espiritual. Para Schlegel, tal conceito, articulado à sua filosofia da história, representa a consciência de que a humanidade, na Queda (expulsão de Adão e Eva do paraíso), perdeu não apenas um estado de inocência, mas também o contato com uma realidade ontologicamente superior. Trata-se, portanto, do sentimento de exílio que define a condição humana e é uma força que impede a alma de se acomodar a um mundo fragmentado e imperfeito.

Schlegel argumenta que essa orientação retrospectiva seria uma característica marcante das nações pagãs da antiguidade. Com a notável exceção dos hebreus, a visão histórica dos povos antigos seria voltada para um passado glorioso, uma "era de ouro", expressando um "lamento melancólico por tudo o que foi perdido" (Schlegel 1846, 71). Essa perspectiva revela a crença numa espécie de memória coletiva não apenas de uma felicidade primordial, mas também de um tempo em que a própria natureza possuía um estado ontológico distinto, encantado e espiritualizado, do qual a humanidade moderna foi exilada.

> Quando examinamos os registros primitivos e os livros sagrados dessas nações, que estavam muito mais próximas da fonte da revelação primitiva do que as nações posteriores do Ocidente polido; quando deixamos de lado as doutrinas morais e as ordenanças da liturgia contidas nesses livros, descobrimos que sua visão histórica está voltada para o passado glorioso e que elas respiram um pesar melancólico por tudo o que o homem e o mundo perderam desde então. E, sem dúvida, essas tradições primitivas contêm muitas reminiscências antigas e belas da felicidade primordial; pois até a própria Natureza era então muito diferente do que é atualmente, mais adorável, mais semelhante ao mundo dos espíritos, povoada e enriquecida com gênios celestiais; e não apenas o pequeno jardim do Éden, mas toda a criação, desfrutava de um estado de inocência paradisíaca e infância feliz, antes que a contenda tivesse começado no mundo e antes que a morte fosse conhecida (Schlegel 1846, 179).

A evidência histórica dessa *Sehnsucht* universal manifesta-se, segundo Schlegel, no mito da degeneração das eras, presente em diversas culturas antigas. Essa narrativa generalizada de declínio a partir de uma origem perfeita é, para Schlegel, a prova de que a perda e a ausência são os elementos centrais que definem a consciência histórica do mundo. Contudo, essa nostalgia que define a relação da humanidade com seu passado não a aprisiona em um lamento perpétuo. Pelo contrário, ao criar um vácuo espiritual, ela estabelece as condições para a esperança, abrindo a alma à promessa de redenção que se revela no futuro.

A visão de futuro em Schlegel se distancia radicalmente das filosofias de progresso linear e secular e torna sua filosofia da história bastante singular, tanto em relação ao idealismo alemão como um todo, como no que toca às próprias filosofias cristãs que o precederam. Para ele, o futuro não é uma

construção autônoma da razão humana, mas a consumação teológica do plano de Deus. A história não caminharia, assim, para uma utopia terrena, mas para uma restauração final orquestrada pela Providência, reafirmando o caráter divino de seu início e de seu fim. Nesse quadro, a "esperança" desempenha um papel fundamental no drama histórico da salvação. Se a *Sehnsucht* define a relação retrospectiva do mundo pagão com o passado, a *esperança* define a vocação histórica do povo hebreu, uma vez que este, diferentemente dos demais povos antigos, olharia para o futuro (de modo linear, e não circular), na esperança sempre constante da redenção pelo messias. Assim, esta esperança judaica, uma vez associada ao mundo germânico pagão na formação do catolicismo, tornar-se-ia a resposta divina à melancolia universal.

Essa maneira como Schlegel desenvolve sua filosofia da história diz muito sobre o modo como ele enxerga e posiciona o cristianismo católico em sua própria época, uma vez que ele reconhece que a era moderna aponta fortemente para o futuro, mas adverte que somente por meio do cristianismo a humanidade poderia de fato tomar consciência do movimento ao qual sua história está submetida:

> Nunca houve um período que apontasse tão fortemente, tão claramente e tão amplamente para o futuro quanto o nosso. Por isso, devemos esforçar-nos por distinguir de modo claro e preciso entre aquilo que, por um lado, o ser humano pode realizar por meio de esforços lentos, progressivos, mas incessantes – pela pacífica resolução das controvérsias e pelo cultivo de suas qualidades intelectuais – para contribuir com a grande obra da regeneração religiosa do governo e da ciência; e, por outro lado, aquilo que ele deve aguardar em silenciosa reverência de uma Providência superior – do novo fiat criador do último período de consumação – incapaz como é de produzi-lo ou provocá-lo por si mesmo. Estamos voltados muito mais para o futuro do que para o passado; mas, para compreender, em toda a sua magnitude, o problema de nossa época, não basta buscar essa regeneração social no século XVIII — um século que, sob nenhum aspecto, merece louvor —, nem no reinado de Luís XIV, com sua falsa glória nacional. O nascimento do cristianismo deve ser o grande ponto de observação ao qual devemos recorrer — não para restaurar ou falsificar as formas das eras passadas, que já não se aplicam à nossa —, mas para examinar claramente o que permaneceu incompleto, o que ainda não foi alcançado. Pois, sem dúvida, tudo o que foi negligenciado nos períodos e estágios anteriores da civilização cristã deve ser completado nesta verdadeira e consumada regeneração da sociedade (Schlegel 1846, 466-467).

Desse modo, a filosofia da história de Friedrich Schlegel entende que a restauração futura (como movimento de passado-presente-futuro) não é um simples retorno ao passado, mas sua consumação divina. A memória da Queda e do seu paraíso perdido se une à esperança na promessa final, e a história se revela, em Schlegel, como o processo pelo qual essa promessa é cumprida, ligando definitivamente a nostalgia e a esperança no ato final da redenção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: ENTRE A *EUROPA* DE NOVALIS E A *GESCHICHTE* DE SCHLEGEL

O presente artigo buscou apontar as metamorfoses do pensamento de Friedrich Schlegel a partir do modo como sua conversão ao catolicismo inflexionou toda sua filosofia sobre religião e história. Aqui, argumentamos que ocorreu, entre a escrita de suas *Ideias* em 1799 e suas preleções sobre *Philosophie der Geschichte*, em 1828, passando por sua *Vorlesungen über die neuere Geschichte,* de 1810, um deslocamento de uma filosofia da história imanente, centrada na experiência estética humana, para uma visão providencialista da história como revelação e realização do plano divino. Esta metamorfose não expressa apenas a inflexão católica do autor, mas também o modo como o pensamento católico reagiu à filosofia iluminista por meio de ferramentas intelectuais românticas.

Todavia, não posso finalizar este artigo sem evocar a raiz mais profunda dessa inflexão, cujo tratamento o presente artigo dispensou em sua segunda seção: a *Cristandade, ou Europa* de Novalis.

Como apresentei anteriormente, a *Europa* de Novalis foi duramente criticada e rechaçada pelo grupo de Jena em 1799. Ali, a proposta do "Poeta da Flor Azul" foi vista como um louvor ao papado e à Igreja Católica medieval num momento em que o romantismo propunha, inclusive por meio do próprio Novalis, uma nova forma de religião centrada na relação entre a imanência estética e a transcendência da arte. Todavia, ao que parece, Friedrich Schlegel, após a morte prematura do amigo, não abandonou o texto rejeitado. Antes, em conjunto com Ludwig von Tieck, Schlegel organizou, em vida, pelo menos duas edições das Werke (ou Obras Completas) de Novalis, publicadas em 1802 e 1826. Em ambas, a *Europa* está incompleta. Faltou-lhe a parte final de seu discurso, justamente aquela em que o autor, depois de idealizar a unidade perdida da cristandade sob a regência do papado, afirma sua esperança quase milenarista em uma nova unidade cristã sob algo distinto do que fora a Igreja Católica medieval. Ora, todo o percurso percorrido por Novalis até esta parte final suprimida está desenvolvido em plenitude nas *Vorlesungen* de Schlegel, tanto de 1810 quanto de 1828. Em seus argumentos, todavia, Schlegel não menciona o amigo, mas se apropria, muito claramente, de seu pensamento, devotando implicitamente a ele a inspiração que levou a desenvolver sua própria filosofia da história.

Por que, então, esconder as conclusões a que chegou o amigo? Embora não seja possível chegar a uma resposta definitiva, podemos inferir que o texto de 1799, por ainda pertencer a um momento não católico de Schlegel e do grupo de Jena, não teria condições de ser a inspiração necessária do filósofo convertido ao catolicismo, razão pela qual, segundo José Miranda Justo (2006, 21), "Sophie von Hardenberg, uma sobrinha do poeta [Novalis] que viria a herdar a incumbência de zelar pelo espólio, [afirmou] textualmente que o 'importante final' tinha sido subtraído para sugerir uma inclinação católica do autor e dele fazer um 'defensor da hierarquia católica romana', acusando Friedrich Schlegel de ser o responsável pela supressão."

Em todo caso, o fato é que a presença tácita de Novalis em toda a filosofia da História do Friedrich Schlegel católico aponta não para uma ruptura total com seu passado panteísta de Jena, mas para uma certa continuidade do romantismo original sob sua nova roupagem católica. O fato de Schlegel concluir em sua *Philosophie der Geschichte* que a esperança de redenção não se restringiria à humanidade, mas se estenderia a toda a criação (natureza) deixa escapar parte daquele panteísmo da *Frühromantik*. Em uma passagem de forte sensibilidade poética, Schlegel personifica a natureza como uma alma cativa, "sujeita ao nada, ainda que sem sua vontade", que "suspira e anseia" por sua libertação. Essa imagem de uma alma "que dorme sob a prodigiosa lápide da natureza exterior" é um pilar da filosofia romântica alemã, essencial para a teodiceia de Schlegel, na qual não apenas o homem, mas todo o cosmos aguarda a "revelação consumada da glória de Deus".

> Pois esta natureza terrena, como diz a Sagrada Escritura, está de fato sujeita ao nada — ainda que sem sua vontade e sem sua culpa: então ela olha para o futuro na expectativa daquele que a sujeitou — ela olha para o futuro na esperança de que um dia possa ser livre — um dia ter uma parte na ressurreição geral e na revelação consumada da glória de Deus; e por este último grande dia da futura criação a natureza suspira e anseia ansiosamente do fundo de sua alma (Schlegel 1846, 65).

REFERÊNCIAS

BERLIN, Isaiah. *As raízes do romantismo*. São Paulo: Fósforo, 2022.

GOMES FILHO, Robson. Anna Katharina Emmerich and the Impacts of Catholic Romanticism in 19th-Century Germany. *Religions*. Vol. 15, n. 709, 2024.

JUSTO, José Miranda. "Apresentação". In: NOVALIS, Friedrich von Hardenberg. *A cristandade ou a Europa*: e seleção de fragmentos. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Antígona, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia*: O romantismo na contracorrente da modernidade. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

NAVARRO, Alejandro Martín. „Introdución: el velo del absoluto". In: SCHLEGEL, Friedrich. *Ideas*: con las anotaciones de Novalis. Traducción, introducción y notas de Alejandro Martín Navarro. Valencia: Pre-Textos, 2011.

NOVALIS, Friedrich von Hardenberg. *A cristandade ou a Europa*: e seleção de fragmentos. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Antígona, 2006.

RAMÍREZ, Sérgio Navarro. Novalis' apocalyptic visions: from enlightenment to the end of time. *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo***.** n. 26, 2020.

ROBLES, Nicolas Roberto. Novalis: The White Plague and the Blue Flower. *Hektoen International*: A Journal of Medical Humanities. Vol. 12, n. 3, 2020.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Romanticismo*: una odissea del espíritu alemán. Madrid: Fábula Tusquets, 2012.

SAUL, Nicholas. Novalis's "Geistige Gegenwart" and His Essay "Die Christenheit Oder Europa". *The Modern Language Review*. Vol. 77, n. 2, 1982.

SCHLEGEL, Friedrich. *Ideas*: con las anotaciones de Novalis. Traducción, introducción y notas de Alejandro Martín Navarro. Valencia: Pre-Textos, 2011.

SCHLEGEL, Friedrich. *Vorlesungen über die neuere Geschichte*. Bonn: Mattias Sempers, 1877.

SCHLEGEL, Friedrich. *The Philosophy of History*: in a Course of Lectures, Delivered at Vienna. Translated from the German by James Burton Robertson. 4th ed. London: Henry G. Bohn, 1846.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre a religião*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

SILVA, Felipe Vale da. "Três paradoxos para entender Novalis". In: NOVALIS, Friedrich von Hardenberg. *Hinos à noite*. Tradução e posfácio de Felipe Vale da Silva. São Paulo: Editora Sebo Clepsidra, 2019.

TIMM, Hermann. *Die heilige Revolution*: Schleiermacher, Novalis, Schlegel. Frankfurt am Main: Syndikat, 1978.

WALSH, William Henry. *Introdução à Filosofia da História*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

DA RELIGIÃO ESTÉTICA À HISTÓRIA UNIVERSAL DA SALVAÇÃO
a virada católica de Friedrich Schlegel e as metamorfoses de sua filosofia da história
Artigo recebido em 20/10/2025 • Aceito em 24/02/2026
DOI | 10.5216/rth.v28i1.84219
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892

Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado