



A REFORMA DA VIDA: a busca de uma outra modernidade

**Claude Dubar
Erik Laloy
Jens Thoemmes
Vanilda Paiva (Org.)**



UNIVERSIDADE
DO BRASIL
UFRJ



EDITORA

Contra Capa

Este Livro - ao mesmo tempo didático e erudito - aborda o movimento fragmentário denominado como *Die Lebensreform* (A reforma da Vida), que marca a segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Suas raízes remontam ao romantismo como movimento intelectual que valoriza a vida subjetiva. Suas manifestações atravessam um longo período de tempo e seus ecos serão identificados na *New Age*, na revolta de 1968 e no movimento ecológico dos nossos dias. Trata-se da busca de outra modernidade, diferente daquela proposta pela razão instrumental de diversas orientações ideológicas, da busca de uma renovação da totalidade da forma de viver, capaz de reconciliar homem e natureza, opondo-se aos “prejuízos trazidos pela civilização moderna”, pela urbanização e pelos riscos da tecnologia.

O culto do natural é contra o representativo e visa a Saúde Perfeita. Sob o impacto da cultura hindu a Alemanha descobre o valor da alimentação natural e valoriza a *Naturheilkunde*, a vida ao ar livre, o nudismo, a liberdade sexual, a liberação feminina, o exercício físico, o movimento e a dança moderna – recusando os constrangimentos ao corpo, ressaltando o papel do ritmo, do movimento espontâneo na dança, da liberdade para o corpo. Valoriza a cultura popular e a estética do cotidiano – levando à fusão do belo com o útil na arquitetura, nos móveis e em tudo aquilo de que nos servimos no dia a dia, remetendo não apenas aos conhecimentos e a formas culturais desenvolvidas pelo “povo simples” até a movimentos sofisticados como a *Bauhaus*.

Ao buscar outra modernidade a Reforma da Vida se desdobra também como revolta contra as condições de vida impostas aos trabalhadores pela revolução industrial e busca uma Terceira Via para maior igualdade, liberdade para pensar e preservação da natureza. E, embora cada reformista tenha feito sua escolha política, o conjunto - através do tempo - coloca implicitamente questões políticas da maior importância para o mundo moderno.

Suas origens e implicações filosóficas não se restringem à rejeição do lado instrumental do Iluminismo, mas se prendem à Filosofia da Vida – fosse ela ligada de forma direta ao romantismo (como em Schleiermacher e Dilthey) ou em seus desdobramentos em Nietzsche. Está ligada à pintura da natureza, à escultura (como em Fidus) e à música romântica de Bethoven a Schubert e a Wagner, como forma de educar e regenerar os homens.

Aqueles que escrevem neste livro, não são militantes da Reforma da Vida, atualizada ou não. Mas estão abertos ao mundo – social, político e das ideias – para melhor poder entender a história e os nossos dias. E, como os fragmentos da RV continuam presentes no cotidiano contemporâneo - seja na forma de prática ou de ideias - eles podem, eventualmente, integrar o arsenal dos autores como instrumento para facilitar sua vida ou pensar o mundo. Aspectos ligados ao romantismo como contribuição à cultura universal, à defesa da liberação feminina, da liberdade de pensamento estão certamente presentes em seus textos.

Índice

Apresentação

- I. Conteúdo e Origens da “Reforma da Vida”: a busca de outra modernidade.....Vanilda Paiva**
- II. A noção de *Leben* na filosofia alemã do século XIX.....Claude Dubar**
- III. Nietzsche e a Reforma da Vida.....
.....Claude Dubar e Vanilda Paiva**
- IV. A concepção de trabalho na “Reforma da Vida” no começo do século XX.....Jens Thoemmes**
- V. A Música Romântica e a vida..... Erik Laloy**

Apresentação:

A Reforma da Vida como movimento social é pouco conhecido. Não chegou nem pretendeu ser articulado, nunca foi um tema abordado com frequência nem na sua época, nem no último século – após ter sido, em parte reprimido e em parte tendo práticas assimiladas e usadas mesmo pelo nazismo, como ocorreu com muitas manifestações culturais alemães. Por outro lado, como movimento “prático”, ligado à “vida vivida” não merecia interesse por parte dos intelectuais dedicados a grandes ideias. A tese de doutorado de Wolfgang Krabbe (1974) *Transformação social através da Reforma da vida* foi uma exceção a este quadro, mas ele, em boa medida, se concentrou sobre a questão produção-consumo através da rede das *Reformhaus* – estabelecimentos comerciais dedicados a produtos “reformistas” e considerados como algo especificamente alemão.

Ele se tornou muito mais conhecido a partir de 2001, quando se realizou a Exposição no *Mathildenhöhe* – comemorando simultaneamente os 100 anos da morte de Nietzsche e os 100 anos da exposição *Um documento de arte alemã* em Darmstadt. Foi um evento longamente preparado, organizado com grande sofisticação e eternizado em dois imensos e enciclopédicos Catálogos (Buchholz et alii, 2001) que rapidamente se esgotaram. Foi também um ato político, pretendendo claramente romper, no começo do novo século e do novo Milênio, o pacto de silêncio que predominou na Alemanha ao longo de muitas décadas depois de vencido o nazismo: a vergonha diante da barbárie cometida a partir de 1933 e ao longo da Guerra, da Shoa, valeu para várias gerações. Foi um ato de afirmação da cultura e de práticas que – conhecidas aos pedaços – são apresentadas com a articulação possível.

O silêncio referiu-se ao cotidiano vivido durante o período 1933-45 e aos atos cometidos sob o comando de uma ultradireita intelectualizada e cruel, disciplinada e consciente de suas finalidades e métodos, mas referiu-se também a muitas das ideias que conformaram a cultura alemã nos últimos dois séculos. Isto não significa dizer que a população alemã como um todo tivesse plena consciência daquilo que ocorria/ocorreu durante a guerra. Esta foi também instrumento para sair da grande inflação, da crise e gerar a retomada da indústria, do emprego e de algum bem estar, provocando satisfação entre os menos conscientes. O antisemitismo foi um instrumento de coesão, porque grassava na Europa desde a Idade Média, intensificando-se após a expulsão dos judeus da Espanha e Portugal e seu estabelecimento em países como a Rússia e a Polônia, a Holanda e a Alemanha, onde sua integração foi tão profunda quanto a intensificação dos sentimentos contrários por parte da população local – em especial diante das condições pós-Primeira Guerra. Os judeus, desde há muito proibidos de possuir e cultivar a terra, foram empurrados para o comércio e a usura, acumulando grandes riquezas que provocavam sentimentos de exploração e desejos de apropriação que se somavam a questões de ordem religiosa e formas de vida. Entre a população alemã nem todos se viram em situações de maior sofrimento com o nazismo ou tiveram condições de vencer o enorme medo que também afligiu amplamente a população local (Pollak, 1986).

Somente nos últimos anos, meio século após o fim do conflito mundial, deu-se a conhecer a todo o mundo as centenas e centenas de horas filmadas pelos nazistas sobre seus próprios “feitos” - da repressão na Alemanha e em países invadidos, da conduta na guerra às prisões, maus-tratos, deportações, campos de concentração, formas de extermínio, tudo mostrado em detalhes como “documento histórico” sobre como morreram mais de 50 milhões de pessoas. No seu cotidiano, a população em geral, revoltada com a humilhação do país, com o empobrecimento e a Grande Inflação gerada pelo pagamento das indenizações de guerra, sentindo-se injustiçada por ser considerada

como o principal promotor da grande carnificina que foi a Primeira Guerra e submetida à intensa propaganda antissemita, conhecia além dos desfiles, grandes comícios, pressões e ameaças de todo tipo, sugestões indícios, obrigação de se inscrever em organizações criadas pelos nazistas, ordens, acontecimentos próximos, desaparecimentos, suicídios. As famílias se viram atingidas pela convocação pelo serviço militar e por muito medo, mas o que se passou neste período somente os filmes nazistas podem dar uma ideia. O filme de Edgar Reitz *Heimat* lança alguma luz sobre o dia a dia da população alemã no período.

No pós-guerra e durante a guerra fria travou-se importante luta pela hegemonia no plano das ideias que atravessou não só a Alemanha. Além da difusão dos ideais democráticos norte-americanos, estabeleceu-se uma profunda divisão de águas que atravessou a Guerra Fria. De um lado estaria a *Aufklärung*, o esclarecimento, a maturidade, a autonomia, o juízo crítico. De outro, o “retorno à natureza”, ao primitivo, a tudo que impede uma “verdadeira liberdade”. Na linhagem de Kant, a *Aufklärung* prosseguiu seu caminho com Marx e seus descendentes. O mesmo teria acontecido a partir de Hamman e todos aqueles que teriam promovido uma “pseudo-individualização”. Foi um período de grande divulgação do marxismo - cujo auge foi os anos 60-70 - e as diretrizes do regime estalinista eram repassadas aos partidos nacionais mundo afora através do *Kominform* (Peralva, 1960/2009).

O controle era de tal ordem que mesmo Gramsci temia que seus *Cadernos do Cárcere* caíssem em mãos de Togliatti, que ele supunha contribuir para sua permanência durável como prisioneiro. De fato, os *Cadernos* terminaram em Moscou, nas mãos de Togliatti, que os “editou”. Supeita-se que o *Caderno 33*, no qual ele abandona o comunismo, foi destruído ou dissimulado (Piparo, 2014; Canali, 2013). Se assim foi com um dos grandes teóricos do marxismo, pode-se entender que a condenação dos românticos tenha sido de muito maior amplitude - indo da filosofia à poesia, ao teatro, à música, à pintura certamente, terminando por respingar em cientistas sociais do século XX e em toda a intelectualidade não marxista. A retomada de *Mathildenhöhe* em 2001 foi também a reafirmação de que nem tudo na Alemanha foi nazismo.

A abordagem da Reforma da Vida nos dias de hoje já é bem diferente daquela dos anos de preparação da Exposição (segunda metade dos 90). Naqueles anos, alguns intelectuais mais ortodoxos ainda tinham que, de algum modo, desculpar-se (fazer autocrítica) por tratar de tal questão, como se vê no artigo de Wiggershaus (2001). No entanto, o contexto de hoje é outro. Os perigos que ameaçam a vida tornaram-se não apenas muito mais visíveis, sentidos no cotidiano (na forma de chuvas incessantes por vezes com pedras de gelo de tamanho nunca visto, inundações, tsunamis, usinas nucleares em pane, mudança na temperatura, seu ritmo e consequências na forma de secas, transbordamento dos rios, aumento do frio e do calor afetando as condições de vida e sobrevivência não apenas dos homens, mas da flora e da fauna, intensidade de raios, tornados, poluição, etc.), mas passaram a ser vividos conscientemente e no dia a dia, em suas consequências, por uma grande parte da população mundial. Por isso, extrapolaram dos movimentos ecológicos e dos gabinetes governamentais para serem re-tematizados no âmbito propriamente intelectual. Isto fez com que buscássemos reencontrar as raízes filosóficas, artísticas, culturais e ideológicas do velho movimento e mostrar sua atualidade no que concerne à arte, à ecologia, à mundialização cultural, à preservação da natureza, da saúde e da vida.

Este livro não tem, e não poderia ter, a pretensão de tocar nos inúmeros temas da Reforma da Vida. Foram nele privilegiadas a história das ideias e da filosofia, o trabalho, a saúde, corpo, a música: é uma espécie de apresentação didática da Reforma da Vida e o tratamento de uma amostra de temas que têm ressonância nos nossos dias, sem qualquer preocupação com a exaustividade, mas mergulhando num movimento pouco

conhecido ou esquecido que vive ainda em práticas cotidianas e deve ser visto como antepassado da ecologia contemporânea.

Embora preocupados com as consequências da Revolução Industrial sobre a vida das massas urbanas, os Reformistas da Vida não participaram das lutas políticas entre comunistas, liberais e conservadores - embora cada qual tivesse sua posição e alguns deles tivessem tomado parte da Revolução liberal de 1848. A tendência da RV não é a discussão propriamente política, mas os princípios que regem a “vida vivida”. Eles não discutem Marx, nem Bernstein, nem Kautsky, mas sua direção é clara: - desejam uma Terceira Via entre comunismo e capitalismo, entre a sociedade regida pelo “instinto animal” e a planificação despótica. Ao defenderem uma Terceira Via teriam podido unir-se à Socialdemocracia e alguns o fizeram. Mas não atuaram em função de ambições de conquista e manutenção do poder. Seus princípios surgem demasiado cedo no contexto de grupos pré-políticos no sentido contemporâneo ou são ainda marcados pela dominância da questão religiosa. No caso de indivíduos isolados, encaminham-se para discussões mais concretas ligadas à saúde, ao corpo, ao movimento, à alimentação saudável (macrobiótica – hoje seriam produtos sem agrotóxicos e não geneticamente modificada, próxima do que a natureza criou), ao bem estar da mente e do corpo, como aquele derivado do conforto na vestimenta, da beleza nos interiores e da funcionalidade dos objetos.

Os reformistas foram acusados de alimentar uma “tendência escapatória” diante da crueza da realidade política e social. A RV expressaria a necessidade de evasão que metamorfoseava vilas e aldeias reais em lugares imaginários onde todos os desejos podiam se realizar, além de valorizar tudo aquilo capaz de manter os indivíduos numa “juventude imersa no amor e alegrias da vida”. Krakauer tenta mostrar como tudo isso se transpõe para o cinema, lembrando a Viena encantada e plena de operetas, dança e música romântica, a peça de Zuckmeyer *Der fröhlich Weinberg*, de 1927 (gargantas húmidas e corações amoroso) e todo o ciclo do *Kulturfilm* (ritos orientais, natureza, montanhas, países longínquos). O primeiro destes a circular em outros países teria sido *Wege zu Kraft um Schönheit* (saúde e beleza corporal, regeneração da raça humana- alegrias puramente estética). Sua crítica é caracteristicamente europeia, demolidora porque ele mesmo compara tal movimento cinematográfico a Hollywood, a meca da distância da realidade e que ninguém nas Américas pretenderia ligar a produção hollywoodiana ao fascismo (Krakauer, 1973:155-158).

Mas, as questões da RV não eram apenas escapatórias e, por isso, mantiveram-se presentes na vida civil, política e intelectual de muitos povos europeus e mesmo não europeus. O caso alemão tem de específico a amplitude dos temas e das práticas, bem como o volume de população que as assimilou. Emergem, são tematizadas na vida diária das populações e disseminam-se. Sobreviveram como parte dos valores de nossos dias como defesa das condições do corpo que precisa receber a luz do sol (hoje diríamos, que fabrica suficiente vitamina D), viver em condições de ar puro (onde proliferam menos bactérias, fungos e correspondentes enfermidades) e que devem ser capazes de promover de muitas outras maneiras a saúde (movimento, exercícios que elevam o humor, posições ergonômicas, diríamos hoje), evitando a nicotina (o câncer), o álcool (doenças diversas), os constrangimentos ao corpo e todo tipo de artificialismo.

Em diversos aspectos este movimento difuso aparece no início do século XIX, sob a influência ampla do romantismo e da indofilia. Busca a Saúde Perfeita, a “renovação interior”, a beleza, sem preocupação com uma teoria mais ampla de explicação da realidade social. Os reformistas pretendem renovar a totalidade do viver, compartilhando crenças difusas e uma perspectiva de futuro nebulosa. Acompanha a ampliação do cuidado e dos estudos da natureza (plantas, florestas, pedras, animais, sol, água, luz, cores), e da cultura do corpo (exercícios, vida ao ar livre, banhos de luz e de sol,

hidroterapia, ginástica, massagens, *Wanderung*, alimentação, *Schrebergarten*). Não sendo possível sempre prevenir doenças sua cura lança mão de ervas e plantas (que se transformará, mais tarde, em desconfiança sobre os efeitos da indústria farmacêutica). Louvam-se as formas modernas de arte, porque mais puras em suas linhas, mais naturais e próximas da vida.

Muitos foram aqueles que, em função de suas posições reformistas, precisaram emigrar da Alemanha e a maioria o fez em direção aos Estados Unidos. Neste caso não se tratou da saída do campo diretamente para a emigração, como ocorreu com a população rural. Tratou-se de uma emigração ditada por convicções, por perseguição social, cultural ou política e, por isso, o seu impacto como fonte de difusão de princípios da Reforma da Vida foi significativo. Não assumiu este nome na América, mas muitas práticas ali se instalaram e se desdobraram.

Nos Estados Unidos, a influência hindu, vinda da Inglaterra, se reforça com os militantes da RV imigrados. Ganhará, no entanto, peso específico quando da difusão das ideias de Gandhi e o caráter pacifista da luta pela independência. No pós-guerra são imensas levas de americanos que se dirigem à Índia e que contribuem, no clima específico de liberdade do período que sucede a II Guerra Mundial, a moldar progressivamente a *New Age* e a forma que ganha aí o movimento de 1968, profundamente imbricado ao movimento feminista, ao movimento negro e à afirmação da negritude. Ninguém pode lembrar 68 nas Américas sem pensar em Malcom X ou em Ângela Davis.

Chega a nossos dias em muitos de seus aspectos - das preocupações com a alimentação, com a indústria farmacêutica, com os produtos transgênicos, com todas as implicações da indústria química, com as roupas de tecidos artificiais que não deixam o corpo respirar. Mostra-se na liberdade crescente das mulheres no Ocidente e em parte do Oriente, da luta pela equidade em outras partes do mundo, na ergonomia. Iluminismo (instrumental ou crítico) e romantismo continuaram seus conturbados caminhos. E, se o racionalismo conduziu a humanidade a níveis de conhecimentos jamais imaginados, se provocou - no alvorecer do século XXI - uma nova e profunda revolução, se continua a transformar a organização do trabalho, a inserção dos homens nas sociedades e a relação entre os seres humanos, a desvendar os segredos do mundo e a colocar em questão preconceitos e crenças ele também começou a destruir - especialmente nos últimos anos - muitas esperanças em relação ao destino do planeta, do mundo e do homem.

Fica mais claro que o romantismo constituiu, desde o começo, o outro lado da moeda: a valorização do passado, da lentidão, dos sentimentos, do psiquismo, dos “movimentos da alma”, dos sonhos, do espontâneo, do natural. Hoje, o “retorno à natureza” reassume seu lugar. Nosso mundo, no século XXI, mesmo pretendendo ser racionalista, na verdade não pode furtar-se a uma mescla ou a diversas mesclas - nem sempre as melhores entre aquelas possíveis, envolvendo as duas correntes. Somos obrigados a concluir que na luta entre Iluminismo e romantismo não houve vencedores nem vencidos e que a Reforma da Vida está viva entre nós.

Agradeço a Patrick Dias, professor emérito da Universidade de Frankfurt/M, que me guiou em meu Estágio Senior sobre o assunto de que trata este livro e em que pude contar com ajuda do CNPq. Meu texto diz muito pouco das leituras realizadas na Alemanha e na França sobre esta enorme, talvez mesmo a maior parte da cultura alemã (com conexões na França e na Inglaterra), que não fez parte de minha formação, soterrada pela sólida hegemonia marxista. Esta foi tão forte entre nós que eu poderia dizer, como Zuckmeyer a respeito de sua participação nos *Wandervogel*, que *es war ein Stück von mir!* (era um pedaço de mim). Talvez o mesmo possa ser dito por muitos sobre a hegemonia de Nietzsche nas primeiras décadas do século XX. A hegemonia

marxista desde meados daquele século começou a ceder somente no seu final – diante de novos fenômenos ligados à reorganização da produção, do trabalho, da vida, do conhecimento a partir da nova revolução tecnológica a que estamos assistindo e vivendo e das reviravoltas políticas do final do século. Romper com Nietzsche como mestre único foi muito difícil para uma geração, mesmo reconhecendo o enorme valor de muitos de seus escritos. Romper com Marx como dono de toda a verdade sobre a “totalidade social” e reconhecer que não é possível abarcar a todo através de um só autor (nem mesmo de muitos) tem sido uma tarefa dilacerante para muitas gerações desde os anos 80, quando em muitos casos os livros da MEGA (*Marx/Engels Gesammelte Werk*) e suas traduções transferiram-se para as estantes lá no alto.

Mesmo assim, talvez se possa dizer que a América Latina é a única parte do mundo em que a hegemonia do marxismo (e, caso raro, do trotskismo, além do castrismo) continua poderosa, apesar dela não poder dar conta explicativa de um mundo em que a indústria deixou de ser seu segmento mais importante, de se assistir um país comunista como a China adotar pragmaticamente o capitalismo e seus sofrimentos como maneira de construir um país suficientemente rico para poder redistribuir e promover o bem estar de sua enorme população (colocando em prática exatamente o contrário do slogan *narodnik* de „saltar o capitalismo“, depois de todas as agruras do apogeu populista com a Revolução Cultural na China e no Camboja), de se conhecer hoje – ao menos na Europa, em países com liberdade de expressão e, fundamentalmente, entre setores cultivados - as barbaridades do despotismo planificado e das diversas formas de autoritarismo populista.

Claro que o marxismo ainda tem muito a dizer e a contribuir na análise deste capitalismo mais complexo, financeiro e terciário, mais que industrial. Mas espero que este livro abra um pouco os espíritos à imensa riqueza que a vida intelectual oferece e às dificuldades da aceitação das interpretações totalizantes, como se fosse possível abarcar a totalidade social de uma só penada. Há uma riqueza imensa que qualquer dominação no mundo das idéias nos oculta e – portanto – nos empobrece. Mesmo um movimento de natureza "prática" como A Reforma da Vida tem implicações intelectuais de importância crucial para a compreensão do mundo.

Agradeço ainda a Claude Dubar, professor Emérito da Universidade de Versailles, pela colaboração e pelo incentivo que me conduziu a terminar este projeto e a organizar o Seminário que teve lugar no Rio de Janeiro. Nenhum dos dois é responsável pelas ideias defendidas pela organizadora.

Contei com a valiosa colaboração de Alexandre Fernandes Vaz, professor da Universidade de Santa Catarina e co-coordenador deste Projeto, e de seus alunos em Florianópolis. Uma delas, Michelle Bete Petry apresentou um texto sobre o *Jungstill* – centrado sobre a figura de Gustav Klimt – no Seminário de outubro de 2014, e espero ter ali plantado a semente para o estudo do tema mais amplo, embora constatare a imensa pressão que sofrem aqueles que labutam nas universidades brasileiras.

Foi de grande importância também a colaboração de todos os tradutores que fizeram não apenas as traduções escritas, mas também a tradução das apresentações por honorários realmente irrisórios. Foram eles: Vera Calheiros, professora aposentada da UFRJ, Ivo Lesbaupin, professor aposentado da UFRJ, Sarah da Silva Telles, professora da PUC/RJ e Gisélia Potengy, professora aposentada da UFPe.

Devo desculpar-me por não ter inserido, no texto assinado por mim, trechos ou partes mais amplas das citações, mas a explicação básica e didática de um movimento com tal diversidade de conexões impõe uma bibliografia tão ampla que ela se entrelaça entre si e obriga, muitas vezes, a citar apenas um autor quando a questão foi abordada por diversos entre os que foram lidos. De qualquer forma, com tais inserções o texto ficaria ainda mais extenso. De início, pensei que as indicações bibliográficas dos *Catálogos* seriam essenciais para o trabalho e as tomei como ponto de partida. No final,

terminei por descartar grande parte delas, mantendo os títulos que foram efetivamente usados na redação deste texto.

Quero também agradecer a ajuda concreta de Elaine Constant na organização do Seminário "A reforma da Vida" (30-31 outubro 2013). Sem a sua energia, ele teria acontecido via Internet a partir de Teresópolis.

Devo ainda dizer que minha vida acadêmica talvez não teria existido sem a sábia e admirável figura do jesuíta Pe. Paulo Meneses, que me empregou durante 11 anos no Instituto Brasileiro de Desenvolvimento (IBRADES), mesmo não sendo eu uma pessoa de fé. Lá estive ao abrigo das lamentáveis lutas pelo pequeno poder dos departamentos, vinganças e grupelhos que dominam nossas universidades, gerando medo entre professores e estudantes quando precisam expressar-se, decidindo quem pode ou não pode ser citado, o que poder ser dito, restringindo a liberdade de pensamento e o conteúdo dos cursos. Minha formação muito deve ao DAAD que, face às dificuldades enfrentadas durante a ditadura, me ofereceu condições de realizar meu doutorado em 1978 e manter-me ao dia com a literatura e ao CNPq, que me possibilitou a bolsa de Pós-doutorado sobre o tema deste livro e ao qual tenho estado ligada como PQ nos últimos 35 anos.

Vanilda Paiva

Referências:

ADORNO, Theodor/ HORKHEIMER, Max.(1969) *Dialektik der Aufklärung*, Ffm, Fischer Verlag.

BUCHHOLZ/LTOCHA/PECKMANN/ WOLBERT (Hrgb).*Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. (2001) Darmstadt, Verlag Häusser, Band I u. II.

CANALI, Mauro (2013) *Il tardimento: Gramsci, Togliatti et la verità negata*. Marsilio.

KRABBE, Wolfgang (1974) *Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

KRAKAUER, Siegfried. *De Caligari a Hitler; une histoire psychologique du cinema allemand*. Lausanne, Flamarion, 1973

POLLAK, Michel (1986).La gestion de l'indicible. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 62-63, L'illusion biographique, Paris, p. 30-53.

PERALVA, Osvaldo (1958/2009). *O retrato*. Rio de Janeiro, Centro Edelstein.

Disponível em <http://www.bvce.org/>: [http://www.bvce.org/DownloadArquivo.asp?Arquivo=PERALVA Osvaldo O Retrato.pdf](http://www.bvce.org/DownloadArquivo.asp?Arquivo=PERALVA%20Osvaldo%20O%20Retrato.pdf)

PIPARO, Franco Le. (2014) *Le Deux Prisons de Gramsci*, Paris, CNRS.

WIGGERSHAUS, Rolf. Philosophie der Jahrhundertwende in ihrem Verhältnis zur Lebensreform. Von der Diskrepanz zw. objektiver und subjektiver Kultur. In: BUCHHOLZ/LTOCHA/PECKMANN/ WOLBERT (Hrgb).*Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. (2001) Darmstadt, Verlag Häusser, Band I.

I. Conteúdo e Origens da REFORMA DA VIDA (RV): a busca de outra modernidade

Vanilda Paiva*

Introdução

As tentativas de interpretação do movimento difuso e fragmentário que ganhou inusitada força na Alemanha desde os primórdios da modernidade, visível no cotidiano desde meados do século XIX e tratado em seu conjunto a partir de 1890 como *Lebensreform*, encontra muitas dificuldades. Estas não estão ligadas apenas à multiplicidade de seus aspectos (na vida diária, na arte, na filosofia, na religião, no tratamento do corpo, etc.), mas aos preconceitos que o atingem. A recusa de ser tomado a sério como fenômeno social pelos marxistas ortodoxos, não impediu o interesse de outros intelectuais nem sua sobrevivência às vicissitudes do tempo, sua presença na vida cotidiana de muitas pessoas e grupos e – mais importante que tudo – a reaparição pública de alguns de seus aspectos centrais no final do século XX e nos nossos dias. Seu caráter difuso não o impediu de sobreviver no tempo adaptando-se às características das eras que se sucederam.

Nem tudo na *Lebensreform* é especificamente alemão. No entanto, na Alemanha do século XIX a *Lebensreform* e seus diferentes grupos – que iam dos nudistas às associações pro-Dührer, dos vegetarianos aos grupos monistas – não eram “um fenômeno marginal com pequena ressonância social” (Barlösius 1997:7), mas um importante marco de meados e do final daquele século. Seus profetas e militantes, seus popularizadores produziam e distribuíam impressionante material escrito regulamentando o cotidiano, mesmo sem dispor de uma teoria mais ampla explicativa da realidade social. Restringia-se, na maioria das vezes, a aspectos ligados à saúde, ao corpo, à alimentação, à sexualidade, à habitação, à beleza, à estética, à funcionalidade, à harmonia, ao passado ideal, à condenação das condições de vida das massas que começaram a migrar para as grandes cidades, mas suas preocupações sociais não encontravam expressão na luta política nem perspectiva ou propostas de solução.

Aspectos diversos apareceram na França, na Inglaterra e em outros países europeus antes ou depois da Alemanha, por vezes com outros nomes e em contextos diversos. No seu cerne, em toda parte, encontra-se a preocupação com o respeito à natureza – ao homem e ao mundo exterior – em face de transformações que começaram a modificar de maneira muito rápida não somente o modo de vida de grandes parcelas da população, mas também suas possibilidades de manter suas relações tradicionais com a natureza e a cultura do campo às quais estavam ligadas. O que distinguiu a Alemanha de outros países europeus, foi a longa sobrevivência de laços de fidelidade feudais, arcaicos, apoiados – porém – sobre relações mais pessoais e próximas com a velha aristocracia de seus inúmeros Estados, a imensa pujança da natureza com consequências sobre a produção agrícola e sobre a cultura popular e o sentimento, entre a intelectualidade, de inferioridade diante de outros países europeus que se unificaram mais cedo e se tornaram potências militar e econômicas. Também distinguiram aquela “nação cultural” não apenas a reforma protestante e suas grandes consequências

*Professora aposentada da UFRJ. Pesquisador Senior do CNPq.

intelectuais, religiosas, políticas e sociais, mas o desenvolvimento da poesia e da filosofia que leva a seus extremos o racionalismo iluminista, o materialismo e o romantismo.

Como ressalta Dilthey, não é possível, em tal contexto, esquecer a enorme influência de Rousseau e dos estudos da natureza no período em que ela ganha forma – estudos sobre plantas, animais e pedras de toda parte desenhados por habitantes, viajantes e exploradores a bico de pena e a reunião de exemplares em museus e jardins. Dizia ele: “na política vemos hoje as nações se interessarem por todas as partes do globo e as explorarem sem consideração”, mostrando que as consequências ecológicas da exploração europeia do mundo já constituía uma questão (Dilthey, 1910:14-25). Ainda no século XVIII Herder e Goethe compartilham a ideia de que o poeta deve ser também um pesquisador e, em especial o segundo, considera a natureza, a geologia, o sol, a luz, as formas orgânicas, as plantas, a água, os animais e as cores. Na natureza se enraízam tradições muito antigas, recuperadas pelo romantismo (e pelo pré-romantismo) e pela *Reforma da Vida*; revaloriza-se também a produção cultural da (baixa) Idade Média, como reação às transformações deste período. Ocorre também no período uma grande influência hindu sobre a Europa, em especial a partir do momento da transformação da Índia em protetorado inglês, que terminará por incidir positivamente sobre a autoestima dos alemães.

Inglêses e franceses já se dedicavam, antes que os alemães, aos estudos da Índia e dos escritos em sânscrito e sua tradução. Mas é na Alemanha que Friedrich Schlegel (Schlegel, 1808) difunde a ideia de que os germanos – tal como hindus, gregos, romanos e outros – derivam da pequena tribo ariana que criou no Cáucaso uma organização social de grande estabilidade baseada em castas construídas a partir das profissões (Gierke, al.1881/ingl.1957), além de uma filosofia e uma literatura em sânscrito contendo imensa sabedoria. Ao se dispersarem esses “nobres” indivíduos teriam dado origem a grandes povos e civilizações nos quais se incluiriam os germanos. Estes estariam, portanto, em pé de igualdade com os demais criadores de grandes culturas. A obra de Gierke, professor em Halle, ressalta a importância das profissões na estruturação alemã e deixa ver a imensa difusão/discussão de tais ideias no ducado de Saxe-Weimar e áreas próximas ao longo do século XIX. O modelo hindu constituiu, aliás, uma tentação para diversos povos do mundo antigo, sem lograr estabelecer-se. A Alemanha – através de Gierke – tenta mostrar que ela se encontra mais próxima daquela organização que os demais. Para a Alemanha reverte também a obra de Maximilian Friedrich Müller, alemão naturalizado inglês, grande defensor da superioridade ariana e que, no fim de sua vida, retornou com frequência à Alemanha para palestras e conferências – não raro sobre o tema “*Was kann Indien uns lehren*” (O que a Índia pode nos ensinar).

O peso social adquirido pelo movimento *Reforma da Vida* e, principalmente, seu enraizamento na vida e na cultura alemãs, sua penetração/coincidência com questões fortemente implantadas na socialização naquele país foi enorme e suas repercussões continuam presentes até nossos dias. Esta afirmação não deve ser confundida como a apresentação da *Reforma da Vida* como um movimento articulado. É um movimento aos pedaços em que muitos ou quase todos assumem apenas alguns de seus aspectos. Talvez seja o caso de falar aqui de um conjunto de crenças difusas e de práticas compartilhadas por indivíduos ou grupos que terminaram recriando normas e modelos de comportamento.

Pretendeu ser uma alternativa para o capitalismo e também para o socialismo – uma Terceira Via - mas sempre contou entre os seus com personagens das mais diversas colorações políticas. Em relação ao capitalismo tal ideia é uma reação às mudanças e esteve ancorada na experiência concreta da instalação e consequências de sua versão

industrial, que eles assistiam em suas cidades e na migração rural-urbana. Como alternativa ao socialismo, vale notar a ideia de “renovação interior”, por vezes mística, como base para qualquer transformação social. As colônias que daí se originaram propõem retorno à natureza e manutenção de uma “comunidade” avançada (por ex. no que se refere à liberdade feminina). No final do século XIX, a ideia de quebrar a polarização política através da cultura estava muito presente. Não foi, porém, um movimento com grande penetração nos meios socialistas, socialdemocratas ou revolucionários, embora algumas figuras representativas dos mesmos e dos liberais tenham assumido formas específicas da Reforma da Vida e diferentes aspectos se tenham infiltrado na vida cotidiana das massas. Da mesma maneira, nunca foi forte à direita, embora diversos de seus aspectos tenham sido assimilados por personagens e grupos presentes na direita alemã.

Mostra-se como um conjunto de convicções e práticas descosturadas que atravessaram e ainda atravessam a sociedade alemã, algumas das quais, de forma isolada, chegaram a ser significativas no período e deram origem a associações fortes. Tomemos o exemplo das associações autônomas ligadas à *Naturheilkunde* (conhecimentos voltados para a cura natural), a primeira das quais surgiu em 1872. Em 1913 elas eram 885 com quase 150.000 associados, enquanto os membros da associação análoga proletário-socialista para a saúde popular chegava a apenas 16.000, duas décadas depois. No que concerne ao naturismo, um aspecto assumido por muitos reformistas como defesa da “vida ao natural” sem subterfúgios e com a possibilidade de receber “banhos de sol e de luz” por todo o corpo favorecendo a saúde, sabemos que os nudistas chegaram a reunir 17.000 membros nos anos 20, enquanto a associação socialista Adolf Koch congregava 2.000 associados no mesmo período. É certo que os nudistas se multiplicaram enormemente ao longo dos anos 20, chegando a 100.000 em 1932. Outras também geraram associações significativas, mas o conjunto do movimento não era passível de unificação nem de expressão partidária. Ou seja, não se tratava de um movimento social apoiado sobre uma teoria e dirigido ao poder, mas de movimentos de natureza cultural no sentido amplo com inúmeras afinidades e imbricações entre si, que dão a seus adeptos uma nebulosa expectativa de futuro.

A ideia de “reformatar a vida” supõe que se deseja modificar as bases da vida cotidiana, algo capaz de exercer uma enorme atração sobre todos aqueles que estão buscando (ou desejam fazê-lo) encontrar soluções individuais ou de grupo para seus problemas imediatos. Há quem defenda a ideia de que a Reforma da Vida seduziria aqueles que, desprovidos de preocupações sociais, desejariam resolver problemas que incidem sobre a vida de cada um, mas que, na verdade, são mais amplos e demandam uma atitude política mais abrangente. Reformar a Vida não se colocaria ao nível das lutas pelas grandes reformas ou pela Revolução, supondo uma “privatização da questão social”. Estas questões são levantadas por um dos poucos que se dedicou ao tema nos anos 70.

Wolfgang Krabbe defendeu sua tese de doutorado em dezembro de 1972, publicada dois anos depois (Krabbe, 1974), livro que – no nosso entender – funcionou como guia inicial para a montagem, 30 anos depois, da grande exposição organizada no palácio *Mathildenhöhe* na cidade de Darmstadt e, cuja preparação, certamente demandou muito tempo e esforço de um grande conjunto de pesquisadores e intelectuais alemães. É certo que Krabbe se concentra em questões relativamente restritas e que a exposição do *Mathildenhöhe* teve um caráter muito amplo; mas, referências a esta amplitude possível (e efetiva) já estão presentes no seu trabalho.

Desde o final da Segunda Guerra Mundial a expressão “Reforma da Vida” fora banida da Alemanha, desqualificada pela ideia de que o movimento correspondente algo tinha a ver com o totalitarismo. No entanto, ao longo do século XX, em especial de

sua segunda metade, esta ideia perdeu força. Mas, em que medida e por que razões este movimento ocorrido na Alemanha pode ser de interesse nesta primeira década do século XXI? O que motivou a organização da rumorosa exposição no primeiro ano do novo século e do novo milênio? Certamente o local (o palácio e a cidade) é simbólico, posto que em Darmstadt as autoridades apoiaram fortemente representantes de tal orientação especialmente nos planos da arquitetura, da dança e da decoração de interiores, e a exposição tem lugar imediatamente após as comemorações dos 100 anos da fundação da Colônia Artística *Mathildenhöhe* e da morte de Nietzsche, filósofo considerado como expressão e figura de integração deste movimento cultural fragmentário e ambíguo.

A questão que se coloca em relação à referida exposição e seus catálogos diz respeito à mensagem que ela transmitiu. Seu grande êxito, as multidões que a visitaram, falam por si mesmo da ressonância que encontrou. Nela a *Reforma da Vida* não é tratada como um conjunto de práticas sem maior importância, mas como expressão – na vida cotidiana – do clima cultural alemão dominante nos últimos séculos, passando por cima “indutivamente” do chamado “pessimismo cultural”. A amplitude com a qual o tema foi explorado em 2001 remetia, principalmente, para seus desdobramentos no início do século XX e suas conexões/implicações teóricas presentes na obra de intelectuais e em práticas deste período. Não por acaso aquela exposição deu grande relevo a Nietzsche, cujo busto ocupava o centro da sala onde ela se iniciava. Do mesmo modo, movimentos que tiveram como ponto de partida a beleza, a funcionalidade e certo caráter utópico-futurista, como a *Bauhaus*, receberam um espaço relevante na construção do conjunto da exposição. Sua mensagem implícita era ade abandonar, no século que se iniciava, a vergonha que os acompanhou ao longo de boa parte do século XX e reconhecendo que, tratar-se-á – no futuro – menos de purgar culpas, mas de enfocar os aspectos positivos da cultura alemã tal como expressa na vida do seu povo, no seu dia a dia, tanto quanto em suas manifestações intelectuais.

Os problemas que se colocam até hoje na abordagem da Reforma da Vida estão intimamente ligados às Guerras Mundiais, à redemocratização, à passagem da completa hegemonia intelectual nietzschiana à hegemonia marxista, à política internacional-cultural acionada por Stalin ao longo de três décadas e ao sonho dos intelectuais de encontrar explicações simples e unívocas para fenômenos complexos. A unificação tardia da Alemanha, sem acesso a colônias de ultramar, e o Tratado de Versailles, que pôs fim à Primeira Guerra Mundial, explicam o nazismo muito mais que quaisquer outros fatores. No entanto, **para que uma ideologia se estruture e uma cultura política se imponha não bastam fatos concretos. É preciso que a vida cultural alimente ideias que circulam e que possam ser apropriados, em função da luta contra fatos que incidem diretamente sobre a vida social (pagamento de indenizações de guerra, inflação descontrolada, empobrecimento, desemprego, acirramento da luta social), de ideais diversos e/ou de ambições de conquista e manutenção do poder. A vida intelectual e a difusão das ideias são, portanto, decisivas nos rumos do mundo. Mas não desencadeiam nada sozinhas e raramente sobrevivem “puras” no confronto com a realidade sócio-política: precisam ser associadas a outros conjuntos, a fatos históricos relevantes, precisam ser apropriadas por grupos militantes que possuem seus próprios objetivos, tem destinos diversos que só uma vez visto o presente como história - sem preconceitos ou rancores - poderão ser entendidos, responderão ou não à história concreta do momento e a suas surpresas.**

O culto ao passado e à vida natural formaram um conjunto importante que influenciou e influiu sobre o conjunto da cultura alemã e que foi apropriado por diversos grupos e ideologias. Vencido o fascismo as ideias que iam em direção diferente do materialismo e do marxismo foram “endemonizadas” e a vitória de Stalingrado na II

Guerra Mundial e os instrumentos de controle dos Partidos Comunistas mundo afora, como o *Kominform* (Peralva, 1960), foram elementos fundamentais no convencimento de grande parte da intelectualidade da justeza de tal interpretação. O romantismo e seus desdobramentos (a hermenêutica, por ex.) foram banidos de nossos estudos; os autores eram escolhidos de acordo com sua maior ou menor proximidade do marxismo – até chegar à hegemonia dos anos 70 e sua sobrevivência na América Latina. Façamos aqui a ressalva de que tal banimento não atingiu os países anglo-saxões e que, mesmo na Europa continental e até na Alemanha Oriental, houve tentativas de restaurar e valorizar o romantismo e de desconectá-lo de ideologias que utilizaram alguns de seus princípios.

No entanto, os nazistas formavam uma pequena vanguarda pragmática e não eram, de maneira alguma, fanáticos ignorantes. Eram doutores, prêmios Nobel, grandes estrategistas – capazes mesmo de filmar massiva e sistematicamente para a posteridade, como “documento histórico” (liberados nos últimos anos) todos os horrores que cometeram, sem omitir nem mesmo as cenas mais cruéis. **Foram buscar na recuperação da velha cultura alemã elementos capazes de misturar-se à sua ideologia nacionalista e lhes dar legitimidade. Assimilaram Max Müller através da “história imaginária” de Houston Stewart Chamberlain, e de sua tradução radicalizada através do livro de Alfred Rosenberg *Les Mythes du XXème siècle*. Rosenberg foi redator dos jornais nazistas desde antes mesmo dos anos 20 e seu livro vendeu quase tantos exemplares quanto *Meine Kampf* (Yalom, 2012) . A existência de planos prévios à tomada do poder resultou de reuniões ao longo de mais de uma década da “velha guarda” radical na Sociedade Thulé de Munique. E, mesmo que eles tenham permitido uma ação muito rápida, a “vanguarda” nazista teve que construir uma parte de sua cultura política ao longo dos anos 20 e daqueles em que já estavam no poder, associando ou excluindo idéias e projetos.** A mobilização das massas insatisfeitas foi uma tarefa tornada possível face às condições políticas da República de Weimar e ao pagamento das indenizações de guerra a partir de 1920 e suas consequências (Winkler, 2000, cap. 7).

O nazismo rejeitou e perseguiu mesmo os “revolucionários conservadores” e cristãos, assassinados em meados de 1934. Mas, muitos intelectuais contribuíram no desenvolvimento de uma cultura política nazi; a chegada de Hitler ao poder muito deve, no plano intelectual, à tríade Heidegger/ Carl Schmitt/ Ernst Yünger que, entre 1930 e 1934, escreveram textos capazes de influir sobre o governo Hindenburg e levar Hitler à chancelaria. *Die totale Mobilmachung* de Yünger é de 1930, a difusão de *Der Totalstaat* de Schmitt entre os grandes industriais alemães é de 1933 e os textos virulentos de Heidegger, de 1933-34 (o apelo aos estudantes, Hitler como a “essência do ser”, a ideia de exterminação total). Ao chegar ao governo todos viram que planos estavam prontos há tempos e foram acionados por gente muito bem orquestrada. O terror difundia o medo sobre uma população acostumada a obedecer a regras e leis e as benesses da retomada industrial, o freio à Grande Inflação, foram elementos capazes de conquistar as massas. A delação foi premiada e não foram poucos que a utilizaram. Especialistas do período sugerem que “o hitlerismo foi à perversão de um movimento de ideias que criticava a modernidade política e social com argumentos entre os quais muitos continuam válidos até hoje” (Koehn, 2003:113).

Na Rússia dos anos 10, o poder foi tomado por uma pequena vanguarda que logrou conquistar parte das massas para a revolução e a guerra. **Existia ali uma ideologia estruturada que indicava o caminho dos planos; mesmo assim, como aquilo que se passa nas ideias nem sempre está colado à realidade e a dedução de ações concretas a partir de uma ideologia em geral mostra imensa distância entre os ideais e os meios de a eles chegar, o país teve que enfrentar as grandes fomes dos anos 20 e do início dos anos 30 – e seus milhões de mortos -**

devido à desorganização da agricultura. Morto Lenin (que assegurou debates próprios a uma cultura política marxista e a aplicação do que se considerou seu ideário e suas possibilidades no contexto) e descartado Trotsky, a mistura buscada por Stalin foi muito diferente, incluindo elementos do tradicional despotismo russo. Também na URSS milhões foram aprisionados e mortos nos Gulag e depois da II. Grande Guerra ele pretendeu utilizar os campos de concentração nazistas que encontrou na Europa Oriental como Gulag. Sua mistura pretendeu ir adiante e sua morte, no início de 1953, não se sabe se natural ou não, ocorreu depois que ele já havia decidido a lançar uma campanha radical contra os judeus. Mas, muito da história da Rússia e da União Soviética no século XX ainda está por vir à tona em suas contradições e ambiguidades. Quem poderia supor que Beria, o exterminador, antes de ser liquidado, tinha planos de natureza socialdemocrata? Pouco se fala também do papel do caso *Farewell* e dos imensos déficits provocados pela guerra no Afeganistão, na destruição da antiga URSS. Mas, retornemos às ideias.

Se já se pensou, antes dos anos 60, que o marxismo, o materialismo, ficava “puro” diante do romantismo, do culto ao natural, do populismo, esta ilusão terminou de maneira ampla há bem mais que meio século. A iniciativa do Seminário que dará origem à Escola de Frankfurt em 1922, 40 anos antes dos efeitos do XX Congresso do PCURSS, representa exatamente a explicitação e a formulação de questões em torno da questão da ortodoxia no marxismo. Ele desdobrou-se com o ar dos diferentes tempos deste último século, mostrando às novas gerações o quanto as próprias teorias são uma amalgama do clima cultural e das ideologias subjacentes, orientadas por escolhas básicas da cultura política em gestação ou em desenvolvimento. Enquanto viveu Stalin quase não se discutiu o grande estrategista e senhor da guerra revolucionária: era como se Trotsky, que se tornou o mais ortodoxo dentre eles, considerando toda a verdade como contida em *Das Kapital*, não tivesse existido a partir de seu exílio e de seu assassinato. *O Grande Pai* era como se fora ungido à condição de direção, em meio a terríveis lutas e permanente terror. Mas para manter-se em sua posição ele precisou adicionar muitos outros elementos à cultura política marxista.

Há que, portanto, pesar cada elemento cultural e ideológico, porque as aprovações e/ou condenações em bloco raramente explicam, mas reiteram ideologias do campo vencedor, nas quais podem existir elementos pinçados de muitas fontes. O horror foi tomando forma e crescendo em diversas versões no Ocidente e na Rússia. As denúncias sobre o que se passava na Rússia circulavam desde os anos 40, mas foram abafadas por Partidos Comunistas ativos e fortes. Foi também com a cultura ocidental (racionalista e não racionalista) que se misturaram às especificidades orientais que construíram, no século XIX, o populismo russo (e correspondente terrorismo) e, na segunda metade do século XX, a mistura que desembocará na Revolução Cultural chinesa. No caso chinês, que copiou muitos aspectos soviéticos, foi a decadência do poder de Mao-tse-tung para os intelectuais e tecnocratas do Comitê Central nos anos 50, após a grande fome – decorrente, entre outras causas, dos exércitos de milhões que saíram à caça dos insetos contra pragas, gerando profundo desequilíbrio ecológico – que decidiu o golpe da Revolução Cultural. A luta contra o poder concentrado na tecnocracia e os problemas provocados pelos seus planos que fracassaram (desde as “Cem Flores” até o “Grande salto para frente”) levaram Mao-Tse-tung a desencadear o sombrio movimento da Revolução Cultural. Fim da Velharia, abaixo o traidor Kroutoschov, todo o poder aos jovens foram slogans que conduziram milhões de pessoas educadas à morte ou à reeducação no campo por jovens que não hesitavam em matar seus colegas e professores ou a assumir funções que exigem longos estudos (como a de médico) sem qualquer preparação. Mao-Tse-tung não

parece ter querido apenas livrar a China das “velharias” remanescentes do período feudal, mas «reeducar a juventude” e os velhos, recuperando o poder. Foi um longo golpe Mao-tse-tung/ Lin Piau, com consequências terríveis. Muitas delas se encontram no setor cultural – com a destruição das muralhas e das portas de Peking e de muitas outras cidades (LEYES, 279ss)

. As barbaridades se justificavam segundo Mao-tse-tungs por não ser a revolução um “jantar de gala”. Mas, o presidente Mao, antes de morrer parece ter tido o seu, , ao livrar se Lin Piau - seu sucessor designado e comandante da Revolução Cultural ao longo de uma década e que já começara a desorganizar o país. Se Lin Piau preparou a fuga em avião em direção à União Soviética, ele foi sabotado, explodindo no caminho – possivelmente levando junto sua mulher e seu filho. Outra versão seria a explosão do carro no qual estavam Lin Piau e sua mulher, tendo o avião explodido com seu filho. Àquelas alturas Mao já estava bem próximo da morte e o Partido, dominado por intelectuais, tecnocratas e militares, pode retomar o poder – abrindo a luta contra o “bando dos quatro”(sustentados por Lin Piau). O sucessor de Mao será alguém punido pela Revolução Cultural: Deng XaoPing.

O drama cambojano, com seus dois milhões de mortos, liderado por Pol Pot, parente do rei Sianouk – de ambíguo papel - se inspira na Revolução Cultural Chinesa, mas sua mistura inclui o nacionalismo e a religião hindo-budista, em sua versão de “pequeno veículo”, pretendendo a pureza completa, a austeridade, a disciplina em todos os aspectos da vida. E, no entanto, tudo isso chegava ao Terceiro Mundo como exemplo a seguir e como teoria revolucionária. Sobre variações que se aplicaram na África ou em outras regiões ainda não dispomos de dados histórico-culturais suficientes. Mas a esperança lançada pela Exposição do *Mathildenhöhe* é de que o novo século libere os povos que promoveram o terror da vergonha do passado, sua adesão aos direitos e à liberdade individual, permitindo novas misturas – certamente com elementos da cultura do Ocidente sistematizada entre os séculos XVIII e XX, mas também com outros tantos gerados em outras áreas culturais, com aqueles que ainda desconhecemos ou estamos vendo surgir – que assegurem culturas políticas democráticas, direitos humanos e respeito à diversidade.

Não foi difícil, ao longo de muitas décadas do século XX, pretender interpretar não apenas a totalidade social, mas também a totalidade de conjuntos amplos e diversificados de ideias e tendências, em função de posições igualmente totalizantes (e totalitárias?) e autoritárias. Quando foi ficando claro o tipo de revolução tecnológica que começávamos a experimentar e suas possíveis (ou imprevisíveis) consequências, a fragmentação, a diversificação e combinações inesperadas das realidades políticas, culturais e sociais, a impossibilidade de entender as novas realidades a partir de sistemas fechados de ideias, conceitos e interpretações (Paiva, 2011), a vida intelectual (não a acadêmica) tornou-se mais difícil, obrigando a estudar o que antes era parte de um campo interdito.

Não se retorna ao passado apenas porque se busca uma “idade de ouro”, nem se retoma um conceito necessariamente para refuncionalizá-lo politicamente, mas porque o passado contém uma sabedoria diferente daquela dos dias de hoje, porque necessariamente o reinterpretemos sem ter que aí encontrar toda a explicação do presente lançando louvas ou anátemas. **A realidade é demasiado complexa, cheia de segredos políticos que só destrincharemos em muitas décadas, plena de armadilhas e dificuldades nos planos social e cultural para que possamos escolher entre um suposto bem e um suposto mal absolutos.** A interpretação da barbárie nazista se fez, em parte, impondo a ignorância e o anátema do passado no plano das ideias. **Desde há muito nos ensinam que o passado é a chave para entender o presente, mas muitas**

vezes o presente nos ajuda a entender o passado (Bloch, 1983, Introdução de Le Goff: VIIss) e **o caráter contraditório e extremamente complexo do real em movimento. Nele tem lugar, não raras vezes, o que Marc Bloch, chamará de uma “gigantesta falsa notícia”,** termo que ele emprega não somente a respeito do “milagre real”, mas também para definir o fenômeno estudado por Georges Lefebvre em *O grande medo de 1789 (La Grande Peur de 1789)* (*Ibidem*; Introdução de Le Goff: VII).

Tal como o milagre real também o grande medo era e é provocado por gigantescas falsas notícias que misturam a cultura das classes dominantes às crenças populares, instrumentalizando-as politicamente. Mas o conceito é muito amplo e, pode-se dizer que, gigantescas falsas notícias foram igualmente forjadas no século XX com consequências terríveis sobre as mentalidades e as crenças (inclusive das elites), gerando milhões de mortos e outros tantos feridos na primeira metade do século, além de muitos anos de obscurantismo entre uma intelectualidade que há muito se considerava iluminada. Este obscurantismo dominou partes e aspectos importantes de grande parte da segunda metade do século XX e as mortes seguiram seu curso de forma localizada, ao mesmo tempo em que proclamávamos o terceiro-mundismo e nos sentíamos livres ou em processo de libertação.

O que foi a reforma da vida?

A Reforma da Vida não logrou articular-se como ideologia nem como cultura política. Manteve-se no plano da cultura vivida, na busca de fontes num passado (recente ou longínquo) procurando descobrir outra relação com o mundo natural e com o subjetivo. De certo modo, este movimento ainda vive e nunca conseguiu tal articulação: sobreviveu enquanto parte inspiradora do *New Age* e do movimento de 1968, mas sem forma partidária e militante – opondo-se à teoria da vanguarda – e vive ainda em práticas e como uma das fontes do que consideramos desde o início do século XXI como a ecologia contemporânea (Pádua, 2005).

As raízes da “filosofia prática” expressas na *Reforma da Vida* foram exploradas de maneira insuficiente tanto na obra de Krabbe (1974) quanto na exposição aqui referida. Tudo se passa como se aquele movimento nascesse basicamente de preocupações concretas ligadas ao período de seu apogeu e nele mesmo buscasse suas fontes. Mas para entendê-la é preciso percorrer seus caminhos em ambos os sentidos no tempo além enfocar práticas e crenças que marcaram (e marcam) a Alemanha antes e depois do período identificado como aquele em que tal movimento se exprime com vigor.

Teria se iniciado de forma visível com a adesão ao vegetarianismo, quando seus defensores pretenderam uma “renovação da totalidade da forma de viver”, abrangendo o vestuário, a habitação e os cuidados com a saúde. Resumido a tais aspectos, sua abordagem sugere a influência hindu e obriga a constatar que muitos de seus restos e consequências ainda estão entre nós. Poderia até restringir-se a uma palavra de ordem: a busca da “Saúde Perfeita” (nome, aliás, do primeiro seminário brasileiro de macrobiótica e outras práticas, organizado por Aron Abendt nos anos 70), com todas as consequências sobre as mais diversas instâncias da vida social, econômica e cultural. Como filosofia prática com gêneses muito variadas, este movimento não coordenado se nutre e se expande para muitos aspectos da vida, terminando por constituir um guarda-chuva sob o qual se abrigaram muitas correntes, tendências e organizações, sendo lido à esquerda e à direita com apropriações e usos os mais diversos que, do presente, remeteram a diferentes fontes pretéritas. No entanto, mesmo restrito à busca da saúde, ele incorporava tudo o que se refere à cultura do corpo: ginástica, esporte, *Wanderung* [caminhadas], especu-

lações eugênicas de toda sorte, formas de cura e acesso às mesmas, reforma de hábitos e da indumentária de modo a tornar a vida cotidiana confortável e natural (contra o espartilho, roupas soltas, sapatos e sandálias confortáveis e anatômicos capazes de facilitar os movimentos), liberação feminina, cuidado com as florestas, os rios e a natureza em geral. Coloca em prática uma cultura do corpo e uma maneira de “bem estar” de um corpo imerso na natureza e que pensa naturalmente como um “corpo vivo”.

Krabbe (1974) dedica uma grande parte do seu trabalho à economia da “reforma da vida”, considerando que ela gera uma cadeia de produção e distribuição cada vez mais visível. De fato, todos aqueles que conhecem a Alemanha sabem que por toda parte existem estabelecimentos comerciais denominados *Reformhaus*. Desconhecidos em outros países eles vendem produtos necessários à “reforma da vida”: alimentos naturais, sandálias *Birkenstock* (surgidas em meados do século XVIII, muito antes deste movimento), roupas soltas (criadas, entre outros, por Klimt, que com elas se vestia), pastas para os pés poderem suportar longas caminhadas, roupas e equipamentos para *Wanderung* (integrando, por vezes e especialmente no passado, um estilo tirolês), tradicionais cremes de beleza (Nívea, Kaloderma etc.), bastões, objetos funcionais às residências etc. – todos representados na exposição referida. Trata-se de uma cadeia de produção e consumo, em geral cuidado pelos próprios militantes da reforma da vida e que são hoje ainda mais amplamente utilizados.

Muitos dos produtos indicados acima nasceram ou foram difundidos no período áureo da reforma da vida e a eles se somaram muitos outros. Certo número de militantes dedicou-se, como produtores independentes e seus próprios comercializadores, à disponibilização dos produtos considerados necessários à Saúde Perfeita, podendo – assim – fugir à condição aberta de proletários ou capitalistas. Em síntese, eles assumiram até as últimas consequências a ideologia e a mentalidade de pequenos produtores independentes, fabricando produtos saudáveis. Alguns retornaram ao campo não apenas para produzir alimentos naturais e para proteger o ambiente em termos higiênicos, mas para retornar à natureza e à vida simples do campo. Outros inventaram ou descobriram no mercado produtos adequados à reforma da vida e os tornaram mais acessíveis, como pequenos comerciantes urbanos. Trata-se, pois, de um circuito econômico ligado a uma forma de viver reformada e ascética que se propaga e chega aos nossos dias em profunda sintonia com o movimento ecológico, numa tradição não politizada. Nos nossos dias este circuito só tem feito crescer e, embora na Alemanha, muitas lojas denominadas de *Reformhaus* ainda existam, elas convivem com novas formas de comercialização dos produtos ecológicos; em outros países elas assumiram formas diversas como, no Brasil, em parte, no *Mundo Verde*.

Transformações materiais

O movimento se propaga na Alemanha em vias de unificação ou já unificada em torno da Prússia. Na explicação de Wehler (2008: 1987, 5 vol.), a Europa Central desde a Idade Média manteve sua população estável (e, portanto, a pressão sobre os alimentos) não apenas pelas guerras, fome e epidemias, mas de forma única na história da regulação da natalidade através de casamentos em idade mais elevada, por razões nada fáceis de explicar. Assim, o grande crescimento se deu entre 1750 e 1800, quando a população alemã atingiu cerca de 24 milhões de habitantes; este crescimento ocorreu principalmente entre segmentos camponeses sem terras ou habitantes de áreas pouco férteis, especialmente na Silésia, na Prússia Oriental e na Pomerânia. A Alemanha Oriental foi também a região que promoveu, anteriormente, migrações para suas áreas nas situações de crise (pestes, por exemplo) e aquela que, apesar do conjunto da região de fala alemã entrar o século XIX com 80% da população no campo e num feudalismo

decadente, porém mantido sob regras rígidas, desenvolveu uma mistura extrema de tais “restos” com tendências modernizantes.

Produzindo trigo em 60% de sua superfície na parte oriental, esta economia estava em grande medida dirigida ao mercado inglês e era escoada através de Danzig, Elbing, Königsberg e Hamburgo. Por outro lado, a chamada *ganzen Haus* (a Casa Grande, capaz de suprir todas as necessidades) começou a ceder lugar a uma grande diversidade de produtos (frutas, batatas, tabaco, milho, girassol etc.) não apenas na agricultura, mas na criação de gado e na manufatura têxtil, especialmente na Boêmia. O proto-capitalismo agrário visível a partir de 1750 se consolida na primeira metade do século seguinte. A indústria têxtil cresce em muitas partes, especialmente na Baviera e na Saxônia e, a seu lado, desenvolvem-se as indústrias de porcelana, estanho, vidro, armas, couro, papel, açúcar, móveis, tapetes, relógios. Instrumentos de trabalho e maquinaria são produzidos e o *Ruhrgebiet* constitui um importante suporte desde o início da indústria de guerra a partir da Guerra de 30 anos (1618-1648).

A transformação se põe em marcha de forma plena em especial a partir de 1840, quando o crescimento demográfico se fez mais visível no tamanho das cidades, arrastando consigo todas as mazelas ligadas à pobreza urbana. Até 1850 as únicas grandes cidades eram Berlim e Hamburgo (mais de 100.000 habitantes). Mesmo assim, até 1871, dois terços da população alemã ainda se encontrava no campo e, diante das dificuldades, partia diretamente à imigração. Nas décadas seguintes, o crescimento demográfico se intensifica, passando em 40 anos, entre 1870 e 1910, de 41 a 65 milhões. Berlim em 1914 conta com mais de dois milhões de habitantes e outras cinco cidades chegam a meio milhão: Munique, Leipzig, Dresden, Colônia e Breslau. A atração exercida pelos empregos industriais se reforça e aumenta o fluxo de migração interna para Berlim e para o *Ruhrgebiet* (Duisburg, Essen, Dortmund). Mas, ao contrário do que ocorreu na França, onde os intelectuais pensaram a sociedade pouco conectados ao mundo rural e às preocupações com o corpo, na Alemanha as raízes rurais estão presentes nos setores das classes médias e superiores que se engajam neste caminho.

É possível dizer que a Alemanha, no seu longo e complexo caminho em direção à Ocidentalização (Winkler, 2005) pagou tributo à sua tradição de lealdade plebéio-aristocrática que punha limites éticos e morais – ao menos no plano ideológico – às práticas econômico-sociais modernas e industriais. No entanto, a definitiva vitória da grande indústria precisou atravessar uma forte alternância cíclica de altas-conjunturas e depressões em períodos muito curtos (depressões de 1873-79, 1882-86 e 1890-95), com correspondentes crises de superprodução e não poupará as massas recém-chegadas às cidades – apesar dos protestos dos reformistas da vida. Com safras imensas e superprodução de aço, de ferro, de produtos químicos, a saída será sempre a exportação. Uma alta conjuntura estável vai se estabelecer entre 1895 e 1913. Barato e de má qualidade, chegou a ser o lema dos exportadores alemães. O liberalismo vai também cedendo lugar ao “protecionismo solidário”.

Considerando o período até o início da Primeira Guerra Mundial a indústria deixa muito para trás a agricultura e a produtividade industrial cresce enormemente, concentrando-se na eletrotécnica, na grande indústria química e na modernização e diversificação da construção de maquinaria (locomotivas, navios, carros, armas e também a produção eletrotécnica) (Wehler, vol.3, 1987: Parte 6ª.). Desenvolve-se a grande indústria, os grandes bancos e a capitalização da agricultura. A Reforma da Vida antecipa (desde o início do século XIX e, em especial, a partir de 1848) e acompanha – contestando ou apresentando alternativas - este processo acelerado que caracteriza o último terço do século XIX e o início do século XX.

A urbanização e proletarização das massas se acompanharam (como em outros países) de péssimas condições de habitação (*Mietskasernen*- casernas de aluguel

- e *Kellerwohnungen* – habitações em porões) e higiene, má alimentação, precárias condições de iluminação, aeração e aquecimento, elevada mortalidade infantil, criminalidade juvenil, alcoolismo etc. Propaga-se a cólera, o tifo, a sífilis, a tuberculose. Pela primeira vez fala-se em “higiene social” e em saúde pública. Militantes sociais elaboram propostas, ao mesmo tempo em que cresce a agitação política. O temor à Revolução constitui clima adequado às tentativas de reagir às transformações econômico-sociais e aos “prejuízos trazidos pela civilização”. Em muitos meios sua tradução é o aparecimento de novas pedagogias, o enaltecimento do retorno à natureza, movimentos de proteção à terra natal e à cultura popular, lamento pela perda de uma consciência ingênua provocada pelo materialismo, rejeição do processo de cientificação e racionalização da sociedade, bem como da cultura industrial. De um lado, desenvolve-se o movimento higienista e, ao mesmo tempo, pesquisas na área da Saúde que conduziram a vacinas, utilizando a dissecação de animais e a experimentação. *Die Lebensreform* vincula-se profundamente ao movimento higienista, ao mesmo tempo em que rejeita a dissecação de animais e a utilização de vacinas.

A importância da reforma das condições de vida nas cidades, considerando que a Alemanha não construiu cidades operárias como Inglaterra, França e Polônia, ligadas à indústria têxtil, fez com que a *Reforma da vida* a colocasse numa posição central em qualquer reforma higiênica, considerando-a como base de qualquer reforma social a realização de exigências reformistas em relação para vencer a especulação urbana: propriedade comum do Solo e da Terra, colonização (*Siedlung*), cidades- jardins.

Colônias rurais e cidades jardins

As transformações pelas quais atravessou a Alemanha formam um ambiente propício às ideias reformadoras, como à propagação do retorno à natureza sob inspiração de Jean Jaques Rousseau. Filantropos e socialistas das classes médias e superiores lançam-se à tarefa de propor reformas e conquistar as massas. Muitos se concentram, como também aconteceu em outros países, no movimento das *Gartenstädten*, como em outros países europeus, na reforma do solo urbano e nos movimentos de jovens. Pretendem a construção de cidades em círculos, com espaço para jardins, tal como se encontram na proposta das *garden cities* por Howard na Inglaterra (*Garden Cities of Tomorrow*) que logrou grande visibilidade, de tal modo que o modelo se expandiu por outros países europeus em vias de industrialização. Na Alemanha, os planos seguem os padrões de Howard, mas, formulados por Theodor Fritsch, não tem apenas caráter social, mas eugênico popular visando à saúde física e moral (*Gartenstädte ou Gartenvorstädte- cidades jardins ou subúrbios jardins*). A ideia se difunde e funda-se a *Deutsche Gartenstadt-Gesellschaft* em 1902, que reunirá intelectuais, acadêmicos, professores e cujo protetorado foi assumido pela princesa prussiana. Construiu-se, na primeira década do século XX, perto de Dresden, a cidade jardim de Hellenau (1906) (Cluet, 2003:177ss). Ali deveria desenvolver-se uma “concepção superior de vida social”: o “povo” com espírito comunitário e uma “repiramidação” da sociedade sob critérios culturais (dominância da *Bildungsbürgertum*).

As casas (um próprio estilo de arquitetura) deveriam favorecer o sentimento comunitário. O teatro substituiria a Igreja como centro da comunidade, representando o ideal de coesão social. Pequenas casas “helleroviens”, laser rítmico, vida orgânica, trabalho artesanal (*Jugendstil-Biedermeier*), aprendizagem da virtude e da beleza, do método musical de Dalcroze (alfabeto cultural dirigido pela música) e uma “disciplina física e mental de fazer inveja aos militares” (Ibidem: 195). Ao mesmo tempo, havia a intenção de democratizar o luxo e de abolir o salário. Hellenau devia ser uma espécie de laboratório, um contraditório enclave de *avant-garde*: o centro de uma revolução

conservadora, ao contrário do que ocorria com as demais colônias rurais, fundadas espontaneamente por grupos reformistas progressistas, nos quais se encontravam intelectuais e membros das camadas dominantes. Hellenau foi destruída pelos nazistas.

Trata-se, de modo geral, do movimento de criação das colônias de uma ação que visava ultrapassar as más condições de habitação e descentralizar a indústria e os negócios de modo a promover a vida simples, saudável e digna e natural. Foram dadas concessões a muitas *Reformgasthäuser*, ou seja, restaurantes vegetarianos. No que concerne à colonização mostraram-se presentes muitas tendências, entre as quais socialistas e anarquistas: aquelas ligadas à reforma da vida tinham também objetivos específicos ligados ao vegetarianismo, à cultura do corpo, à reforma do vestuário, à ideia de retorno à natureza e do pacifismo. No final do século XIX e início do século XX surgiram muitas iniciativas de colônias produtoras de frutas e legumes, das quais as mais famosas foram as de Éden (Oranienburg) e a de Monte Verità (Ascona).

Quando da criação do seu Sanatório em 1900, Ascona tornou-se um ponto de encontro intelectual onde artistas, médicos, poetas, filósofos e psicólogos de toda a Europa se encontravam e experimentavam novas formas de vida coletiva. Aí estiveram com frequência Thomas Mann e Herman Hesse; foi visitada por Lenin. Restaura-se a tradição mitológica dos montes (Sinai, Olimpo) e Monte Verità é batizado como *Berg der Freiheit* (Monte da Liberdade). No mesmo ano (1900) publica-se o livro de Freud *Traumdeutung* (A interpretação dos sonhos), velha tradição medieval agora tratada dentro de outros parâmetros e muito bem recebida. Há quem defenda a psicanálise na história do seu nascimento como parte do movimento reformista e a veja como uma “terceira revolução” (ao lado da revolução industrial e da revolução que tem lugar na física). As verdades oferecidas pela psicanálise seriam fundamento de uma nova forma de vida e de uma sociedade moderna: liberdade individual e liberdade sexual, propriedade coletiva e conexão com a natureza.

Ascona pretendia ser uma experiência anticapitalista e antiburguesa, uma autoliberação através do autoconhecimento que levaria a uma renovação da sociedade (Aschenbeck, 1997). Ali domina uma nova ordem, novas leis, novas religiões, novas relações de vida. Para os reformistas era menos um local para uma terapia médica capaz de eliminar sintomas, mas um modelo de esclarecimento da realidade e, por isso mesmo, um instrumento para uma reformulação da sociedade como um todo, possibilitando passar da cura individual à cura coletiva. A terapia seria condição básica para uma vida não convencional. “É evidente que Freud não estaria de acordo com a interpretação da psicanálise como condição para a Reforma da Vida e para a felicidade”, afirma Sabin (2001:117ss), mas Jung visitava Ascona regularmente.

Se a opção freudiana era profundamente racionalista tendo por objeto o irracional, o inconsciente, os sonhos, ela trazia à discussão questões centrais na Reforma da Vida, na recuperação da cultura medieval (a interpretação dos sonhos, os mitos, os contos, a cultura popular), na consideração do emocional em muitas instâncias, aspectos e momentos da vida. No caso de Jung, ele foi profundamente influenciado pela indofilia germânica do final do século XIX e começo do XX, formulando claramente que os mitos espelhariam exemplarmente o inconsciente e os sonhos coletivos da humanidade.

Vida ao ar livre, ginástica e Schrebergarten

O ideal de uma vida ao ar livre fez parte dos sonhos e objetivos de grandes segmentos da população alemã a partir do processo mais amplo de urbanização, ligando-se a diversos dos objetivos da Reforma da Vida. No mesmo período ganha importância a ginástica. Tais temas ficaram, em parte, ligados ao nome do até hoje controverso e complexo Daniel Gottlob Moritz Schreber, médico que desenvolveu aparelhos ortopédicos para crianças deficientes, tendo criado e dirigido a *Ortopädische*

und Heilgymnastische Anstalt zu Leipzig. Pai do célebre Jean Paul Schreber tornou-se altamente considerado nos Estados Unidos como “pai da ortopedia” moderna (Israels, 1989). Seus princípios clínicos e regras estritas eram colocados em prática na vida cotidiana: uma espécie de “ascese saudável como ideologia de vida” (Rethschulte, 1995). A proposta inclui toda uma forma de vida plena de elementos que marcam até hoje a maneira de viver alemã: levantar cedo, fazer exercícios, nadar, banhos alternância entre água quente e água fria etc.

Difunde-se no período, em grande escala, o cultivo de pequenas (e mesmo minúsculas) parcelas em terras publicas (como às margens das vias férreas). Existiram também na Inglaterra e na França como “jardins proletários”, cultivados nos fins de semana e utilizadas como local de lazer da família obreira que obtinha aí condições de aeração, de luz natural, de descanso, de realização de atividades prazenteiras, de encontro, etc. Inúmeras famílias de diversas profissões e classes sociais neles passavam seus feriados e fins de semana, em contato com a natureza e cultivando produtos para autoconsumo, tomando sol, “banhos de luz” e de ar puro.

Tais parcelas se multiplicaram enormemente e existem ainda aos milhares - com seus pequenos barracos para guardar instrumentos, cadeiras, sementes – e são até hoje conhecidas como *Schrebergarten*, denominação que, embora proibida na antiga DDR, sobreviveu até nossos dias. À época da criação da Associação de seus praticantes (*Kleingärtnerverein*), três anos após a morte de Schreber - fundada por Ernst Innocenz Hausschild (1808-1866) e levada adiante por Karl Gesell (1800-1879), este último dedicado a escolas para crianças pobres e amigo de Fröbel - a Prefeitura da cidade de Leipzig colocou (em 1864) à disposição uma parte do Johannapark. Eram 30 em 1870. 130 anos depois, constatou-se no evento comemorativo, que - em 1994 - existiam 31.000 em Leipzig, sendo que 30% deles na superfície da cidade, visando o bem estar físico e espiritual, a vida *in grün* (Festschrift, 1994).

Dieta como renovação da forma de viver

No que concerne ao vegetarianismo que Krabbe o apresenta como parte de um processo de secularização e Eva Barlösius traça o perfil do “tipo social do profeta vegetariano” (Barlösius, 1997:82), escolhendo alguns exemplos. O romance de Gustav Struve, revolucionário e agitador político próximo dos liberais nos anos 40 e deputado republicano pelo estado de Baden na Assembleia de 1848/49, *Mandarar Wanderung* (redação iniciada em 1833 e publicado em 1845) é – sob forte influência do *Emile* de Rousseau - o primeiro livro de tendência “vegetariana ética” em alemão. *Mandarar* nasceu na Índia, mas circula entre a Índia e a Alemanha e pretende convencer os alemães a mudar de vida seguindo o lema: vegetarianismo, amor e verdade (Vantard, 2004). Em 1836 Struve funda com 20 outros vegetarianos a “Sociedade Vegetariana de Stuttgart”, que hoje ainda existe. Um ano antes de sua morte publica “*Planzenkost, bases para uma nova Weltanschauung*” (1869). Associava o vegetarianismo à frenologia, que considerava como uma “filosofia da humanidade”, além de uma técnica que mensurava o crânio - local onde estavam colocados impulsos, sentimentos e capacidades, para saber a respeito das capacidades e da sensibilidade de cada um. Teve que fugir de Baden depois da derrota do movimento revolucionário e terminou vivendo nos Estados Unidos entre 1851 e 1863, participando da guerra de Secessão no Regimento de voluntários alemães contra os sulistas. Voltou à Alemanha pouco antes de sua morte. O impacto da frenologia no mundo cultural alemão é de tal ordem que, conta Alexander Herzen em suas memórias, que o dirigente do Partido Comunista Austríaco teria escolhido a pessoa para se casar a partir de suas medidas craneológicas (Herzen, 1982).

No entanto, Wilhelm Zimmermann, convertido ao vegetarianismo em 1939,

traduzira em bases alemãs o vegetarianismo inglês e norte-americano publicando, em 1843, o livro “*Caminho para o Paraíso*” (*Der Weg zum Paradies*), reeditado em 1884. Para ele quando o homem se afasta da natureza, distancia-se também de Deus. Em algum momento abandonou o modo de vida vegetariano para fugir às restrições sociais e à discriminação, mas continuou sendo uma figura importante nos grupos vegetarianos que silenciaram sobre o fato antes e depois de sua morte. Dele sabe-se, porém, pouco.

Farmacêutico e *Naturarzt*, Theodor Hahn publicou em 1859 - apoiado no trabalho do inglês Alcott - o livro “*Dieta de acordo com a natureza, a dieta do futuro*” (*Das naturgemässe Diät*), e posteriormente “*Os ensinamentos de cura natural de Hipócrates*” (*Die Naturheillehre Hippokrates*) e “*O paraíso da saúde*” (*Der Paradies der Gesundheit*). Foi editor, entre 1867 e 1870 da revista “*Der Naturarzt*”, destinado ao cuidado da saúde popular e à difusão de formas de tratamento. Ele mesmo se fizera tratar, em 1848, em *Alexanderbad* - um estabelecimento de cura por meio da água - e em seguida passou à macrobiótica depois de ter lido o livro de Hufland “*Makrobiotik*”. Foi contador de duas estações d’água (*St. Gallen e Seebades Horn am Bodensee*) entre 1850 e 1851 e fundou em *St. Gallen* a *Naturheilanstalt “Auf der Weid”*. Preconizava não apenas banhos, massagens, luz, mas também a renúncia ao café, ao chá, à nicotina, ao álcool e à carne; esta segunda parte nem sempre foi bem aceita. Considerava a questão social como o mais importante e o mais urgente dos problemas do século XIX, mas a sua solução só podia ser encontrada na sobriedade (*Enthaltsamkeit*) e na renúncia (*Entsagung*) com base no reino do amor.

O mais importante teórico e organizador do vegetarianismo na Alemanha foi Eduard Baltzer, teólogo e deputado republicano em Frankfurt 1848/49 e, em seguida, em Berlin. Fundou em sua cidade natal uma comunidade de livre pensadores. Ela nasce da crítica à teologia protestante que não estaria em condições de reconquistar a capacidade perdida de ligação religiosa, pretendendo reformar a igreja protestante na Prússia. Seria um protestantismo sem dogmatismo no qual Jesus não é filho de Deus, mas um ideal humano, sendo um reformador e não um profeta. Deixou de lado batismo, casamento e outros sacramentos por serem eram questões privadas. Ao invés do ofício religioso eram feitas reuniões comunais para ensino da ciência e da arte, exceto da política, e para aconselhamento das questões comunitárias. Pastor e professor eram eleitos anualmente. Sua recusa a pagar impostos provoca a perseguição a ele e a seus seguidores. Muitos tiveram que fugir, imigrando aos Estados Unidos. Reuniões foram proibidas, seus escritos tirados de circulação, jardim de infância e escola fechadas. Aos 52 anos Baltzer tornou-se vegetariano. Influído por um livro de Hahn fez do vegetarianismo uma religião: funda um movimento vegetariano em favor de uma forma de vida natural que encontrou grande público e ressonância. A questão social é, para ele, central, mas em conexão com a questão religiosa – realidade social e religião seriam inseparáveis, cabendo à última nos dizer como devemos viver (Barlösius, 1997: 46-47).

Conheceu Struve na Paulskirche (a Igreja de Frankfurt na qual se reuniu a Assembleia de 1848) e foi o introdutor das ideias vegetarianas em círculos protestantes. Publicou em quatro pequenos tomos o livro *Natürliche Lebensweise* (Forma de vida natural) e fundou várias Ligas com tal nome, visando sua difusão. Teólogo, fundou uma comunidade no norte da Alemanha, visando propagar uma vida saudável e natural. Entre as formas de chegar a uma “humanidade pura” estariam, para ele, os alimentos crus, a hidroterapia, a técnicas de respiração, a ginástica, as curas através da exposição ao sol, as massagens, etc. Fundou, em 1868, a primeira Sociedade Vegetariana Alemã.

Existiam e existem muitas formas de adesão ao vegetarianismo – desde os que pretendem somente uma dietética adequada até os que buscam um ideal de pureza. As fontes são buscadas em Pitágoras, no misticismo Orfeu (com rejeição à participação política na cidade), na Índia (onde se encontram todas as tendências), na Bíblia, nos escritos de Rousseau e, no caso dos macrobióticos, no budismo e no janaísmo (China e

Japão). Médicos isolados em Florença, na Escócia no século XVIII, membros de seitas protestantes na Inglaterra na passagem do século XVIII para o XIX são - já então - defensores de uma tendência a evitar os riscos do açúcar, do álcool, das gorduras, da carne. Suas ideias atingem a aristocracia e elites religiosas que imigram para os Estados Unidos em nome de suas convicções. O consumo daqueles produtos havia aumentado com o crescimento das cidades. No entanto, ideias vegetarianistas não tiveram ressonância entre os camponeses que, devido à raridade e elevado custo de tais produtos, manteve predileção pelo seu consumo. No caso do álcool, foram muitos os argumentos para limitar a sua procura. Sob forte influência protestante puritana inglesa as primeiras ligas aparecem por volta de 1830. O sucesso inicial junto à população em geral, no entanto, é de curta duração, embora os militantes da “reforma da vida” *stritu senso* tenham se mantido contrários às bebidas fortes.

No século XIX o vegetarianismo se difunde nos Estados Unidos, onde se inventam os *cornflakes* a partir do milho e Horace Fletcher desenvolve seu método de mastigação prolongada, se propagam princípios de higiene de vida sob inspiração de Krishna e se instala a “corrente Mazdaznan”, supostamente derivada dos ensinamentos de Zarathustra. Tais princípios foram difundidos pela sociedade teosófica sob a liderança de Helena Braslavsky, russa emigrada sucessivamente para os Estados Unidos e para Madras, na Índia. O ramo alemão da teosofia esteve, por muitos anos, sob a direção de Rudolf Steiner. Em 1880 funda-se a Sociedade Vegetariana de Paris. Mas, na área acadêmica alemã, a aparição do vegetarianismo é anterior aos chamados “profetas” - já em 1796 o professor da Universidade de Berlin Christoph Wilhelm von Hufland publicara um livro sobre a macrobiótica como forma de prolongar a vida; em 1832 Ernst Freiherrn von Feuchtersleben publicara *Die Diätetik der Seele*.

Ora, entre os cinco “profetas” ressaltados por Eva Barlösius, dois deles (Struve e Baltzer) tiveram que se refugiar nos Estados Unidos, como muitos seguidores de Baltzer. São muitos os que emigram aos Estados Unidos ao longo do século XIX devido à perseguição no interior do protestantismo e à má ressonância de sua forma de viver. Este número crescerá com a proibição de diversos aspectos quando da ascensão do nazismo, somando-se à emigração de intelectuais que eram portadores, no sentido *latu*, de elementos daquele movimento. Eles portam e difundem uma maneira de viver que encontrará desdobramentos e que, com a pacífica independência da Índia em 1947, projetará também nos Estados Unidos uma cultura hindu plena de uma sabedoria não utilitarista. Nos anos 60 são numerosos aqueles que viajam à Índia. Não é, pois, casual, o surgimento da *New Age*, defendendo tendências vegetarianas, pretendendo que a era de Aquarius permitiria uma grande revolução empurrada por “pequenas revoluções” que se dariam no plano individual.

Cura Natural e Homeopatia

A pesquisa sistemática das plantas e suas virtudes curativas foi uma verdadeira febre na Alemanha, bem antes que os irmãos Grimm pesquisassem e sistematizassem as manifestações culturais-populares. Muito cedo Vinzenz Priessnitz e Johann Schroth lançam-se à coleta e sistematização dos conhecimentos medievais sobre a maneira de curar as doenças. São leigos, mas atuam como médicos no período – buscando no passado, indo mesmo a Paracelso, conhecimentos que pudessem ser úteis no presente. A figura de Sebastian Kneipp entra pelo século XX como um nome maior, congregando em associações um grande número de pessoas e sendo reconhecido oficialmente com alguns outros como tendo o direito de exercer atividades curativas. É certo que os nazistas também tentaram utilizar – em vão – a ideia de que o povo alemão possuía uma especial *Naturheilkraft* (força de cura natural), capaz de sofrer uma *Abhartung*

(fortalecimento, endurecimento) que o faria prescindir de medicamentos. Esta ideia, porém, não era em nada compatível com a indústria química alemã.

Antes mesmo de Kneipp, Hahnemann - como médico inconformado com a distância entre profissionais e clientes - parte para um trabalho empírico sistemático com base no princípio de que aquilo que cura também provoca os sintomas da doença: era preciso curar através de pequenas doses da substância correta em cada caso. Ele sistematiza seus achados em 1811, configurando a Homeopatia. Considera-se, em geral, que ele levou em conta a *Naturheilkunde*, além de inspirar-se na “ciência do Trioscha” - ar, fogo, água como fatores vitais da energia humana - aproximando-se dos princípios da velha ciência ayurvédica (Bhattacharyya, 1975). Como princípios comuns, entre outros, estão a ideia de que as enfermidades são derivadas da inobservância das leis gerais da higiene e que a alimentação é tão essencial quanto os medicamentos. É certo que Samuel Hahnemann não conhecia o sânscrito e, portanto, não lera no original a teoria da Trioscha, pedra angular do sistema de medicina hindu. Mas, ele conhecia o árabe - o que lhe dava acesso a seus princípios. A Homeopatia desencadeia grande debate na França e nos Estados Unidos, onde Hahnemann ganha um monumento erigido em 1900. Terminará sendo reconhecido num grande número de países ocidentais.

Movimentos do corpo

Por toda parte a questão do cuidado e do cultivo do corpo ganha importância. Moritz Schreber, de quem já falamos acima, trata crianças que ele abriga; mas, ele não está preocupado apenas com a regeneração, mas com a higiene do corpo e seu cuidado, com a uma ginástica que possa ser executada a todo momento e em qualquer lugar, de acordo com as leis da natureza e a construção do organismo humano (como em sua *Ginástica de Câmara*), e também com a beleza física (*Kallipaedie*). Esta é a época em que também se desenvolve a ginástica sueca. Seus métodos terapêuticos sobrevivem de forma mais amena.

Quanto à liberação do corpo, a Reforma da Vida opôs-se aos constrangimentos excessivos impostos (ex. espartilho) especialmente ao corpo das mulheres em nome da Beleza (como se não fossem belos ao natural), mais radicalmente aos constrangimentos impostos por toda e qualquer roupa, em especial em época de verão - que impedia que todo o corpo se beneficiasse do sol, da luz, do ar, da liberdade, da água, como era objetivo dos nudistas (Wedermeyer, 1999; Spizer, 1983). Referia-se também às restrições aos movimentos na dança (pela regulamentação de sua forma clássica), que impediam movimentos naturais e espontâneos ditados pelo interior de cada um, de acordo com os sentimentos suscitados pela música (dança moderna). Pretendia-se não apenas educar para a dança, mas para os movimentos cotidianos. Criou-se em Darmstadt uma escola de dança moderna para as jovens aristocratas, fugindo aos padrões da dança clássica, ligada a Isadora e a Elizabeth Duncan. Ela será dirigida por Elizabeth até a Primeira Guerra Mundial.

A dança moderna liberaria o corpo das restrições dos trajes tradicionais e libertaria igualmente os movimentos, tornando-os mais naturais. Assim, a *Ausdrucktanz* complementa a reforma do vestuário, a cultura do corpo e concepção do movimento; além da Alemanha ela se desenvolve nos Estados Unidos e de lá se faz refletir nos países de língua alemã. Espontaneidade, expressão de impulsos, improvisações capazes de transmitir sentimentos sem códigos estritos, dominam esta forma de dança que recebe influências do suíço Dalcroze e de Rudolf von Laban. Mary Wigman (1886-1973) e outros tantos que participaram deste movimento por uma dança livre e dramática, abrem caminho para, por exemplo, o *Tanztheater* de Pina Baush (Brandstetter, 1998:451ss) no final do século XX.

Arte e Vitalismo

A influência romântica na Reforma da Vida se exprime particularmente não somente através da música, como comunhão forte com a vida interior e com a natureza, mas também através da poesia e da literatura e da filosofia ligada ao pietismo. Neste sentido, estão envolvidos os filósofos de Iena como Lessing, Fichte, mas também Schleiermacher. Um século depois Wagner pretende participar da experiência de Hellenau, mas na verdade termina por optar por Beyreuth e pelo catolicismo. Mas se Wagner terminou por fazer uma opção elitista neste período, houve nele uma recuperação da cultura popular ao lado de uma mais ampla apropriação de uma linguagem culta (que permitiu uma mais clara identificação das diferentes formas de linguagem pública) e de elementos que constituem as ciências, a matemática, a cultura erudita – tradicionalmente reservadas apenas às elites. Podemos citar como exemplo, o que ocorreu com a música erudita que, tornada escrita no século XIV, esteve confinada nos castelos e era para exclusiva apreciação da nobreza até o século XVII. Ao longo do século seguinte não apenas se desenvolve um de seus ramos, que aproveita elementos da cultura popular, mas cada vez mais e em maior escala - à medida em que se adentra o século XIX - aparecem concertos em que a entrada é paga, sem discriminar os ouvintes por sua origem social (Schleunig, 2000).

Ressalte-se, porém, que a música de Wagner poderia existir sem transformar-se em óperas que fazem reviver contos e histórias germânicas (e, por vezes, atribuídas aos escandinavos), dando forma ao sonho de Herder de conectar música, poesia e literatura. No entanto, sem os irmãos Grimm e sem o romantismo de Heidelberg, este lado da expressão romântica não teria existido.

Num momento muito embrionário da Reforma da Vida a música romântica, a filosofia e a poesia constituem o ponto de partida do grupo de Iena, animado por Friedrich Schlegel e que teve a como figura catalizadora a Caroline Schlegel, casada com seu irmão August. Com ela corresponde-se Bethoveen e no grupo de Iena a produção literária é intensa. David Gaspar Friedrich chega, na mesma época, ao auge da *Landschaftmalerei*. Sua pintura não seria uma reprodução do real, mas uma obra do espírito poético. O próprio desta forma de simbolismo não está no imediato, mas nos sentimentos e percepções levantados face à natureza selvagem e não controlada pelos homens, ou seja, vista simbolicamente (Hofmann, 2000). Seus quadros resultam de uma reavaliação da paisagem e de um enriquecimento de seu significado, que se eleva ao plano de uma metáfora poética, psicológica, religiosa ou filosófica e pressiona por um novo recomeço (Ibid. 29-33). A intuição seria a tomada da consciência religiosa e a inspiração, o nome religioso da liberdade; a contemplação reuniria intuição e sentimento (Ibid. 51-2).

Finalmente, a literatura reúne nomes como Schlegel, Novalis, Holderlin, Heine, Tieck, Kleist, E.T. Hoffmann, Wackenholder, La Motte-Fouqué, Armin, Brentano, Bettina Brentano von Armin, Caroline von Gündenroder, e mais tarde incluirá autores como Thomas Mann, Hermann Hesse, que recebem forte influência da Índia. A filosofia encontrará na obra de Nietzsche – antes e depois de sua morte, em especial na primeira década do século XX, aquilo que será assumido por muitos como a expressão da “Reforma da Vida”. Paradoxalmente, quem mais explicitamente se propõe como filósofo da Reforma da Vida já não tem a mesma qualidade, aparece na terceira fase com movimento e nem sempre é aceito como tal. Trata-se de Klages.

No que concerne a outros aspectos da arte - a arquitetura e a decoração de

interiores receberão tanto impulso quanto a dança, através do arquiducado de Hessen. Aí se instala a Colônia Artística de Darmstadt, que se dedicará especialmente à Arquitetura e a um complexo de ateliers capazes de criar e produzir tudo aquilo que pode ser utilizado no interior e prédios residenciais. Grande parte da cidade do século XIX, pelas sinuosas ruas que conduzem ao *Mathildenhöhe*, ficará marcada pelas belas e ricas residências especialmente criadas pelos grandes nomes desta Colônia, culminando no cimo com o palácio do Arquiduque e uma bela Igreja Ortodoxa. Tal movimento coincide com um estilo artístico que se difunde por toda a Europa, utilizando muitas cores e motivos *naïv* (flores, pássaros, libélulas ou, em contraste, desenhos simétricos com uma só cor), e marca a virada do século: a *Art Nouveau* (denominação dada por Samuel Bing, 1895), na Alemanha conhecida como *Jungstil*, que atravessa o oceano para tornar-se *Tiffany*. É um mesmo movimento: na medida em que nos adentramos mais a segunda metade do século XIX, cada vez mais o seu lado “cotidiano”, de “arte vivida”, seja através da arquitetura, da dos móveis, vitrais, lustres, abat-jours, etc. e decoração das próprias pessoas – como nas jóias, na reforma do vestuário - vai se tornando mais marcante.

Este movimento, que coincide no tempo com a Reforma da Vida com arquitetura ainda inspirada em Haussman e ornamentos plenos de motivos “naturais” (pássaros, flores) desdobra-se, já no século XX, através do *Bauhaus* como “indústria do belo” e do funcional, que chega a nossos dias de maneira popularizada. Fortalece-se a ideia da beleza no dia a dia, nos seres humanos e nos objetos de que se utiliza, como instrumento de bem-estar. No entanto, esta continuidade, que chega até nossos dias, não ocorreu sem conflitos. Se existiram oficinas na Colônia Artística de Darmstadt, novas oficinas de artesanato e escola, inspiradas em “*arts and crafts*” são construídas e montadas entre 1904 e 1911 pelo arquiteto belga Henry van der Velde em Weimar, que aí estabeleceu seu Seminário a partir de 1908 e foi uma das figuras mais identificadas com a *Bauhaus*. Ele aí trabalha até 1915, sendo substituído por Walter Gropius. Uma *staatliches Bauhaus in Weimar* é refundada em 1919 no Estado Livre de Sachsen-Weimar-Eisenach pelo governo republicano provisório, após a “Revolução de Novembro”. Em 1920 incorpora-se a este Estado outra parte da Turíngia e esta situação perdura até 1923, quando foi assumido, em função do redesenho político, apenas e integralmente pela Turíngia.

Desde o início o *Bauhaus* organizou-se como uma escola de arquitetura moderna, de vanguarda, de artes plásticas e design – de móveis, de objetos versáteis e úteis ao cotidiano numa mistura de atividades artesanais e utilização da tecnologia na sua produção. Uma janela entre a sala e a cozinha, por ex., podia abrir-se e transformar-se numa bandeja de maneira – tudo num *design* ultramoderno - deixando espaço livre para a circulação dos alimentos que encontravam, imediatamente, um belo instrumento para serem servidos.

No que concerne à pintura e às cores, aí trabalharam Kandinsky, Paul Klee e Ittens. Conquistados simultaneamente por ideias de esquerda e pelo esoterismo (Wagner, 2006), os grandes nomes da *Bauhaus* utilizam linhas retas (somente por vezes linhas curvas) em sua arquitetura, buscando a simplicidade e a pureza, talvez em contraste com a arquitetura das moradias da Colônia Artística de Darmstadt que ainda estavam presos à tradição e – de algum modo - ligados ao modelo parisiense. Seus prédios, móveis e objetos funcionais, no entanto, podem se harmonizar com os objetos de decoração de interiores. A *Bauhaus* segue uma premissa fundamental da Reforma da Vida que é a instauração do despojamento e do belo na vida cotidiana. Tornou-se parte da tendência que busca o belo para as massas. O *Art Nouveau* para interiores fez e faz ainda muito sucesso nos vitrais e nos lustres/abat-jours, especialmente através da Casa *Tiffany*.

Em 1925 a escola de “*arts et métiers*” da *Bauhaus* precisou mudar-se para

Dessau e, em 1932, para Berlin devido a perseguições nazistas, onde estas se intensificam até o seu fechamento em 1933. Apesar de Alfred Rosenberg considerá-la como “anti-germânica” a *Bauhaus* tornou-se um símbolo da Alemanha moderna e se difundiu pelo mundo. Mas, nem todos interpretaram a *Bauhaus* como ele. Ao contrário, o nazismo reinterpretou e funcionalizou tendências e produtos culturais, entre elas o *Art Nouveau* e especialmente o *Bauhaus*. Depois de terem percorrido a Europa e descoberto as formas puras da *Bauhaus*, arquitetos bretões passaram a considerar que a alma bretã se encarnaria numa arquitetura geométrica e em móveis modernos e universais, como os que viram em “*arts et métiers*”. Participam do Seminário Internacional de Artes Decorativas em 1925 (Paris) e terminam por propor uma modernidade radical não somente nos prédios (residências, prefeituras, cassinos, cinemas, etc.), mas na escultura, na gravura, nos móveis, na cerâmica, na moda – às quais conectam motivos folclóricos bretões. Militantes do racismo bretão manterão conexões com os nazistas desde os anos 20 e serão por estes estimulados a exaltar um passado celta longínquo e a considerar que os celtas, tal como os germanos, eram parte de uma super raça nórdica (Jarcy, 3715).

No entanto, nem todos os participantes do modernismo bretão participam de tal orientação ideológica. Um deles tornou-se mesmo o escultor de Le Corbusier. Como um todo, tanto o *Art Nouveau* quanto a *Bauhaus* ficaram na história como movimentos de vanguarda que chegam aos nossos dias e que influíram sobre a arquitetura e a decoração de interiores até hoje. A conexão com o romantismo de Iena (e de Berlin) se faz através do despojamento, da abstração e das cores (Le Blanc et alii, 2003:74). Le Corbusier introduziu mais linhas curvas em alguns de seus edifícios e teve decisiva influência sobre Oscar Niemeyer e sobre a construção de Brasília. Hoje as criações ultramodernas do começo do século XXI continuam seu curso em novos objetos que se fabricam em massa e penetram as residências de todas as classes sociais.

Emancipação feminina e século das crianças

Ellen Key, Langbehn e Ludwig Gurlitt foram os três verdadeiros mentores do movimento de jovens do começo do século XX. Em 1900 foi publicado na Alemanha livro da sueca Ellen Key *O século da criança*, em que ela ataca a escola existente e defende a educação fora da casa dos pais. Langbehn era um professor missionário radical. Else Frobenius, ex.- *Wandervogel* e historiadora do movimento juvenil indica esses três nomes como os que deram forma ao movimento. Todos influídos por Nietzsche, profeta de uma terra desconhecida, contra as mentiras da sociedade e sua *Eitelkeit* (*orgulho*). No começo dos anos 1910 constata-se uma explosão juvenil: eles simplesmente batem a porta de casa e tomam seu próprio caminho *ins Freie*. Adolescentes rejeitam a educação dos pais e da escola. Os intelectuais lhes fornecem citações dos livros de FN, em especial do Zarathustra (reservatório de citações). Este é o clima do início do século.

Tendo estudado na escola dirigida pelo reformista Wynecken em Wickelsdorfer, Walter Benjamin funda em Berlin uma *Sprechsaal* que era como uma filial de Wickelsdorfer, onde jovens de todos os sexos, longe da casa dos pais e da vida pública podiam colocar questões morais e artísticas. Nos seus primeiros trabalhos ele é claramente influenciado por Wynecken: publica no *Zeitschrift für die Jugend* (Jornal para os Jovens) e no *Der Anfang*, dirigido por Siegfried Bernfeld e por G. Barbizon.

Helene Stöcker (Stopczyk, 2001), leitora de FN, feminista e discípula de Dilthey, funda uma Associação pela proteção das mães e reforma sexual. Apesar da força da moral vitoriana no século XIX os reformistas defendem a liberdade sexual para homens e mulheres, algo que somente as classes dominantes colocam em prática. Trata-se, em especial, de libertar as mulheres dos constrangimentos impostos ao corpo. Não é o

feminismo de hoje, mas os seus prenúncios. A liberação mais visível é completamente assexuada através da prática do nudismo. A dominação masculina será reforçada à medida em que o fascismo se aprofunda: para as mulheres, KKK – Küche, Kinder, Kirche (cozinha, crianças, Igreja). Só em 68 a emancipação feminina ganha novos foros, mas já com a pílula difundida pelo mundo; toda apresentação mais erotizada das mulheres, ainda naquele tempo, era vista com maus olhos. As mulheres que protestavam fazendo uma “permanente” nos seus louros cabelos eram apontadas como usando um *Emanzischnitt*, em plenos anos 70-80. A luta aconteceu e acontece num longo período de tempo e, mesmo hoje, é relativamente pequeno na Alemanha – considerando os países em torno – o número de mulheres com uma vida profissional plena.

Muito cedo, até porque não se tratava de uma proposta radical, ao retornarem da França, intelectuais alemães no século XX manifestam-se contra a indumentária feminina daquele país. Instrumento de beleza, na verdade ela impunha sofrimento, impedia uma boa respiração e funcionamento do organismo, além de deformar o corpo. Roupas soltas como as mulheres do campo e mesmo como a aristocracia alemã, quando não copiava os modelos franceses. A Reforma da Vida rejeita desde o início os padrões franceses em favor de vestimentas simples, medievais, de tecidos confortáveis como aquilo que pode ser desejado para as mulheres (e também para os homens). Como “reforma”, mobilização radical, começa no último terço do século XIX e tem suas raízes na Inglaterra. Nos anos de 1870 a reforma do vestuário é justificada pela higiene, a mobilidade, o conforto, a modernização, a redução do peso das vestimentas e as exigências do cotidiano (uso de bicicletas, subir de carros, carroças, etc), impondo roupas mais curtas e sandálias, como preconizava Kneipp (Ellwanger/Meyer-Renchhausen, 1998:87ss).

Gustav Klimt foi quem mais se notabilizou na criação de modelos em linho, linhão, algodão (talvez também em *loden* para o inverno) simples e sofisticados. Ele esteve Monte Verità e junto com sua companheira Emilie Flöge (e suas duas irmãs igualmente modistas), oferecendo às militantes da Reforma da Vida diferentes possibilidades de conforto. Eles eram recebidos nas colônias como personagens que contribuíam não apenas para o vestuário, mas para a mudança de costumes, para maior igualdade entre homens e mulheres, para a liberdade sexual. Em Vienna, Klimt nem sempre era bem visto porque muitos de seus quadros eram considerados demasiado eróticos.

Propostas Pedagógicas

Ao longo de boa parte da Idade Média as crianças eram tratadas como adultos pequenos que se socializavam “naturalmente” tomando parte na vida familiar – que incluía a religião e todos os seus supostos. Preocupações sistemáticas com a pedagogia vão surgir à medida em que multiplicam-se as escolas. Rituais de iniciação de diversas naturezas sempre foram formas pedagógicas de inclusão e provas de submissão a regras do grupo. Esta socialização familiar soma-se ou é substituída pela organização escolar. E, se ao longo da Idade Média a educação era dada pela família e pela Igreja com obediência às leis de Deus, na Idade Moderna cada vez mais entram no lugar destas ideais educativos.

As questões pedagógicas afloram e a possibilidade de escrever e ser lido gera muitas descrições do processo de crescimento da percepção da criança. Na segunda metade do século XVIII, em pleno desabrochar do Iluminismo, Pestalozzi manifesta-se contra erros dos pais que não conseguem guiar seus filhos e fazer-se obedecer porque crêem que a obediência nasce de ordens. Mas, mesmo o progressista Basedow (1783) propõe práticas muito estritas e rigorosas. Os escritos pedagógicos e mesmo livros

didáticos multiplicam-se tematizando a importância da autoridade, da obediência, apelando à submissão a pais, professores, aos mais velhos. Institui-se a palmatória como forma suave de punição num contexto de regras estritas de comportamento, de atenção simultânea à razão e à religião e de uma rígida moral sexual. O corpo e a sexualidade são tabus e seu rompimento – por ex. pelo onanismo – fortemente reprimido. Castigos físicos eram comuns em torno de meados do século XVIII. Os filantropistas e, em especial, Bahrtdt (1776), os combatem afirmando que eles não eram mais toleráveis, pois provocavam amargura nas crianças e almas de escravos. Em seu lugar, ele propõe um conjunto de medidas: multa na mesada quando se tratasse de prejuízos causados a coisas de terceiros, castigo com diferentes níveis para que o aluno perceba a duração da passagem do tempo, degradação para despertar o sentimento de vergonha, etc..

No livro des *Fleisses, der Ehre und der Schande* (1777) eram escritos os bons comportamentos pelo professor e lidos aos domingos, nas reuniões de família. Aqueles com “muito bom” recebiam prêmios em dinheiro, roupas, café e açúcar. Nesta época tem lugar as mais duras escolas e “pensamentos pedagógicos aventureiros”. As propostas mais radicais são pietistas. A penitência é o principal meio de disciplina, além de castigos na capela à noite, a imposição de assumir os erros de todos e cortar o braço por cima da manga para mostrar que seus pecados o fizeram deitar sangue, ajoelhar na escada, ficar de pé na porta da capela, humilhação como instrumento educacional.

A pedagogia alemã era conhecida por sua rigidez e disciplina. Um exemplo já citado é o de Moritz Schreber. As virtudes a serem ensinadas eram, além dos movimentos do corpo ar livre, ascese, vida caseira e espírito cristão, trabalhos domésticos, música e vegetarianismo, horários rígidos, pouco ou nada de álcool (Israels, 1989:65ss). Seu programa educativo rígido era uma mistura de pedagogia tradicional, “das trevas”(Rutschky, 1988) e princípios da Reforma da Vida.

Somente no final do século XIX isto começa a se transformar. A Reforma da vida reivindica a psicanálise como um de seus instrumentos para uma vida feliz – a valorização da vida subjetiva, das emoções – analisadas racionalmente. Do círculo de Freud, Sigfried Bernfeld dedicou-se também à educação infantil, com caráter anti-autoritário. Sua experiência de Baumgarten foi um fracasso, com as crianças mostrando-se mais autoritárias e duras com seus colegas que os adultos (Bernfeld, 1969). Sua obra foi redescoberta, compilada e publicada à época do movimento de 1968 e sua experiência é uma espécie de antepassado de Summerhill, trazendo muitas lições.

Também a antroposofia, derivada da teosofia por Rudolf Steiner, criou seu sistema de educação: as escolas Waldorff (nome dado em homenagem ao proprietário da rede de hotéis que financiou sua criação). São escolas com mais liberdade, novos métodos de aprender e que existem até hoje – tal como os produtos de saúde Weleda, igualmente vinculados a Steiner.

Pode-se falar também em conexão entre Reforma da Vida e Escola Nova, algo visível nas fotos de aulas de Claparède em que alunas vestem roupas soltas, dançam espontaneamente, enfeitam-se com flores do jardim. Pessoalmente consultei os arquivos de Adolf Ferrière, no Institute Jean Piaget em Genebra. Ali encontrei recortes e muitos exemplares de pequenos e grandes jornais dedicados à Reforma da Vida. Impressiona a mão de ferro que Genebra exerceu sobre este movimento a nível mundial, buscando conduzir a passagem da pedagogia tradicional a uma pedagogia renovada e ativa.

Ecologia

Religiões hindus muito antigas já trazem elementos que poderiam ser vistos hoje como precursores da ecologia. O budismo foi desde seu começo, concebido como

uma “nova ecologia” no sentido de que a espécie humana não é considerada como diferente das demais espécies, contra as quais se deve respeitar a noção de não violência, elementos que são absorvidos, em parte, pela indofilia alemã.

Mas, como já indicamos alguns, desde o século XVIII grandes escritores europeus saem pelo mundo (sobretudo alemães, franceses e ingleses) e se interessam por plantas, bosques, animais, luz. São secundados por universitários que catalogam, descrevem, desenham a natureza na Europa e em outros continentes. A palavra ecologia, no entanto, começa a ser utilizada por universitários a partir de meados do século XIX. Os militantes da Reforma da Vida preocupam-se não somente com os bosques, árvores e animais, mas com os « prejuízos da civilização » industrial, como os românticos, com a beleza, com o subjetivo. Só no século XX surge em Chicago a “ecologia humana” e, em seguida a “ecologia cultural”.

A ecologia contemporânea (Pádua, 2005), difusa, fragmentária, aparece nos anos 60 por fundadas preocupações geradas pela “razão instrumental” – ou seja – pelos novos dilemas nascidos da relação homem-natureza face ao desenvolvimento tecnológico. A essas alturas faz parte de uma contestação mais ampla da certeza do progresso indefinido e positivo da humanidade, atingindo teorias e revalorizando aspectos ressaltados pelos românticos: a arte, a subjetividade, a vida comunitária, as relações interpessoais. A discussão do final do século XVIII na verdade, implicitamente, ressurgiu ao mesmo tempo em que a contestação do autoritarismo - não apenas na *New Age* americana, mas no movimento de 1968.

A questão do trabalho

O Trabalho é abordado pela Reforma da Vida em conexão com a grande exploração da mão de obra industrial e através do contraste com o modo de vida nos séculos anteriores e nas colônias rurais criadas pelos militantes. O trabalho é necessário, mas que deve limitar-se a 3 horas ao dia, para que as demais atividades favoráveis à vida possam ter lugar. Outros buscarão conectá-lo ao ritmo e ao prazer.

Reforma da Vida: um movimento alemão?

De certa maneira os ingredientes da Reforma da Vida estiveram presentes nos países e regiões europeias ao longo do processo de industrialização e se desdobrarão, no século XX, sem esta denominação, nos Estados Unidos, propagando-se – sem unidade – pelo mundo afora. O que constituiria, então, o especificamente alemão neste movimento?

1. Certamente uma das marcas alemãs da *Reforma da Vida* se encontra na *Naturheilkunde*, cura por meios naturais, na *Homeopatia* e na confrontação dos médicos modernos com os *Naturheilpraktiker*. Não houve vencedores definitivos, no sentido de que estes sobrevivem com legitimidade e reconhecimento legal até nossos dias. Do mesmo modo, sobrevivem – ao lado das mais modernas práticas terapêuticas – a cura pela imposição das mãos, o *divinieren*, o cajado (na busca de lugares mais ou menos auspiciosos numa casa), etc.

2. A palavra de ordem Saúde Perfeita – que aparecerá em muitos países, especialmente nos 50 anos precedentes, em conexão com a *New Age* e nítida influência hindu, como ocorreu no Brasil – não diz respeito apenas ao correto funcionamento do corpo, mas

também a tudo o que concerne à Beleza. Esta encontra imensas conexões, não somente na perfeição dos movimentos do corpo, mas em tudo o que concerne ao ambiente no qual o homem habita. Extrapola para o interior das habitações, para os jardins, os parques, os objetos em geral, a decoração com flores tiradas do jardim e colocadas de forma espontânea dentro dos lares ou plantadas nas varandas. Está presente no combate preventivo e natural às doenças e criação de centros de repouso e recuperação.

3. O Natural manifesta-se não somente na alimentação, na homeopatia, na beleza, mas também na recusa a constrangimentos externos sobre o corpo (sapatos com saltos finos e desconfortáveis), conduzindo ao “vestuário natural”.

4. Hábitos tradicionais se intensificam junto com a multiplicação dos movimentos de jovens nas cidades, em especial tudo o que concerne à *Wanderung*. Caminhadas pelas montanhas, pelos prados, pelas florestas - em que se tem a oportunidade de exercitar o corpo em meio à beleza natural. Exercícios – *Trimm Dich!*

5. Vida ao ar livre, banhos de luz e de sol, retorno à natureza, hidroterapia, ginástica, massagens, multiplicação dos *Schrebergarten*, consumo de alimentos crus e vida ao ar livre - pelo menos nos fins de semana.

6. A conexão com o esoterismo não é específica da Alemanha, embora aí tenha encontrado um terreno especialmente sensível. A presença de Rudolf Steiner na divulgação da teosofia e, posteriormente, da antroposofia deu a este aspecto uma legitimação especial num país fortemente marcado por práticas rurais que resistiram às religiões “racionalistas” universalistas e cuja classe dominante está na origem do mito rosacruz e na sobrevivência da influência de visionários como Böhme.

7. No que concerne à arte a Reforma da Vida esteve misturada a diferentes formas de esoterismo (Fidus no desenho e na escultura). A extrapolação dos ideais de beleza no cotidiano encontra no *Jungstil* uma forma de arte adequada e que na Alemanha se expressa especialmente na arquitetura, nos vitrais, nos móveis e em tudo que possa ter utilidade prática, permitindo viver num ambiente belo. No caso específico, o *Jungstil* precede e inspira o *Bauhaus* e – como tal – chega praticamente a nossos dias. Mas a *Art Déco* não é especificamente alemã, é um movimento europeu, ao contrário da *Bauhaus*. Manifesta-se também na dança, na pintura (Friedrich) e em outras formas artísticas (Klimt).

8. Na arte alemã por excelência – a música – escritores românticos como E.T. Hoffmann defendem a ideia de que a música alemã é romântica *avant la lettre* - desde Bach, Haydn e Mozart, classificados como pré-românticos. Chantavoine e Gaudetroy-Demombynes (1955:34) lembram que Herder na *Origem da Linguagem* antecipa-se muito quando deseja a união da música, da poesia, da decoração, como encontraremos na obra de Wagner. Se o classicismo de Bach torna difícil aceitá-lo como pré-romântico, se em Haydn dominava ainda o espírito bucólico e, seja em sua música sinfônica ou instrumental, é difícil distinguir traços românticos, em Mozart tais traços existem – especialmente na *Flauta Mágica*, uma ópera esotérica e mesmo maçom – mas eles são ainda poucos e “a mudança se observa sem que ele tenha saído de si mesmo” (Ibidem: 35). Já em Beethoven domina o sentimento da natureza e a música se impõe às palavras, mas “ele é romântico pela metade, menos pelo estilo que pelo tom” (accent) (Ibidem:

30). De qualquer modo, ao proibir as imagens nas igrejas o protestantismo “as teria substituído por uma música mais livre que aquela do culto católico” (Ibidem: 33), permitindo a passagem à música romântica.

9. No que concerne à filosofia daquele momento, o vitalismo ressalta como orientação assumida pela Reforma da Vida. Mas é Nietzsche, como pensador síntese de uma filosofia prática, que termina sendo assumido como expressão dos ideais dos reformistas em partes importantes da sua obra. Existem também aqueles que se reivindicam como filósofos da Reforma da Vida, como foi o caso de Klages.

10. A harmonia entre homem e natureza, bem como a busca de raízes no povo alemão, o realce ao lado não racional do conhecimento e da vida em geral, são características do romantismo onde a Reforma da Vida vai buscar suas fontes. O movimento social de natureza prática que marcou os 50 anos em torno da virada do século XIX para o século XX começa a esboçar seus fundamentos teóricos a partir de Rousseau e da polêmica contra Kant. Desdobra-se em muitas direções e traduções concretas, seja na forma de pesquisa sobre a vida, os costumes, as canções, os contos, o pensamento popular, seja na proposição de práticas cotidianas - que exprimiriam o saber popular, rural, saudável e puro. Tais aspectos revelam o impacto do romantismo como teoria da cultura.

11. O movimento Reforma da Vida é uma manifestação contra o *Kulturpessimismus* que dominou parte da cena alemã do século XIX e um caminho cultural proposto como alternativa alemã, combinada ou não, apropriada ou não com/por direções políticas. Um reformismo cultural que assume uma grande amplitude.

12. Não pode ser completamente separado da valorização da germanidade que teve lugar naquele século e que assume o lugar de certo sentimento de menos valor em face de outros povos. Neste sentido está fortemente vinculado à questão da gramática comparada e da filologia, tal como formulado – mesmo sem grande fundamento científico e provocando o desgosto de Goethe - pela grande figura do romantismo de Jena, Friedrich Schlegel.

13. Antecipa, como reação à tecnologia e ao industrialismo, questões e orientações que reaparecerão de forma dramática no final do século XX, de forma teórica e prática. Elementos que o moveram estarão por detrás de muitos movimentos contemporâneos: emancipação feminina, ecologia, pedagogia libertária (uma nova escola, uma nova educação, autoeducação e Reforma da Vida).

Origens da Reforma da Vida

Misticismo e esoterismo

Diz Jacques Roos que “no final do século XVIII, na época em que o Iluminismo comemora seus maiores triunfos, no momento mesmo em que o racionalismo começa a estabelecer seu reino definitivamente sobre o domínio do pensamento, um poderoso sopro de misticismo atravessa a Europa. Não é provocado por qualquer acontecimento determinado e nenhum país parece ser seu lugar de origem. Uma tal força misteriosa, saída do fundo da alma humana, manifesta-se ao mesmo tempo por toda parte, se reveste de formas as mais diversas e penetra todas as camadas da sociedade... O

racionalismo árido faz nascer uma sede imoderada do maravilhoso; o espírito humano sente-se mal no horizonte estreito no qual o materialismo aprisiona o Homem. Ele busca em vão uma porta que se abra ao infinito e, não raro, se abandona ao sonho, à exaltação e à superstição, à magia, à bruxaria. Um vasto conjunto de lojas, confrarias e seitas se estende por toda a Europa” (Roos, 1951:5ss).

Os místicos e esotéricos buscam o mais longe possível suas origens e chegam aos gregos. Na verdade, um imenso mundo esotérico vem de longe e recrudescer sempre que se prevê a passagem de um cometa (fim do mundo, apocalipse). A Idade Média foi, para a Igreja Católica, uma luta secular contra a religião popular – bruxaria, previsões do destino, cerimônias diversas, sacrifício de animais – e também, entre os mais cultivados, contra o misticismo, os “desvios”. Ora, é esta corrente cultivada que mais se desenvolve e difunde no Renascimento: a crâneologia, a numerologia, as características faciais, a comunicação com o outro mundo, chegando mesmo ao século XXI. Naquele período conquistam espíritos brilhantes e cultos, duques, condes, príncipes, Frederico Guilherme II da Prússia, Alexandre I da Rússia, a duquesa de Bourbon. Mesmo Kant começou a fazer pesquisas sobre Swedenborg. Lessing, como é sabido, queria estabelecer contacto com Caroline, já morta, por meios esotéricos.

No entanto, entre os mais recentes certamente o místico, botânico, astrólogo, médico e ocultista suíço Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim (conhecido como Paracelso, 1493-1541), contemporâneo de Lutero, de Copérnico, foi e é uma das figuras mais importantes. Sua visão filosófica está apoiada na doutrina do mestre Jean Trithème, abade de Spanheim. Para ele “tudo o que é visível e mensurável tem um conteúdo oculto que não aparece senão aos iniciados”, tudo manifesta o espírito oculto, a natureza de cada objeto e sua linguagem – é preciso, pois, entender a *Signatura rerum*. As ciências ocultas, o esoterismo, fazem parte de um conjunto muito antigo e mais amplo que envolve a alquimia, a cabala judaica e cristã e muitas outras manifestações, entre elas o hermetismo - conjunto de livros colecionados em Alexandria sob o nome de Hermes Timégiste (Le trois fois grand) e que transmite uma maneira de pensar (hermética).

Neste período de grande curiosidade e de insatisfação que assumiam forma religiosa aparece uma série de livros em Kassell que refletem e readaptam ramificações templárias e vão dar origem à ordem Rosa-cruz. Seu autor provável é o teólogo suábio, pastor protestante e enciclopedista Jean Valentin Andreae (1586-1654). Antes dele encontramos as profecias de Joachim de Flora no século 12 (a proximidade do reino do Espírito Santo com a aparição de um cometa em torno de 1604-1606), do místico Jacob Böhme e dos que o sucederam, chegando até nossos dias. Os trabalhadores, escultores de madeira (maçons), possuidores de muitos segredos ligados à construção das grandes catedrais, criam a ordem que, possivelmente, mais se difundiu e que está presente em nossos dias. Todos procuram respostas aos problemas postos à consciência humana pela transformação radical entre as épocas. No entanto, é de grande importância a observação de Paul Arnold (1977:8ss): “toda a Europa, a protestante ainda mais que a outra, se apaixonou entre os séculos 16 e 18 por filosofias, ideias, querelas de opiniões... vivia-se em Deus e por Deus, pela salvação da alma, por caminhos hoje esquecidos... eles não raciocinavam como nós, teciam em suas observações suas crenças religiosas, suas convicções filosóficas... as ciências ocultas não se distinguiam daquilo que se sabia de nossa atual ciência lógica... é de se lamentar o uso da expressão de que alguém sucumbiu à tentação do ocultismo, porque isso revela uma profunda incompreensão da época”.

Böhme representa aqueles que, a partir do século XVII, esperam uma segunda reforma protestante (embora não rompa com o luteranismo, mas recusa o formalismo hipócrita da Igreja institucional) e pretendem uma reforma espiritual e psíquica do Homem. A maioria dos descontentes participa da cruzada rosa-cruz, recebendo

influências do apocalipse, do pansofismo, num mundo favorável aos profetas e pregadores apocalípticos. Seu livro de 1612 *Mogenröte in Aufgang* (Aurora Nascente) circula em cópias que são retidas pelas autoridades em 1641. Pretende uma reforma mais ampla que a de Lutero, tendo como objeto a transformação fundamental do homem e de todo o universo. Ele se mantém em contato estreito e aprobatório com os rosa-cruzes – “o tempo já chegou” – e os pastores são frequentemente também rosa-cruzes. O conhecimento profundo da divindade corresponderia a um conhecimento profundo de si mesmo, uma teosofia. Seu protesto é pela regeneração, por uma reforma espiritual e psíquica do Homem, A base deste parágrafo deve ser buscada nos autores citados a seguir (Michel, 1977; Wher, 1971).

Hegel o considera o primeiro filósofo alemão. Seu primeiro livro resulta de uma visão, em 1600, diante de um vaso de estanho. A segunda, em 1610, o conduzirá à prisão e à proibição de escrever, que ele retoma 1619, durante a guerra dos 30 anos. Participa de muitas polêmicas e à sua morte o pastor recusa-se a fazer a cerimônia fúnebre, mas recebe ordem do conselho municipal. Dias depois o túmulo será atacado assim como a cruz erigida por seus amigos. Seus textos aparecerão serão publicados na Holanda em alemão entre 1658 a 1678, sendo reeditados em 15 pequenos volumes em 1682, em 1715, em 1730. Foi traduzido e difundido enormemente na França no séc. XIX por Louis Claude de St. Martin. Foi também recuperado pelos românticos de Iena.

O místico medieval Meister Eckhart (1951), condenado depois de sua morte, devia fazer os sermões para religiosas nos conventos dominicanos da Baviera e elas não falavam latim (Eckhart, 2006). Ele devia, portanto, fazê-lo em dialeto local. Com isso criou, de um lado, um vocabulário filosófico em alemão (já que este idioma, não derivando do latim, não permitia uma tradução dialetal direta, sendo altamente poética, apoiada por imagens, parábolas, alegorias sem conceitos abstratos e termos lógico-filosóficos), provocando a ira de seus inimigos que usaram seus sermões para reduzi-lo ao silêncio, com a abertura do processo na Inquisição. Ele é também recuperado no mesmo período. Böhme, no entanto, pretende mostrar a estrutura espiritual do mundo e as relações entre o bem e o mal - sendo recuperado não apenas pelo seu conteúdo místico, mas pela forma de sua escritura. Schwedenborg (1688-1772) integrará este importante trio na construção de posições místicas sobre o mundo e sobre a vida do homem na terra e depois dela, entre os séculos XVII e XVIII.

Schwedenborg era um cientista famoso quando começou a ter suas visões e relações com almas. Suas profecias e doutrina mística se propagam e é em torno dele que as seitas místicas começam a assumir uma dimensão internacional. Trata-se de um *revival* da teosofia de Böhme, aliás, por ele mesmo previsto em *Lilienzeit* (realização final da salvação), que conduz à fundação - em Londres - da sociedade teosófica e schwedenborguiana em 1786 (Templos “Nova Jerusalém), na Polônia e em Berlin, na Suécia, três anos depois uma sociedade exegética e filantrópica (Benz, 2004).

O esoterismo penetra, no entanto, os meios os mais diversos, em especial entre os homens cultivados e a aristocracia. Vem de muito longe e estará presente no fundo dos quadros de muitos pintores, como Dührer, da Vinci e muitos outros. Expressar-se-á na forma como os românticos recuperam a religião popular e evidentemente entre os maçons (confraria que reuniu, em seus primórdios, os artesãos que dominavam os segredos das construções religiosas medievais), atravessando o século XIX com grande força e também o século XX. Uma tímida tentativa de fraternização de todas as crenças e filosofias é facilitada pelo duque de Württemberg na Alemanha a partir de 1608 e pelo jovem rei Gustavo Adolfo na Suécia a partir de 1611. Germens utópicos invadem os cenáculos religiosos alemães e europeus no século XVII. Na verdade, neste período a ciência dá os seus primeiros passos, tal como a democracia, havendo certa coincidência de circunstâncias e datas com a mensagem rosa-cruz. É todo

um mundo em ebulição (Arnauld, 1955).

Mas, “o misticismo por sua própria estrutura profundamente hostil a toda forma rígida... não é decididamente feito para se deixar aprisionar nos quadros fixos de uma organização sistemática, comportando regras concretas e práticas exteriores nas quais ele se arrisca a ser fisgado.... é o eterno tornar-se” (Watte, 1928:15). Difunde-se enormemente e é instrumentalizado por muitos grupos. No final do século XIX pululam na Europa e na Alemanha grupos e sociedades teosóficas, argosóficas com caráter *völkisch*, vegetarianas, teosofistas e, por vezes, nacionalistas. Foi o caso da Sociedade Thulé – nome do povo esquimó do polo norte, mas neste caso considerado como um reino mítico e pré-histórico entre Islândia e Groenlândia que seria o berço da raça ariana - surge no começo do século XX conectando magnetismo e mediunidade, ocultismo, astrologia, mística germânica. A ela ligou-se o próprio Hitler e Alfred Rosenberg. Defendia uma origem nórdico-polar da raça ariana – ideia que vai dominar a elite dirigente nazista – defendendo virtudes “germânicas” (honra, fidelidade, heroísmo) e propondo a germanização do cristianismo.

A Sociedade Thulé existia antes do nacional-socialismo constituir-se como partido em Munique. Ela vai dar apoio ao pequeno grupo formado por Eckart, Rosenberg e Hitler – os dois primeiros redatores do jornal *Auf Gut Deutsch* desde o final dos anos 10 e o último descoberto por seu carisma e qualidades oratórias. Os primeiros decidem formá-lo culturalmente sem que ele se dê conta para que possa realmente atuar como líder. Transforma-se pouco a pouco e termina tornando-se uma instância de formulação e supervisão da totalidade do pensamento nacional-socialista sob o comando de Rosenberg.

No começo dos anos 20 compram à sociedade o *Münchner Beobachter* e o transformam no *Völkischer Beobachter*, como jornal diário. O período que se inicia com o final da Guerra é cheio de revoltas, tentativas de golpes, assassinatos de militantes e mesmo de ministros do SPD (Rathenau), ações violentas do Estado e dos “corps francs” (como no assassinato de Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht). Eles vão tornar-se mais intensos a partir de 1920 com a cobrança (e pagamento) das indenizações de guerra, que intensificam a inflação e o empobrecimento do povo. Em 14 de novembro 1 dólar valia 1,26 bilhão, no dia 20 já valia 4,2 bilhões (Winkler, 2005: 374). Neste período é enorme a mobilização de trabalhadores, camponeses e soldados e a luta comunista se concentra no estado de Saxe: Trotsky e Zinoviev, secretário geral do Komintern, pretendiam que o KPD entrasse no governo minoritário de Saxe, visando poder armar o proletariado do Estado, no “outubro alemão”, comemorando o 5. Aniversário da revolução na Alemanha no dia 9 de novembro. Do outro lado, a marcha nacional-socialista e tentativa de golpe contra o governo da Baviera também se programa para 9 de novembro 1923 e não é apenas um fracasso, mas a perda de muitos quadros porque a polícia abre fogo no Fernherrnhalle de Munique (Winkler, Ibid.). Hitler é condenado a cinco anos de prisão, mas é liberado em um ano. Eckart morre neste evento e Rosenberg assume o *Völkischer Beobachter* – até a queda do regime, com 2 edições antecipadas nas datas. Chegou, em 1940, a vender um milhão de exemplares diários.

Hitler escolhe como símbolo do movimento a suástica (Milà, 1990). Ele o conhecia desde muito jovem pois, trazida da Índia, se encontrava gravada por toda parte na abadia de Lambach na Alta Savóia, onde ele foi aluno entre 1897 e 1899. Esta foi uma das misturas importantes para o desenrolar da história do século XX, sem que os ingredientes nela misturados e transformados em ideologia política indicassem necessariamente – em sua origem e mesmo em sua história – tal resultado. Originalmente significando “ideal” na Índia, Hitler dela se apropria, em seus discursos de 1920/21, e afirma que a cruz gamada é o símbolo das comunidades criadas pela

civilização ariana e que representa o antissemitismo (Etienne e Evard, 2004)

Misticismo e esoterismo atravessam fortemente a história da humanidade no Ocidente e ganham, na segunda metade do século XIX e no começo do século XX, uma grande difusão. A apropriação e utilização de tais crenças, ideias, liturgias, mensurações, cálculos, crenças e sua integração em diferentes culturas políticas acontecem à direita e à esquerda, como conjuntos ou como elementos isolados.

Invenção da imprensa e Reforma protestante.

O imenso impacto de Reforma Protestante iniciada pelo agostiniano Martinho Lutero no início do século XVI – que cinde em dois o cristianismos ocidental – é preparado por fatos e movimentos. E, se desde a Idade Média, a Europa fora sacudida por revoltas camponesas, elas se multiplicaram e adquiriram outra dimensão a partir de Reforma Protestante em todo o continente, chegando ao século XVIII. Não raro, a questão religiosa dava lugar à contestação da estrutura social, levando Lutero a apoiar a legitimidade de senhores e servos e a condenar as rebeliões camponesas. Por toda parte a rebelião assume forma religiosa, coincidindo também com o período de afirmação dos idiomas locais contra a imposição do latim. Porém, a reforma abre caminho para a afirmação de seitas, do direito à personalização das escolhas e interpretações, e à ideia de que era algo especificamente alemão.

Mas foi a invenção da imprensa em meados do século XVI um dos acontecimentos primeiros e determinante de todas as mudanças que se sucederam. Graças a ela as 95 teses de Lutero, que abrem publicamente o conflito, escritas entre 1516/17, são logo conhecidas por toda a Europa. Doutor em Teologia, Lutero ataca muitos aspectos da vida da Igreja: a venda das Indulgências, o luxo, o celibato, a autoridade do Papa. Ele quer reformar a Igreja, tendo como base a Bíblia como única fonte do conhecimento e da revelação. Excomungado, é protegido na Alemanha.

Traduz a Bíblia do Latim para o Alemão e, para fazê-lo, sistematiza o idioma com base nos dialetos criando o *Hochdeutsche* (alemão culto). Não mais devendo ser copiados à mão os livros podiam multiplicar-se rapidamente. Tornou-se, pois, possível ter como uma das bases da reforma a leitura pessoal da Bíblia. Esta forma de religião “individualizada” é mitigada na sua forma luterana. Como ressalta Max Weber, se o catolicismo se fragmenta para dentro, desenvolvendo mecanismos de consenso entre os intermediários da fé, o protestantismo o faz “para fora”. Tornava-se, portanto, possível o caminho para diferentes interpretações e seitas.

Deve-se ressaltar que, num mundo em ebulição, numa transformação que atinge inúmeros setores e que abre as portas para a Era Moderna, a reforma protestante representou uma revolução de grande porte. Abriu caminho ao individualismo, à avaliação e ao juízo pessoal, ao capitalismo e às revoltas que tiveram lugar. Ao lado da descoberta do Mundo não europeu, do estabelecimento de colônias, do desenvolvimento do comércio mundial, do desenvolvimento da ciência e da tecnologia, do enriquecimento que permitirá a revolução industrial, estava finalmente aberta à possibilidade de pensar por si mesmo, de contestar as hierarquias, de reivindicar a liberdade de pensar e de agir.

À época a Reforma foi vista de muitas maneiras. Saudada por Hegel porque “o homem é destinado por ele mesmo a ser livre” (1830), foi condenada tanto por Marx por atingir a autoridade (“Lutero quebrou a fé na autoridade porque restaurou a autoridade da fé, transformou os padres em leigos e os leigos em padres, liberou o homem da religião exterior... livrou o corpo de suas cadeias porque aprisionou o coração”), quanto por Nietzsche (“aquele monge com todo o rancor de um padre fracassado, revolta-se

contra Roma e o Renascimento”). É certo que Lutero era contra o papa, contra os anabatistas e contra os judeus (que envenenariam crianças, as fontes d’água, recusavam a conversão, eram o diabo encarnado), além de mostrar seu machismo em muitos episódios (Winker, 2005).

Max Weber faz uma outra análise. Na verdade, Roma era sentida como uma dominação estrangeira e sua autoridade é substituída por outras restrições interiorizadas e sustentadas pela história. Teria sido uma vitória parcial sobre a Idade Média. No entanto, a reforma pode ser vista como a Revolução dos Príncipes, que não só ficaram com os bens da Igreja, mas que atribuiu ao príncipe eleitor de Lutero a posição de bispo soberano, com ele dividindo o trabalho. É a base do absolutismo alemão: soberania territorial e funções episcopais. Por isso, Lutero é considerado o “lado oriental” da Reforma e se distingue fortemente do calvinismo (Igreja paroquial e República Municipal na Suíça, Inglaterra e Holanda, ascese e vontade de vencer) e do pietismo, que assumiu uma grande importância na Alemanha dos séculos XVIII e XIX.

No seu conjunto, o pietismo, enfatizava as experiências individuais religiosas, vitalistas, da fé (contato direto da pessoa com Deus), a conversão pessoal, a renúncia ao mundo material, a fraternidade da comunidade dos crentes em torno da discussão da Bíblia, a abertura à expressão religiosa das emoções, uma moralidade ascética quanto à alimentação, vestimenta e lazer, ações de caridade, a vivência concreta da piedade. Desenvolveram-se diversas formas de pietismo e, no final do século XVIII grande parte da Alemanha era petista (Kant era pietista, do mesmo modo que Hamman, Herder e muitos românticos, deixando ver a grande variedade do pietismo existente), sendo a Alemanha nuançada por esta ambivalência e pela tentativa de equilíbrio entre racionalismo e pietismo/misticismo. Neste período inicia-se a era – que atravessará séculos – em que todo mundo lia durante todo o tempo livre.

Embora precedido por Spener, opositor da ortodoxia luterana, o seu grande difusor foi o pastor August Hermann Francke. Localizado em Halle, cuja Universidade tornou-se o centro de divulgação de pietismo, Francke fundou orfanatos, asilos e gráficas, dando um caráter de ação social do pietismo. Sua gráfica distribuiu 80.000 Bíblias completas e 100.000 Novos Testamentos em apenas sete anos - um fato memorável posto que, na Alemanha, haviam sido impressas pouco mais de 20.000 Bíblias no século anterior. O apoio encontrado na região Saxe-Weimar, na Morávia, na Boêmia e regiões próximas, junto com a imensa difusão da Bíblia, são dados tão centrais para entender a difusão do pietismo (em suas diferentes formas) no mundo germânico tanto quanto o próprio conteúdo da cisão.

Raízes românticas da Reforma da Vida

O romantismo nasce em meio ao sentimentalismo que atravessa a Europa, ao mesmo tempo em que o Iluminismo faz seu percurso. O iluminismo social e econômico franco-escocês desemboca na próspera Prússia Oriental, onde encontra a sua melhor expressão filosófica na obra de Kant na segunda metade do século XVIII. No momento em que se inicia o boom da produção intelectual alemã (1750-1770), o racionalismo iluminista e as tendências que a ele se contrapõem ainda se encontram misturadas e pouco definidas. Assumem forma com a obra de Kant e com o movimento pré-romântico *Sturm und Drang* (1770-1788).

Nas palavras de Dilthey “o racionalismo negou o passado, a época da fantasia, dos afetos e da subjetividade sem forma, como nível elementar do desenvolvimento humano. Rousseau... não busca no passado, como o pietismo, fontes vivas da felicidade humana. Está voltado para o futuro, busca um novo começo na totalidade da natureza humana, no direito de desenvolvê-la e das formas a partir do que tem de mais profundo

uma imagem do mundo (*Weltbild*) e um ideal de vida (*Lebensideal*). A totalidade da natureza humana só existe na história e chega à consciência do indivíduo quando espíritos do passado se reúnem”... Inicialmente os gregos englobaram as origens do espírito alemão. Com os românticos “o Oriente cobra vida” (Dilthey, 1910:39-40). Mas foi Rousseau quem exprimiu, em meados do século das Luzes, pensou e viveu o essencial do romantismo: ele está em sua origem e em seu cerne... de energia e nostalgia (Febre, 1980, Intro.:XIX) .

A polêmica que se travou contra o racionalismo kantiano encontrou sua melhor expressão em G. Hamman e em Herder – ambos discípulos de Kant. Johann Georg Hamman (1730-1788), o chamado mago do Norte (Berlin, 1993), que assume suas radicais posições numa estadia na Inglaterra por sugestão de Kant, inicia a luta aberta, polêmica e frontal contra este e é por muitos considerado como o “pai” do *Sturm und Drang*. Apesar do caráter esparso de seus escritos, é nele que aparece a defesa do irracionalismo, a desconfiança em face de todas as teorias e construções intelectuais; segundo ele seriam, no melhor dos casos, um meio de escapar e de não fazer face à realidade. A verdadeira explicação estaria em que tudo é milagre e revelação, ressaltando o valor da espontaneidade e da intuição imaginativa. Tem com Hamman nascimento a corrente polêmica irracionalista que se desdobrará mais tarde através de diferentes formulações, mas que se reunirá em meio ao romantismo e seus subprodutos/influências. Hamman é um dos primeiros pensadores a dizer claramente que o pensamento é a utilização de símbolos e que opõe a ele o pensamento não simbólico: “a língua é o primeiro e último órgão e critério da razão”. O universalismo, paixão fútil, é a tentativa de reduzir a diversidade do universo a uma unidade lúgrube, de aprisioná-la num envelope lógico pré-fabricado.

Ele responde ao famoso texto de Kant *Was ist Aufklärung?* (1774) - a emancipação do homem que escapa à tutela e o torna ele mesmo responsável - seria uma luz infecunda, fria, incapaz de esclarecer a compreensão preguiçosa e de esquentar a vontade. A tutela de Deus é em si mesma responsável. O iluminismo deveria ser uma transfiguração interior capaz de iluminar o exterior. Hamman fala com a emoção e, neste sentido, marcará a polêmica posterior de Herder com Kant, travada por aquele através de uma *Metacrítica da Crítica da razão pura* (Herder, 1799). Na verdade, Kant constitui o cerne de uma longa discussão que atravessa os séculos XIX e XX. Contra a ideia de que o conhecimento do mundo deve ser precedido de um trabalho categorial, da razão, os opositores de Kant opõem a fé, o sentimento, a paixão, o instinto, a autonomia e a liberdade (contra as leis), a imaginação e a genialidade (contra as regras), a intuição. A sabedoria é fruto da árvore da vida e não do conhecimento. A existência, a experiência, a subjetividade estariam no extremo oposto da razão finita, da objetividade da ciência.

O pietismo, como versão do luteranismo anti-intelectualista e popular atento ao sentimento, ao misticismo e ao visionarismo (de um Jacob Böhme ou de um Swedenborg) dificulta, mas não impede a adesão a uma perspectiva iluminista. Esta é uma das origens da tradição mística do romantismo (Benz, 2004). Kant, que defende categorias construídas basicamente pela razão, cujo “uso público” diante do conjunto daqueles “que leem” deveria ser livre, se opõe à posição de Herder para quem o conhecimento é intuição, é dádiva, não é geometria nem mecanicismo materialista. O verdadeiro iluminismo seria inspirado na verdade suprema: Deus penetra a História e a ilumina. Ele recusa o deslocamento da inteligibilidade do plano divino para o plano da razão humana e afirma a profunda unidade entre o homem e a natureza. Por isso mesmo considera uma ingenuidade acreditar que a escola, o saber ler e escrever, liberte de alguma coisa, se as relações básicas de dominação se mantêm. Este otimismo moral e educacional do Iluminismo deveria ser combatido, fazendo-se a educação do povo através das homílias, do sentimento, do juízo, da ação. O problema estaria centrado na

formação do pastor (Ver, julgar e agir – quem educa os educadores? São questões que ele coloca com um século de antecedência...).

O pensamento se produziria a partir da experiência e das sensações e se exprimiria pela linguagem. Razão seria sinônimo de uma liberdade que se inscreve na sensibilidade e se manifesta pela diversidade das necessidades, dos desejos e dos sentimentos. De pouco valeria o universalismo abstrato do iluminismo, se ele afasta a filosofia de sua função prática. Deve-se trabalhar dentro da religião e ser entendido pelo povo; com isso ele diz não à utilização sistemática de uma linguagem uniforme e “artificial”.

Pretende restabelecer os direitos do povo com base na análise de seu próprio poder de conhecimento – ao invés de substituir um pensamento e uma linguagem profundamente populares, ancorados “na própria natureza do homem” por um pensamento apoiado em categorias abstratas. Para Herder a unidade da razão é pensada como unidade da língua, pois o espírito humano pensa através de palavras – algo que Kant teria ignorado. A língua tem, pois, um papel unificador e estruturante e, por isso, a filosofia da linguagem de Herder é considerada como a afirmação da língua alemã como idioma filosófico (Denkens, 2003). Não por acaso ele está na raiz de uma corrente de pensamento que se remete aos visionários, aos místicos. Remete também a Meister Eckart e ao seu percurso como prior dominicano das províncias da Alemanha e Boêmia.

Embora os tenha escrito em latim Meister Eckart precisou criar uma nova terminologia de abstrações ou traduzir em imagens para poder ser entendido. Foi ele quem utilizou em sermões religioso-filosóficos, nos quais está ainda presente o misticismo medieval, termos como *Sein, Wesen, das Seiende, das Nicht, Nichtigkeit, Nichtigen, Form, Gestalt, Anschauung, Erkenntnis, Erkennen, Vernunft, Vernunftigkeit, Verstand, Verständnis, Verständlichkeit, Bild, Abbild, Bilhaftigkeit, Entbilden, Grund, Ungrund, Urgrund, Ergründen, Ich, Ichheit, Nicht-Ich, Entlichen, Entlichung*, e assim por diante, com seus derivados (Benz, 1983 em inglês; 1968 em francês). Seus sucessores fizeram circular amplamente esta terminologia.

Em sua vasta obra Herder aplica a intuição nas inúmeras traduções que faz; considera que vida cultural e intelectual de seu tempo é demasiado livresca, está demasiadamente distante da realidade vivida, distante da poesia, relegando a um plano secundário a herança cultural milenária do povo. Ele não pretende renunciar à razão, mas considerar primeiramente a intuição, a empatia, a essência da cultura de um povo e sua vocação histórica e humana. Pensa a sociedade do seu tempo levando em conta a riqueza da Idade Média, sua capacidade de coordenação e participação, sua grande fonte oral-cultural (ele mesmo se lança à coleta sistemática de canções populares), sua frugalidade e sua limitação às necessidades fundamentais. O progresso de nada serve se não se torna prática social, se as ideias de bem estar do povo não são aplicadas, se não se transformam em justiça social e virtude política (Koehn, 2003). A moral suprema seria aquela do coração. Ele trabalha as condições históricas de surgimento dos grandes monumentos poéticos da literatura medieval (Holterschmitt, 2000).

No que concerne à cultura oral popular, tão cara em especial ao romantismo de Heidelberg, Herder teria lançado a primeira pedra. Para ele, em todos os povos as grandes epopeias nascem dos contos populares, dos romances e canções. São fábulas da época dos trovadores (*das Rittertum als 'Poesie im Leben'*). Na França também Jean Baptiste de la Curne de St. Palayes (1697-1781) estudou a cultura dos cavaleiros medievais, a linguagem dos trovadores. Neles o coração falava diretamente ao ouvido do fundo da alma viva e não através de ideias e regras claras. Entende-se, portanto, a importância que ele dá às origens e à recepção na expressão da poesia. Os cantos populares seriam a poesia dos incultos, do Homem em suas raízes, do homem natural no sentido pleno. Esta tradição oral que, ao passar de boca em boca, gera variações: são canções dos selvagens, naturais, cheios de vida, verdadeira, que bebe na natureza.

O cancionero provençal atravessará o Reno no século XII e se tornará o esporte dos cavaleiros com uma lírica amorosa popular. Grandes escritores em diferentes países partirão da cultura popular para compor suas obras: Shakespeare, Cervantes, Dante, Calderón. Ele traduz algumas de suas obras livremente para o alemão. Segundo ele, a diferença entre a cultura popular dos países românicos e dos germanos está em que os primeiros a separaram da corte. A Alemanha foi mais democrática: o sentir do povo e a vida real se expressam na cultura popular e onde ele encontra certo paralelismo é com a Inglaterra (Bercy, 1765), em especial no século XVIII, com o “retorno à natureza”. Por isso mesmo Herder toma como base os três volumes do livro de Bercy. Na Alemanha o monge Ottfried já havia assumido a linguagem, os versos, o estilo das canções populares desde 870, o que mostraria a ausência de oposição entre a poesia popular e a erudita na sua origem – o que, provavelmente, poderia ser dito para todos os povos. As Epopeias seriam formas de preparação e de exercício para uma grande história popular (Herder, 1893, Introdução de Meyer).

Não apenas devido a estas posições, mas a diferentes tipos de escritos – como seu livro sobre os eslavos, revalorizando-os – a obra de Herder (originário de Vilnius) ser também considerada como origem do populismo em sua forma clássica. Foi muito lido na Rússia do século XIX (e XX), país onde também estava presente o sentimento de menos valor face aos impérios coloniais europeus. Ali suas ideias encontram enorme ressonância: “O sentimento é tudo e sua expressão mais originária, elementar e sua sensibilidade é a poesia – a poesia do povo, na qual o coração fala diretamente... sem o controle da compreensão lógica” (Ibidem: LVI). É somente a partir de um certo nível de hierarquização das sociedades que as canções populares deixam de ser expressão do sentimento de todo um povo e passam a ser das camadas mais pobres e não educadas. Ele tira daí a conclusão de que “o aprisionamento pela escola e pelos livros impressos (que liquidam a tradição oral) prejudicam a memória e dissolvem a poesia popular, ou seja, as “canções dos bárbaros” (Ibidem: LVIII). Ora, esta matriz será amalgamada a outros elementos e matrizes na segunda metade do século XIX formando uma “cultura política”: a dos *narodnik* (Venturi, 1972). Esta amálgama se dá, em especial, a partir da publicação, em três volumes do livro do barão de Haxenhausen (1847), que – a pedido do rei da Prússia - estudou sistematicamente a comunidade camponesa russa, “descobrimo” o “mir” e a “peculiaridade da organização russa no campo” (estudo que poderia ser classificado como romantismo etnográfico) e da tradução quase que imediata do primeiro volume de *Das Kapital* para o russo. As agruras descritas por Marx sobre a industrialização inglesa vai dar origem à ideia de “saltar o capitalismo”, passando de uma sociedade rural e comunitária a uma sociedade moderna e terminará por desembocar no terrorismo. A abertura da universidade a jovens pobres vindos do campo que se instalavam nas ruas das cidades e liam tudo o que lhes caía nas mãos, provocou a revalorização da vida no campo, para o qual retornavam visando despertar a consciência camponesa. Muitos e muitos deles não sobreviveram à repressão imediata. Pode-se, portanto, dizer que o livro de Herder sobre os eslavos, a etnologia alemã e seu produto sobre o *mir* - os três volumes em Hannover - tiveram enormes consequências na vida política russa, quase tão grandes quanto aquela exercida por *Das Kapital*.

Mas, retornando à Alemanha, a crítica de Herder é duramente respondida por Kant, demonstrando – assim – que ele estava consciente do peso e das consequências de sua orientação. Ao mesmo tempo, outros pensadores, nem sempre considerados românticos, desdobram ideias que são compatíveis com a rejeição do racionalismo kantiano. Fichte, dando nascimento ao idealismo e influenciando sobre o romantismo, concebe o sujeito como sendo fundamentalmente atividade (*Streben*=esforço), a identidade como sendo própria ao sujeito que nela se reconhece (revelando-se como autoconsciência). Defende a Liberdade infinita do EU, o poder ilimitado da criação, o papel da imaginação na produção inconsciente dos objetos. A infinitude do ideal se

contraporia à limitação do real, deixando espaço para a criação, o inefável e o sonho. Para Fichte não há nada não dependente do pensamento humano; as coisas exteriores não se apresentam ao intelecto senão através da imaginação. O sonho, a ironia, o sentimento são formas de trazer a um nível consciente a atividade inconsciente do Eu. A consciência se revela na produção inconsciente do mundo e a natureza é um não eu submetido à vontade e à primazia do sujeito. O primeiro fundamento do conhecimento é a intuição intelectual.

Já na oposição inicial entre o romantismo e o iluminismo franco-escocês-kantino estão postas raízes não apenas das duas principais orientações intelectuais dos últimos séculos – com maior ou menor radicalidade, maiores ou menores inter-relações – mas das grandes versões da modernidade que dominaram o século XX. A tradução na *Reforma da Vida* exprime uma modernidade “alternativa” à modernidade puramente racionalista, apoiada – no plano das ciências humanas e da sociedade – sobre o modelo das ciências “duras”. No plano político, ambas deram lugar a modelos aceitáveis e replicáveis, mas também a verdadeiras catástrofes. A crítica frankfurtiana terminará por facilitar a tematização antecipada de problemas que se mostrarão agudos no final do século XX e que sugerem a retomada de muitos aspectos tratados na *Reforma da Vida* de maneira prática e que permitem não apenas remeter (e hoje em dia, talvez combinar de forma original) racionalismo e irracionalismo, marxismo e romantismo em alguns de seus aspectos mais duradouros. Recusa tanto o otimismo histórico kantiano quanto o pessimismo cultural, propondo enfrentar as consequências da ampla aplicação da razão instrumental na vida política (demandando mais liberdade e autonomia), na vida econômica e na relação com a natureza.

O romantismo alemão nas suas diferentes versões, está diretamente ligado a dois movimentos opostos na virada para o século XIX: a admiração pela civilização e cultura francesas e sua rejeição em nome da germanidade, do especificamente germânico. O renascimento na Alemanha foi não apenas tardio: manifestou-se em áreas específicas como a música, a literatura, a filosofia e Lutero é uma figura central em qualquer discussão da emersão da germanidade valorizada. O primeiro romantismo se desenvolve antes e durante o período napoleônico e manifesta a profunda ambiguidade daquele Império formal dividido em 360 Estados dos mais diferentes tipos e tamanhos, formando o que Wehler denominará de “uma construção barroca”. É o romantismo que formula a Alemanha como uma nação cultural e não política. São suas figuras de proa que constroem as bases de um nacionalismo cultural que sobrevive em nossos dias. O ponto de partida é a observação *in locu* dos “males” franceses derivados da centralização excessiva de Versailles: o artificial, o formalismo, a prescrição estrita do comportamento sem espontaneidade, a vida sedentária, a alimentação refinada.

Herder, em especial, volta da França convencido da superioridade germânica, da importância do natural, e o mesmo ocorre com uma grande parte dos intelectuais alemães. No entanto, enquanto durou o fenômeno napoleônico muitos viveram certo ou mesmo grande (como no caso de Goethe) entusiasmo pelo seu caráter racionalizador e moderno. Uma vez que Napoleão começa seu declínio é toda a Alemanha que se levanta contra os franceses. A corrupção que se seguiu à derrota horrorizou os alemães e deu impulso à tematização da diferença e à elevação de sua autoestima como povo. Este período se nutre fortemente do sentimento de distinção em relação à cultura e à civilização francesas.

O primeiro romantismo, dito de Iena, que se reúne em torno de August, Friedrich e Caroline Schlegel, de Novalis e Hölderling constitui, com os demais que aí se incorporam uma espécie de “irmandade intelectual”. Formam um grupo de amigos que escrevem a muitas mãos, pensam em comum, misturam os códigos das artes, afirmam a importância da educação moral e da diversidade infinita, ressaltam o valor do novo, do não-pensado, do inédito. Descende do *Sturm und Drang* com grande sofisticação – na

medida em que pretendiam realizar-se no infinito e em que ainda se combina dialeticamente com o iluminismo kantiano (no sentido em que os laços entre racionalismo e irracionalismo ainda não estavam completamente rompidos – ou nunca estarão). Recolhe a tradição mística e a cultura oral-popular remetendo à Idade Média, à *Rittertum* como “poesia na vida”, aos trovadores (Holterschmitt, 2000): aquele período da História seria o inconsciente do Iluminismo e a chave para a interpretação do presente. Suas fontes alemãs principais são Herder e Fichte, mas já em 1793 Thieck e Wackenröden percorriam juntos a Alemanha e descobriam não apenas suas minas, mas suas cidades míticas que surgem em muitas partes, mas que se cristalizam em Nüremberg e Bamberg.

Os românticos chamam a atenção para a “realidade viva” e seu ritmo, no movimento geral da linguagem (Le Blanc et alii, 2003:9). Pretendem que o saber total se exprimiria de forma mais completa na poesia, no “maravilhoso”, no qual se manifestaria o verdadeiro gênio criador. O que a desencadeia é um fato interior, um movimento e se exprime numa poesia inesgotável que moraliza a razão. Fuga no sonho, *Weltschmerzen*, *Sehnsucht*, *Streben*, ideal de *Bildung*, *ironia*, *Witz*, *Willkur* – são as formas de expressão sem as quais não seria possível transmitir este saber total (Nietzsche). Os românticos pretendiam realizar-se no infinito e o amor de si mesmo conduzia à aceitação romântica sem limite do destino, ou seja, ao *amor fati* (o destino exprime infinitude do eu). A diversidade caótica do real como questão coletiva serviria à *criação de uma comunidade humana nova*, apoiada sobre a sensibilidade, a paixão e a fé, esta como “saber imediato”.

Para o grande mediador entre a *Aufklärung* kantiana e o romantismo de Iena, interlocutor dos grandes filósofos do período, Jacobi, o homem estaria sempre diante ou da solução kantiana, ou seja, da impossibilidade de conhecer a essência das coisas em si (saber condicionado resultante de uma desconstrução) ou da recusa de toda explicação especulativa. Para ele, só era possível chegar a uma certeza imediata recebida pela fé, pela adesão incondicional a um dogma. Kant não chegava senão a postulados práticos, enquanto romantismo defendia a autorrevelação do mundo (Le Blanc et alii, 2003:19-22). Este, na verdade, não cai completamente no irracional, mas pretende uma ligação entre sentimento religioso, contacto com o absoluto, intuição, imaginação, liberdade do Eu e criação estética. A razão é sobretudo consciência e, já em Fichte, surgia a noção de atividade inconsciente do Eu: a história do sujeito, o sonho, o sentimento, a ironia seriam a fonte de seu entendimento, do mesmo modo que a produção da Idade Média seria a chave para entender o presente. O inconsciente, na verdade, “produz” o mundo e se revela pela consciência.

Schlegel, fortemente influído por Leibnitz, busca na “arte combinatória”, na colaboração dos indivíduos, de muitos pontos de vista e reflexões, os “fragmentos de verdade”: “fundar um sistema aberto ao infinito é esposar a diversidade caótica do real”, que só pode ser abordada pela ironia (Le Blanc et alii, 2003:59). É na arte que encontramos a harmonia dos contrários, em especial na música e na atividade do poeta-pensador. A arte romântica seria toda aquela ligada ao infinito, à ultrapassagem dos limites, ao cômico e ao irônico (Jean Paul), um lugar privilegiado de revelação do absoluto. Uma estética da colagem, da mistura dos gêneros (poemas, diálogos, descrições, sonhos, diários pessoais, etc.), do choque, obras inacabadas (e inacabáveis), incoerentes, caóticas. Neste sentido, o romantismo antecipa correntes do século XX.

Estaria ali também presente uma confusa antecipação da dialética hegeliana e projetos como fragmentos do futuro. Tanto o romantismo quanto o idealismo percorrem os caminhos que visam a restauração ou redefinição do sujeito da filosofia. Mas se o idealismo encarna o sujeito no trabalho do conceito, os românticos de Iena – e os modernos – têm como objetivo a produção do sujeito no trabalho da arte, na criatividade. Todos se preocupam com a auto apresentação (Kant, no juízo reflexivo) no

Belo, no poder formativo da natureza, da história e da cultura. “O idealismo inventa a dialética reflexiva enquanto que o romantismo inventa a literatura”, nos dizem Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy.

Contra a estética greco-romana, eles pretendem passar de uma estética da imitação (do real) a uma estética da imaginação, ampliando a liberdade da alma através da imaginação. O grande exemplo estaria na escultura, a rejeição da cópia greco-romana do real. Mas, como entre eles a poesia ocupa um lugar central, a poesia romântica estaria sempre em vir a ser, pois eles postulam o inacabado, o acaso, o caos, o fragmento, a contradição, a incoerência, o choque. O romance de Friedrich Schlegel, *Lucinde* (1799), ficou sendo o exemplo glorioso deste pequeno período, com suas alegorias, cartas, diálogos, reflexões, como se fosse uma pintura (Ziolkowski, 1990). A revista *Das Atheneum* é criada e praticamente escrita pelo pequeno grupo. Houve aí espaço também para a pesquisa da cultura popular. Na revista von Thieck publicou em 1803 suas *Minnelieder aus den Schwäbischen Zeitalter* e também seu estudo sobre as *Niebelungenlied*.

Mas, este momento glorioso do Primeiro romantismo não resiste sequer uma década. Ele se inicia com o imenso entusiasmo de Friedrich Schlegel, que o transmite a seu irmão Augusto e Caroline Böhme, a Novalis-Hardenberg, a Hölderling. O grupo se amplia com a vinda de Schleiermacher e Tieck para Iena, com a nomeação de Schelling para a universidade, com a passagem de muitos pelo eixo Iena-Weimar. Do ponto de vista teórico, foi certamente o momento mais fecundo desta corrente de pensamento. As palavras de Hölderling exprimem a concepção do grupo da literatura: “todo o destino do homem é um único ritmo celeste, tal como a obra de arte é um único ritmo... é um destino transfigurado o daquele que o obedece, onde o gênio se manifesta, porque a poesia é um combate pela verdade” (Apud. Guerne, 2004:99).

Em meio a uma grande ebulição e produção, fatos concretos marcam o processo de dissolução: as dificuldades das relações entre Caroline Böhme e Dorothea Veit, que deixa Berlin, seu salão literário e seu marido para seguir Friedrich Schlegel (1799), a exclusão de Fichte da universidade por ateísmo (1799), o divórcio de Caroline e August e subsequente casamento Caroline-Lessing (1800), a morte de Auguste Böhme – filha do primeiro casamento de Caroline -, a morte de Novalis (1801), a partida de Ludwig Von Tieck para Dresden e, finalmente a de Friedrich-Dorothea em direção a Paris (1802). Hölderling enlouquece progressivamente e passa boa parte de seus dias num quarto perto de Tübingen. A influência do movimento que aí começa, porém, será imensa.

Àquelas alturas já o espírito do romantismo tinha se difundido um pouco por toda a Alemanha. No entanto, embora apenas por poucos anos, ele se estabelece na Universidade de Halle, com a presença de Schleiermacher e de outros – Halle era também o centro de difusão do pietismo. No entanto, a universidade foi fechada por Napoleão em 1806.

No período pré-romântico ousa-se, pela primeira vez, discutir publicamente o direito à morte, ou seja, o direito do homem a decidir seu destino. No livro Antoine de Baecque (2012) dois soldados “reduzem seus dias”, ou seja, “matam-se eles mesmos” no dia de Natal de 1773 numa hospedaria perto de Paris. Foi um escândalo e não teria sido diferente se tivessem sido alemães. Foi feito um processo e os cadáveres foram condenados a ser pendurados pelos pés. Até então o suicídio era um ponto sensível na evolução dos costumes. O morto era perseguido na justiça e a Igreja continuava a ver ali a mão do diabo, sujando a honra de uma família inteira. Mas, escritores como Rousseau, Diderot e outros veem tal gesto com tolerância, ressaltando a violência, mas também a coragem. Este é o clima no qual os românticos reivindicam – e praticam – o suicídio, como forma de liberdade individual, como no exemplo de Henrich von Kleist (1811).

A modernidade romântica pretendeu, até certo ponto, ser expressão de uma

cultura popular e não da erudição, por mais erudita que tenha sido sua produção. Neste sentido ele incorpora todos aqueles fenômenos que se expandiram ao longo da Idade Média e contra os quais lutou o catolicismo (como a bruxaria, o *divinieren*) e outras manifestações esotéricas que penetraram amplamente as elites. Cabala, astrologia, etc. marcam a história alemã desde sempre até nossos dias.

Pietismo e romantismo abrem caminho em Halle, ao mesmo tempo em que se desenvolve também em Heidelberg, onde Achim von Arnim e Brentano são grandes nomes, abertamente antissemitas. O trabalho dos dois segue, no plano geral, a linha de Herder. Compilam Poemas e Canções, e a fama do *Büchlein Der Knaben Wunderhorn, alten deutsche Lieder* (1905-1908, Heidelberg), 200 histórias e canções, propagou-se por todo o mundo de fala alemã. Receberam o aplauso de Goethe que também, em Strassburg, havia incentivado Herder. Eles opõem a *Naturpoesie* do povo à *Kunstpoesie*. Na resenha que fez deste livro Goethe vai comentando as histórias e canções uma por uma (*stämiges, Reiz, wahre Poesie, Tüchtiges, etc*) para concluir que, apesar da falta de técnica, do domínio incompleto da língua, elas mostram uma forma interna e muita força (Goethe, 1808). Mais tarde Mahler vai se inspirar nos *Knaben Wunderhorn* em sua Sinfonia nr. 10 e musicará 24 de seus poemas. São deste período as conferências nacionalistas de von Görres e a publicação do seu ensaio *Die teutschen Volksbücher* em 1807. O romantismo de Heidelberg centrou-se, portanto, sobre a cultura popular – e seu ciclo perdurou até 1808.

Na linha de Heidelberg (mas originários de Kassell e deslocando-se mais tarde para Göttingen) o romantismo teve nas figuras de Jacob e Wilhelm Grimm personagens que atravessam grande parte do século XIX e que realmente sistematizaram muitas formas de manifestação cultural popular, buscadas por toda a Alemanha em bibliotecas e arquivos privados – contos, mitologia, direito, ditados, sagas de heróis, trajes típicos, danças, etc., além de um trabalho sistemático de Gramática e Dicionários. A sistematicidade com que os irmãos Grimm fizeram seu trabalho terminou por transformar parte da cultura de base, popular, antiga, do mundo alemão em cultura universal, no sentido de que seus contos são lidos (e reconhecidos nas questões universais que colocam) em todo o mundo ocidental até os nossos dias. Em muitas de suas publicações seus contos foram depurados do seu antissemitismo em diferentes idiomas. No entanto, a edição em francês de 2009 (Grimm, 2009: 128-134) traz contos profundamente antissemitas como podemos ver no de nr. 110 “Le Juif dans les épines”. O material por eles compilado mostra a virulência do antissemitismo entre as camadas populares alemães.

Não poucos dos românticos de Heidelberg transferiram-se mais tarde para Berlin e em Halle criou-se, bem mais tarde, uma variante romântica na área jurídica – da qual Otto Gierke pode ser apontado como um de seus representantes. Mas, antes mesmo do romantismo de Iena não poucos entre eles viveram em Berlin. Conheceram-se nos grandes salões e tornaram-se amigos. Foi o caso de Friedrich Schlegel e de Schleiermacher, que partilharam mesmo a moradia e liam em altas vozes de um quarto para o outro aquilo que acabavam de escrever. Frequentaram os mesmos salões, num dos quais Friedrich encontrou sua Dorothea.

A influência da Índia

Se o caminho marítimo para as Índias foi descoberto há pelo menos cinco séculos, facilitando o comércio de especiarias e a chegada de europeus, ela se torna um protetorado inglês em meados do século XVIII. A descoberta e impacto da cultura hindu sobre a Europa esperará pelo século XIX. Até então circularam relatos de viajantes, embaixadores e missionários, sendo estes – em geral - “homens simples cheios de

preconceitos” em cujos textos tal condição se revelava. Uma exceção importante foi o abade francês Jean Antoine Dubois (1766-1848) que, sem preconceitos teológicos, viveu por muitos anos em Madras, retornando à França em 1823. Mas desde muito antes europeus se preocuparam com a questão do conhecimento do idioma e dos costumes locais como condição para manter o poder colonial. Schlegel cita o missionário Roth que, em 1664, afirmava ser o estudo dos idiomas hindus antigos a chave para poder disputar com os brâmanes – que, como classe dominante local, seriam em geral hostis aos europeus.

Dubois considera que a história da Índia, apesar dos 300 anos de presença e domínio europeu, estava ainda muito pouco esclarecida e se encontrava envolta “em mitos e quimeras”. Ele tenta sistematizar a história das castas e explicar sua petrificação e sobrevivência no tempo. Divididas em 3 a 4 segmentos, cada um dos quais se distribuía em outros 20, elas teriam sido construídas sobre as profissões detendo cada uma delas o monopólio (o direito e o dever) de alguma atividade manual ou de trabalho físico, sendo vedado o exercício simultâneo de mais de uma delas. Por exemplo, a casta dos ladrões tem direito hereditário (o roubo como dever e como direito sancionado) e nela se encontram também os proprietários de terra. Esta explicação básica encontrará mais tarde ressonância sobre a sociedade alemã, como se pode constatar nos quatro volumes de Otto Gierke (1868-1913). O modelo “ariano” ou “hindu” teria sido tentado por muitos povos da região na Antiguidade, sem sucesso (entre egípcios, hebreus, árabes, tártaros e mesmo entre gregos e romanos) e não se pode excluir influência de tal modelo sobre *a República* de Platão que, como muitos intelectuais gregos de seu tempo, fizeram viagens não apenas pela Índia, mas por todo o Oriente próximo chegando à Pérsia.

Uma hierarquia rígida colocava no seu topo os Brâmanes, seguidos dos Ksatriyas (militares), dos Vaiáyas (camponeses, criadores, comerciantes) e dos Sudras (servos), restando uma população “sem casta”, marginal. O casamento com base no parentesco e correspondentes alianças familiares constituíram e constitui o cimento do sistema de castas. Sua origem estaria relatada no *Kanchipuram* – um dos maiores altos-relevos do mundo antigo, situado nos arredores de Madras – e se teria petrificado no tempo desde a Antiguidade.

Dubois indica, no final do século XVIII, que a Índia teria sido povoada logo depois do dilúvio, ocorrido na Pérsia. Os Brâmanes teriam vindo do Cáucaso pelo norte da Índia, seguindo também para a Ásia (tártaros), para a Europa e para o Norte. Há na Europa uma espécie de efervescência em torno da pré-história da Eurásia e uma exploração comparativa das religiões dos povos indo-europeus (Dumèzil, 1948:140). Friedrich Maximilian Müller, no início de sua carreira, divulga intensamente o trabalho de Dubois.

Entre os franceses o antissemita Eugène Bournouf (1801-1852) se dedica ao sânscrito e a outras línguas orientais, além de outros idiomas hindus localizados, traduzindo Zoroastro e outros persas. Escreve nos anos de 1840 uma história do budismo hindu e uma história poética de Krishna. Com ele, em Paris, estudaram diversos intelectuais importantes na explicação da indologia universitária e do impacto da Índia sobre a vida alemã e de outros países europeus. Este é um período de intenso estudo do sânscrito na Índia e na Europa. O rei da Dinamarca encomenda a William Jones um dicionário de sânscrito no século XIX (publicado na Inglaterra em 1899 e em alemão em 1991).

No entanto, se os religiosos franceses se anteciparam a todos, o *boom* de estudos hindus se iniciou com os ingleses que, ao longo da segunda metade do século XVIII, foram grandes tradutores de textos sânscritos para o inglês – língua a partir da qual muitos foram traduzidos, ainda naquele século, para o alemão e para outros idiomas europeus. Entre eles, William Jones (1746-1794) fundou, em 1784, em Calcutá a *Royal*

Asiatic Society e em seus escritos já estão presentes ideias fundamentais do arianismo. Ele teria sido o primeiro a mostrar o parentesco e a raiz comum entre o latim, o grego, o alemão e o persa a partir da luz possibilitada pelo estudo da língua hindu e da possibilidade de chegar à história do mais antigo dos povos, lá onde até então tudo era nebuloso e confuso.

Neste clima de “descoberta” do sânscrito emerge a cultura indo-europeia (ou indo-germânica). O líder do primeiro romantismo Friedrich Schlegel (1772-1820), desde a dissolução do grupo de Iena em 1802, decide-se por Paris visando aprender línguas romanas e orientais. Estuda com Dubois, dá especial atenção ao sânscrito, traduzindo o *Bhagavadgita* e parte do *Ramayana*. Para Schlegel, estaríamos diante de algo tão importante quanto a tradução dos gregos para o árabe e a formação de grandes bibliotecas no sul da Espanha, abrindo assim o caminho para a tradução direta (sem censura da Igreja) para o latim, que antecede o Renascimento.

De fato, entre os alemães dois personagens apresentam-se como centrais na indologia do século XIX. De um lado, Schlegel, que em 1808 publica seu influente livro *Über die Sprache und die Weisheit der Inder*. Schlegel foi considerado, por algum tempo, como o fundador da filologia na Alemanha. Seu livro, de certa forma, cria (ou recria) um “mito fundador” da germanidade. Apresenta os germanos no mesmo plano que os demais povos que desenvolveram as grandes culturas antigas, descendendo todos dos arianos, povo que habitou o Cáucaso - a partir de onde se dispersa para a Europa e a Índia e que, antes que qualquer outro, desenvolve uma cultura superior védica.

De outro, o alemão nascido em Dessau e tornado inglês Friedrich Maximilian Müller (1823-1900), professor de filologia comparada em Cambridge, em sua vasta obra, traduziu e trabalhou sobre os Vedas de 1849 a 1862. Desenvolveu um plano básico de evolução linguística e teológica antes de Cristo, e formulou com mais nitidez a tese da superioridade da raça ariana (Jones, 1862). Em sua autobiografia reconhece a influência recebida de Friedrich Schlegel. Foi aluno de Franz Bopp e trabalhou com Eugène Bournouf em Paris de 1845 a 1848.

o **Mito e filologia**

A filologia, como estudo da origem das línguas, constituiu uma das mais importantes áreas de pesquisa neste período e o mito ariano vai dela nutrir-se tanto dela quanto da gramática comparada das línguas indo-europeias (Cluet, 2004). Na verdade, a filologia como campo de estudos universitários não estava estabelecido, mas a questão da origem das línguas preocupa os filósofos desde há muito, aparecendo com muita força no século XVIII com Rousseau e Condillac. No grande grupo que nutre o romantismo Herder escreve um tratado sobre a origem da língua e recebe as críticas de seu amigo Hamman (apêndice a Herder, 1977) - este parece ser o ponto de partida para a atividade de Schlegel ao entrar em contacto com o trabalho de William Jones que, vindo da Índia, havia mostrado, através da história dos povos mais antigos e sua língua o parentesco e derivação do latim, do grego, do alemão e do persa a partir do idioma hindu antigo (Schlegel, 1808:85).

Mas, são diversos os fatores que conduzem ao grande fascínio exercido pela Índia sobre o mundo teutônico: a grande fragmentação do país - com mais de 300 Estados de muitos tipos e tamanhos - diante de nações centralizadas, poderosas e coloniais, com o correspondente sentimento de participante retardatário do processo dominante no continente; o impacto da Revolução Francesa e seus desdobramentos, aí incluindo-se as guerras napoleônicas e a abolição por Napoleão do Sacro Império Romano-Germânico em 1806; o profundo desgosto e contestação face à “artificialidade” francesa e às regras estritas de sua sociedade de corte.

Se já existia algum interesse pelo sânscrito e pela Índia na Alemanha antes da

virada do século esta tendência se aprofunda em especial com o livro de Schlegel, publicado em 1808. Para ele o idioma seria a chave da história: a analogia das línguas e, além disso, das leis, religião e mitologias nos conduziria a um parentesco entre todas as nações cultas e os hindus, justificando o retorno às velhas raízes alemãs. Mesmo que nos meios acadêmicos a atribuição ao trabalho de Schlegel a criação da filologia alemã como ciência (linguística indo-europeia) tenha sido revista em favor de Franz Bopp (1816), seu trabalho ficou para sempre no Pantheon dos livros mais lidos na Alemanha da época.

Embora tenha participado do *Sturm und Drang* Goethe afasta-se cada vez mais do irracionalismo, embora estabeleça com o romantismo uma aliança implícita, calcada nas amizades. No entanto, à medida que se adentra o século XIX fica claro que, de um lado, estavam Goethe e Schiller (classicismo de Weimar) e, de outro, Novalis e os Schlegel (romantismo de Iena). Pille dirá que a obra de Schlegel “servirá como clivagem entre Goethe e os românticos” (Pille, 2000:25).

○ Friedrich Schlegel

Na dispersão dos representantes de primeiro romantismo (Iena) cada um toma seu caminho. Friedrich Schlegel estuda em Paris com Eugène Bounouf e aprende o sânscrito com um oficial inglês que servira na Índia. Estuda o árabe e o persa e, em especial, a antiguidade hindu – aprendendo para isso os caracteres bengalis. A história hindu e a dos germanos, bem como a especificidade da experiência básica de ambos é seu tema fundamental e vai levá-lo a aprofundar o estudo do sânscrito e do “parentesco das raízes”. O sânscrito é a língua mais antiga, desenvolvida em tempos “übermenschliche” (super-homens, enquanto homens capazes de criar um idioma-mãe de muitos outros e uma cultura poética, filosófica, clara e sábia). Desta antiga língua comum nos aproximamos à medida em que consideramos os Vedas (Schlegel, 1808:66) e o retorno às velhas raízes alemãs é fundamental para poder escolher formas contemporâneas do idioma. Ela seria centrada sobre o Interior e a Essência, núcleo que encontrou expressão na grande literatura que este povo foi capaz de produzir.

Ele faz comentários ao Ramayan, ao Mahabaratt, aos Vedas e dedicou-se a buscar as famílias linguísticas que indicam migração, aproximação, estruturação suficiente para não se deixar trair ou submeter. Asiáticos e europeus formam uma grande família, na qual os hindus tem um papel importante. “Está historicamente provado, através da língua e de muitos outros elementos que os povos brancos europeus com raízes antiquíssimas na Ásia e os povos negros do sul da Índia formam um único conjunto” (Schlegel, 1808:169), embora não tenham migrado para a África. A mitologia, junto com a filosofia, seria o ápice do espírito humano. Velhas ideias e crenças dos povos antigos, como o sistema de emanção (o mundo como criação por emanção de Deus, sistema que não se deixa explicar pelo desenvolvimento natural da razão) e da reencarnação, o Panteísmo no qual se expressa a luta entre o bem e o mal, estão presentes entre os druidas celtas, etruscos, egípcios, em Pitágoras. Do mesmo modo, vê a astrologia como importante manifestação da antiguidade que, nos novos tempos, que ainda goza de influência, com seu acompanhamento antigo de significações prévias, augúrios, dias nefastos, maldições, ações mágicas e obscuras (Ibidem: 115 e 218).

A obra de Friedrich Schlegel é vasta, mas a sua importância - no que concerne ao nosso tema - deve-se ao seu papel no romantismo de Iena, como intelectual, teórico, ensaísta, romancista e como criador, junto com seu irmão August, da revista *Das Atheneum*. Deve-se também a seu livro de 1808, ao qual Goethe se oporá não apenas porque, embora conheça e utilize elementos da literatura hindu, tinha horror não apenas aos mártires cristãos, mas também aos deuses hindus, à violência, à submissão da casta

dos artistas aos brâmanes, à relação direta entre artes plásticas-filosofia-religião (Poliakov, 1971).

○ **Friedrich Maximilian Müller**

Nasce em Dessau no mesmo ano em que Dubois retorna a França (1823/1900). Esteve próximo dos românticos alemães, foi aluno de Bopp e de Schelling e de Du Perrou (catolicismo, jansenismo, hinduismo). Müller (1830-1900) leva para a Inglaterra o indianismo alemão e seus estudos védicos franceses com Eugène Burnouf, num momento em que naquele país os estudos védicos não eram prioritários. Traduz o *RigVeda* e sua impressão tem impacto sobre a própria Índia entre 1849 e 1874 - os Vedas são considerados o texto sagrado mais antigo do mundo. Desperta grande entusiasmo de Schopenhauer, para quem a Índia passa a ser o berço do monoteísmo primitivo e, portanto, da cultura europeia.

Müller torna-se professor de filologia comparada e é ele quem formula de forma mais clara que Jones a tese da superioridade da raça ariana. Diz ele numa palestra de 1861 que “*the first ancestors of the Indians, the Persians, the Greeks, the Romans, the Slavs, the Celts and the Germans were (once) living together within the same enclosure, maybe under the same roof*”. Eram os arianos. Perguntado se havia visitado a Índia ele responde que não, confirmando a afirmação de Maw (1999) de que a Índia foi criada nas suas mentes, e justifica: a Índia de que falo fica a muitos séculos de distância (“*it lays many centuries beneath it*”).

Dois correntes teriam composto os pontos de intersecção na Ásia como fonte dos primeiros centros da vida civilizada: uma única tribo homogênea se dividiu em duas correntes linguísticas, uma tendendo para o South-East em direção à Índia e a outra para North-West em direção à Europa. Os hinos Vedas esquematizam a história desta tribo centro asiática. Uma parte teria se dirigido ao norte da Índia e os Vedas falam sobre a história desses conquistadores. Müller designa os membros da tribo primitiva de Aryans – do sânscrito Arya, nobre. Trouxeram o culto e a cultura para a Europa, importando grande sofisticação metafísica para o Ocidente. O ciclo se fecha quando a Inglaterra conquista a Índia e abre uma “era de maravilhas”. Pensava corrigir alguns aspectos da civilização através da indianidade, ocultista, erótica, ayurvédica. Wagner, Schopenhauer e muitos outros intelectuais se tornam vegetarianos, penetrados de budismo e de bramanismo.

A partir de 1813 modifica-se o centro de gravidade do Império Colonial Inglês, que se desloca para a Índia (missões, aculturação forçada), tornada Protetorado inglês nos últimos anos do século XVIII. Müller combate a atitude dos administradores coloniais que pretendem uma aculturação forçada e estão cheios de preconceitos. Eles teriam, com sua política, provocado a Revolta de 1857. Opõe-se também ao lobby missionário, com o que ele adquire grande importância na Inglaterra: apoio aos liberais ao pretender uma ocidentalização amena, uma assimilação étnica, linguística e religiosa da Índia à Europa porque são todos arianos. Defende uma integração prudente das elites hindus, pois a arianidade não tem a ver com a cor dos olhos, da pele, dos cabelos, do sangue, mas diz respeito aos que falam uma língua ariana. Ou seja: a posição é análoga à de Schlegel. Claro, o arianismo era utilizado para justificar a presença inglesa na Índia.

Mas a importância de Max Müller terminará indo mais longe. Suas ideias, misturadas a tantas outras, serão resumidas no livro do inglês Houston Stuart Chamberlain *La gênese du siècle XIX*. Este livro se tornou o inspirador de Rosenberg desde cedo e é a base inspiradora para o seu *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, escrito pouco depois de *Mein Kampf* – ambos venderam 1 milhão de exemplares em 1940. Max Müller estará,

portanto, presente na formulação do nacional-socialismo, independente de sua opinião. Do mesmo modo, o anátema lançado sobre os românticos tem a ver com o livro de Friedrich Schlegel de 1808. Mas, a cisão no grupo central nacional-socialista não resultará de nenhuma ideia aí defendida, mas na discussão em Wannsee em 1942: - a questão da “solução final”. Muitos eram contrários, mas não podiam dizê-lo. Rosemberg tinha posição prévia conhecida: os judeus deveriam ser enviados a uma terra própria que, segundo ele, poderia ser a Guyana ou Madagascar.

Vale a pena abrir aqui um pequeno parênteses para dizer que Rosemberg foi encarregado nesta época de organizar uma Hochschule para a formação dos quadros nazistas e que ele começou a fazê-lo com grande sistematicidade. Não queimando livros, mas expropriando grandes bibliotecas privadas, bibliotecas de intelectuais conhecidos, livros raros, antiquários por toda a Europa, pelos países do Leste, pelos países bálticos – de tal modo que, em pouco tempo, ele havia amealhado - por pilhagem - mais de três milhões de livros que foram estocados em Frankfurt am Main. Esta seria a biblioteca da futura Hochschule que, ante a derrota, foi escondida em diferentes lugares, entre eles nas minhas de sal subterrâneas onde os livros não poderiam ser atingidos.

○ **Romantismo e indofilia**

O fascínio exercido pela Índia sobre boa parte da Europa torna-se verdadeiramente importante em torno de 1800, coincidindo com o romantismo. O oriente hindu passa a encarnar a unidade perdida com o renascimento, a reforma e o iluminismo. Desde a descoberta dos gregos via árabes, que deu origem ao renascimento, nada de similar havia ocorrido na Europa. O desejo romântico de retorno às raízes passa a buscar no Oriente a fonte suprema do romantismo. A genealogia das línguas que se apresenta nos escritos de William Jones (1746-1794) e as guerras “francesas” contribuem para fortalecer o sentimento nacional alemão. Sua obra permite relacionar língua, cultura e raça, trabalho que será desenvolvido por Christian Lassen (1800-1876) e Müller (1823-1900). No entanto, este é um movimento ainda cheio de contradições porque também à esquerda encontramos forte influência hindu, como se pode ver no romance *Mandarar Wanderungen* de Struve e mesmo em Marx/Engels, que constroem sobre um conhecimento precário e, de certo modo, preconceituoso, o conceito de Modo de Produção Asiático.

F. Schlegel é considerado o primeiro alemão especialista em sânscrito. O velho alemão aparece em pé de igualdade com as línguas das culturas de maior prestígio e com um status de co-paternidade das grandes culturas. Posteriormente, a arianidade dos hindus vai se localizar num dos *must* do século XIX: as características craneológicas.

As consequências do impulso dado por Schlegel com seu livro de 1808 à indologia alemã não são apenas identitárias, mas sócio-políticas - alimentou a ideia de um novo renascimento, inverso ao anterior, através do qual a Europa seria reespiritualizada: a tradição védica, ariano-caucasiana, contra a tradição greco-romana. Sua recepção será marcada pelo grande mentor do arianismo Max F. Müller, pela penetração da tradição ayurvédica no que concerne à saúde (cura pelas ervas, pelos banhos, por formas de integração com a natureza) e por uma crescente recepção dos Vedas. Müller pretendia um luteranismo renovado matizado pela religião oriental, e pensava corrigir alguns aspectos da civilização através da indianidade. Wagner, Schopenhauer e muitos outros intelectuais se tornam vegetarianos, penetrados de budismo e de bramanismo. A Índia – ocultista, erótica, ayurvédica - seria a cura para uma civilização doente (Cluet, 2004). Fala-se em indofilia germânica, que atinge Nietzsche, Döblin, Herman Hesse, Thomas Mann. *A Montanha Mágica* é mesmo indicada como ideia sobrenatural da alta dignidade e esplendor do Norte que Schlegel assumiu como sendo o espírito que preside a cultura teutônica. Entre os românticos de

diferentes gerações, mas especialmente no romantismo de Heidelberg, o antissemitismo adquire grande amplitude – como, de resto, fazia parte da tradição da área germânica e da Europa em geral. A suástica era usada no círculo de Stephan Georg, no qual a arianidade estaria no pólo oposto do judaísmo (Etienne; Edward, 2004:289-299).

A busca de outras bases para a modernidade?

Não é preciso muito especular para interpretar a *Lebensreform* como reação às grandes mudanças provocadas pela passagem a um mundo urbano e industrial numa sociedade que, apesar das grandes mudanças no plano econômico, manteve ainda de forma ampla e por longo tempo relações sociais arcaicas. Teria sido, como dito acima, uma manifestação cultural defensiva, naturalista, anti-urbana, anti-industrial, anti-secular – em suma, anti-moderna, que deita raízes muito longe no tempo e que, reprimida em muitos de seus aspectos durante o nazismo vai, pouco a pouco, recuperando seus pedaços e incorporando outros, desenvolvendo formas compatíveis com a sobrevivência neste “outro mundo”. Sobrevive amplamente em seus fragmentos na sociedade civil, opondo-se às dificuldades impostas pela modernidade, antecipando seus efeitos deletérios e contradições. Também fica visível, de forma imediata, o seu caráter de movimento cultural não orientado à questão do poder – ocupando um espaço ambivalente na oposição capitalismo-socialismo. Seria uma “terceira via”, termo já então usado por alguns deles e recuperado por diversos movimentos no último século, percebida então como uma nebulosa perspectiva de futuro.

É fácil criticar seu caráter “elitista”, no sentido de que nunca se configurou como movimento de massa nem à esquerda nem à direita – em geral este argumento é levantado por forças à esquerda, no sentido de que ele não penetrou de maneira firme e ampla os segmentos social-democratas e socialistas. De fato, não foi um movimento proletário nem rural. É um movimento da emergente classe média urbana e de camadas mais elevadas (chegando mesmo à aristocracia e aos monarcas) em busca de proteção contra os “males da civilização” e da dominância da técnica e da tecnologia, da produção em massa que causava males às populações que migraram para a cidade. Mas, entre seus adeptos estão presentes as mais diferentes tendências políticas da época.

Rejeitando as imposições da vida urbana e da industrialização – na forma de miséria, doenças, necessidade, psicopatias, alcoolismo, nicotina, ar impuro, criminalidade, embrutecimento, exploração, guerra etc. – a *Lebensreform* opõe a elas a felicidade a ser conquistada pela luz do sol, pelo ar puro, por homens em harmonia com a natureza, fatores que não raro, se combinam nas mais variadas proporções à consideração de aspectos da vida “inconsciente”, além de convicções esotéricas e tudo que as acompanharia. O paraíso terrestre só seria possível com alimentação vegetariana, ausência de álcool e nicotina, máximo de três horas diárias de trabalho, vida livre na natureza, dança, jogos, esporte e sol.

Constatar a grande influência da cultura hindu em tais convicções e práticas é algo comum. Mas, considerar a *Lebensreform* como mero resultado da considerável fascinação da Índia sobre a Alemanha do século XIX e no começo do século XX implicaria numa simplificação que impediria seu entendimento adequado, na medida em que não apenas reduziria as dimensões de seu significado cultural e mesmo político, mas diluiria suas raízes na própria cultura alemã, bem como suas consequências sobre a mesma.

Na verdade, ela terá vida longa, reaparecendo – como já foi indicado - não apenas na *New Age* norte-americana, país para onde a imigração de alemães do pré-

guerra e durante a guerra foi significativa, mas também - em muitos de seus componentes - permeando o movimento de 1968. Foi entrando novamente em cena no rastro dos acontecimentos de 1989 para adquirir plenitude no século XXI na forma de ecologia, denúncias sobre o buraco de ozônio, a morte das florestas, a emissão de gases tóxicos, efeito estufa, roubo da natureza, redução dos recursos naturais, bem como a defesa da energia alternativa, dos direitos do consumidor, da tecnologia genética, da estética corporal, da proteção dos animais. Mostra-se também na maior força da alimentação natural, produtos vegetais (óleos, yogurt, cosméticos etc.) e água mineral, no esoterismo, na meditação transcendental, yoga, cura natural e em formas diversas de psicoterapia. Sua anti-modernidade se apresenta hoje como busca de uma outra modernidade.

A ideia de que a perda da unidade entre homem e natureza como consequência do avanço da ciência e da tecnologia e das condições crescentemente antinaturais de nossa civilização percorreu um longo caminho até o mundo de hoje. Do mesmo modo, tendências iniciadas com a *Lebensreform*, como a liberação sexual e a independência feminina, tornaram-se - desde a descoberta dos anticoncepcionais - conquistas das últimas décadas que, embora ainda enfrente o machismo arraigado em praticamente todo o planeta e ainda esteja muito presente na Alemanha, tende a ser definitiva, obrigando ao reconhecimento de que existia na *Lebensreform* um cerne moderno e atual. Do ponto de vista político, os Partidos Verdes passaram a encarnar muitos de seus ideais, mostrando que existia - de fato - um espaço político cultural não fascista e não comunista além da socialdemocracia em meio à dicotomia política do século XX. Ao pretender juntar corpo, espírito, vida e práticas de vida, representa - para muitos - o nascimento do Homem Contemporâneo. Liberdade e proteção para o homem e a natureza, reconciliação entre um e outro nas mais diferentes formas e aspectos da vida, terminam por constituir a pedra de toque deste caminho intermediário. "Liberdade e Sol", lema então atribuído pejorativamente à *Lebensreform*, poderia ser hoje visto de maneira positiva, quando menos pelo reconhecimento dos imensos males causados pela ausência de vitamina D. Estamos diante da expressão inicial da busca de outra modernidade, cujo sentido e pertinência só se deixou ver claramente no decorrer de um século e meio e que, antes do surgimento das formas mais cruéis de totalitarismo e desrespeito pela vida humana no nazismo, no estalinismo e no maoísmo, antes da formação de uma consciência mundial sobre os riscos e efeitos negativos sobre a vida no planeta do desenvolvimento tecnológico sem considerações pela natureza, tematizou questões que estão presentes em movimentos culturais e políticos atuais.

Como já vimos, as origens mais remotas da *Lebensreform* podem ser buscadas no romantismo alemão, como movimento paralelo e complementar à corrente que se pretende puramente iluminista. Se muitos insistem em ver no romantismo as origens do totalitarismo moderno, hoje não há qualquer dúvida de que o iluminismo também aí desembocou. No entanto, ambos são fonte de muito mais. No caso da Reforma da Vida, ela não se nutre apenas no romantismo. Este aparece plenamente após o debate sobre o Iluminismo e o *Sturm und Drang* (*Tempestade e Ímpeto*), bem como o início da valorização da cultura popular pela intelectualidade alemã e o impacto do sânscrito e da cultura hindu na Europa (Federling, 1993). Herder vai traduzir livremente intelectuais que se inspiraram na vida do povo (como Shakespeare) dando origem à mais importante corrente de tradução contemporânea. Traduzir não palavra a palavra, mas o sentido, o que se sente, o que a poesia e a literatura nos provocam. Mas esta inspiração na vida do povo, nos seus ditos, suas crenças também já vinha ocorrendo na Alemanha, talvez não no mesmo nível. Um excelente exemplo encontramos em *Abenteuerlicher Simplicius Simplicissimus* (1669) escrito por Grimmelshausen (edição Goldmann Klassiker). Trata-se, possivelmente, de uma edição do final dos anos de 1960 ou início dos 1970, apoiada

sobre a velha publicação de três séculos antes.

Talvez se possa afirmar que outros aspectos – centrais, mesmo, da *Lebensreform* – como no caso da *Naturheilkunde*, a cura por meios naturais como área de conhecimento, só foi possível em consequência da influência ayurvédica e do romantismo, que levou à pesquisa das plantas e sua sistematização. Este clima favorece também o surgimento da Homeopatia. Por outro lado, no caso dos *Schrebergarten* encontramos uma expressão do movimento contra os efeitos da urbanização, da pobreza (hoje acrescentaríamos do sedentarismo); outras tendências se expressam igualmente no conjunto das atividades práticas e escritos de Franz Moritz Schreber.

Herder e Lessing viram o problema da possibilidade do *Missbrauch* (mau uso) da *Aufklärung* pelo próprio Iluminismo. Eles assimilaram o que havia de melhor no programa dos iluministas: a necessidade de libertar os Homens de sua imaturidade (*selbstverschuldeten Unmündigkeit*), - um linguajar esteve presente em 68 e nas décadas seguintes. Herder coloca também em questão o otimismo moral e educacional do iluminismo. O homem como Homem é algo precioso, não deve ser nem burguês nem servo, é uma criação de Deus, pelo qual em especial os pastores são responsáveis e devem agir em seu favor. Esta questão, sem o seu caráter religioso, aparecerá posta e inspirará teoricamente Adorno e Horkheimer dois séculos depois!

A dialética da modernidade, ou melhor, parte dela reaparece, portanto, na Escola de Frankfurt e sugere algumas questões sobre aquele movimento. Max Horkheimer e Theodor Adorno (1997; 1985), tardiamente em relação ao seminário que deu origem ao grupo (1922), em seu livro publicado em 1947 *Dialektik der Aufklärung* analisam e apontam os limites e os desdobramentos problemáticos do que chamaram *racionalidade instrumental*, dominante na instrumentalização da ciência, no desenvolvimento da tecnologia e na produção contemporânea, bem como em formas de pensar, de relacionar-se, desembocando na *pura imanência do positivismo*. A este tipo de racionalidade opõem o pensamento crítico, o reconhecimento da contradição, da não linearidade, exigindo uma atitude de permanente vigilância emancipadora em face ao duplo caráter da razão.

O desencantamento do mundo, expressão que tomam emprestada a Max Weber, não tinha um único sentido, necessariamente positivo. A *Dialética do Iluminismo* ressalta a face de Jano da iluminação do mundo pela razão. Mas, como mostra Alexandre Vaz, eles foram muito duros – e, mesmo, preconceituosos, conservadores – quando falam do corpo, da ginástica e de outros aspectos que facilmente identificamos com a Reforma da Vida. Tais juízos, no entanto, nada mudam na importância e consequências nem da RV nem da tese central deste livro tardio nem do conteúdo do texto de Max Horkheimer *Traditionelle und kritische Theorie* publicado *Zeitschrift für Sozialforschung* em 1937. Já dissemos antes, são teses já formuladas por Herder e Lessing, num mundo em que tudo tomava forma religiosa; sua retomada “laica” por intelectuais marxistas modifica a leitura de acontecimentos contemporâneos neste campo intelectual. Entendemos que esta corrente intelectual não deseje, talvez, prestar as honras que deve a Herder e a Lessing, mas hoje estamos aos poucos saindo do mundo das “divindades político-intelectuais” promovidas por grupos, partidos e nações. Não se trata, na *Dialética do Iluminismo*, da originalidade das ideias – os frankfurtianos foram muito originais em seus inúmeros trabalhos. Mas a importância, neste caso, está na retomada de uma preocupação que já aparecia entre os românticos, por pensadores marxistas (com sua maneira de pensar e de exprimir suas reflexões) ainda no período estalinista. O impacto deste livro nas duas décadas seguintes, numa Europa em plena reconstrução, num mundo aberto a possibilidades de crítica, foi imensa – especialmente entre a juventude nascida a partir dos anos finais da guerra ou no *baby-boom* comemorativo da vitória sobre o nazismo.

Na verdade, a “Escola de Frankfurt” (termo que entra em uso apenas nos anos 1950) tinha entre seus quadros intelectuais com formação ampla e heterodoxa – que trabalhavam ao mesmo tempo em termos filosóficos, sociológicos, políticos e econômicos e acompanham a tradição alemã nos planos da *Kulturgeschichte* e da *Kulturkritik*. Como todos nós, eles eram filhos de seu tempo – receberam a literatura romântica, nela estavam imersos e dela vão se nutrir. Walter Benjamin escreveu sua tese de doutorado sobre os românticos; Adorno teve como tema de Livre Docência, Kierkegaard. Horkheimer tinha grande admiração por Shopenhauer e mesmo uma foto dele em seu escritório. Sobre a continuidade existente entre o romantismo até à Escola de Frankfurt o livro de Bowie (1997) contribui enormemente para entendê-la e mostra que mesmo um autor ortodoxo como Luckács nutriu-se de Schlegel em sua teoria literária. Importante é que os frankfurtianos, ao menos depois da Guerra, não se aterão à exegese marxista e não se recusarão a reconhecer que também no socialismo a razão instrumental terminou por predominar – soterrada a razão crítica por razões de Estado e por decisões capazes de conduzir a um progresso rápido.

Diz Horkheimer na Introdução à republicação de *Teoria tradicional e teoria crítica*, em abril de 1968, que “o socialismo... nos países da *Diamat* perverteu-se há muito em instrumento de manipulação” (Horkheimer, 1968:8) e ainda que “os ensinamentos de Marx e Engels, indispensáveis à compreensão da dinâmica social, não são suficientes para a compreensão do desenvolvimento interno e das relações externas das Nações”. (Ibidem). Era preciso ir além e pensar criticamente o fascismo em suas variantes impostas por Stalin ou outros era um direito e uma obrigação de todo intelectual.

Liberdade para pensar (não “Liberdade e Sol”, lema que será adicionado pelos jovens em 68) foi um lema importante da Escola, cujo impacto sobre a revolta dos jovens nascidos no pós-guerra foi imensa. Os “30 gloriosos” desembocam em 1968: esperança, hedonismo, saúde, liberdade de pensamento e de costumes e também sol. Intensas discussões sacudiram a Universidade de Frankfurt/M (de Berlin, de Paris) a partir de 1966 - em Frankfurt/M também no Club Voltaire, no Café Laumer, na pizzeria Dionisius – e aí se formaram muitas das lideranças do ecologismo e movimentos análogos contemporâneos (e que contém elementos presentes na Reforma da Vida). A importância dos frankfurtianos esteve em terem levantado – dentro do campo marxista - o interdito à crítica e à conexão com outras teorias, aplicando à vida intelectual do período os princípios das *Ideen* de Hussels. A recusa ao dogmatismo terá grande impacto sobre uma Alemanha dividida, com igualmente famílias divididas e cuja parte oriental fazia chegar à área ocidental – apesar de todos os controles - o que se passava no Império Soviético. Além disso, existem relatos publicados, mas não difundidos, sobre os Gulags desde os anos 40. Mas, na antiga DDR a liberdade afetiva e sexual, a liberdade do corpo, constituíram respiradouros que não estiveram abertos do lado ocidental, profundamente conservadora em tais aspectos – conservadorismo contra o qual se rebelaram os estudantes de 1968.

A recusa à ortodoxia, a quebra de legitimidade do autoritarismo à esquerda, parece hoje algo simples, mas esta não era a realidade do período da guerra e do pós-guerra. O próprio Horkheimer tornara-se tão duramente marxista com o nazismo que recusou a primeira tese de doutorado de Adorno, considerando-a não suficientemente marxista. Daí a enorme importância do livro de 1947 – a denúncia das ameaças à liberdade e à integridade humana provocada pela razão instrumental era, à época, capaz de inspirar movimentos sociais. Renascem com mais força os movimentos feministas, fortalece-se o movimento ecológico que assume sua face contemporânea, surgem as mais variadas formas de desafio ao autoritarismo (nas escolas, nos lares, nas universidades, numa versão moderna de *Hohen Meissen*), a exposição do corpo torna-se

instrumento de luta, nascem novas lideranças. Nesse contexto, algo como “a reforma da vida” aparece como anacrônico em alguns aspectos e excessivamente ambíguo do ponto de vista político, mas pode ter seus “restos” “reabilitados”, até porque o mundo mudou, o panorama político é outro, há maior abertura para a liberdade individual.

A teoria crítica termina por dar legitimidade à recuperação de fontes que não pareciam poder integrar o arsenal intelectual “correto” e propor-se como manancial aos movimentos alternativos. As consequências dos escritos frankfurtianos ultrapassaram de muito seus formuladores. De volta à Alemanha, Adorno foi reitor da Universidade de Frankfurt/M, considerado autoritário pelos estudantes. O desafio da estudante que, em seu seminário, abriu a blusa e mostrou os seios nus ficou sendo um marco contra os preconceitos dos velhos professores.

Foram também os frankfurtianos que difundiram o freudo-marxismo e os jovens de 68 recuperam amplamente Sigfried Bernfeld, além de Freud e de todos os anarquistas. O próprio Adorno aproximou-se muito mais de Freud nos seus últimos anos. O impacto de Marcuse na Europa, nos Estados Unidos, sobre o movimento no qual se formaram a lideranças do ecologismo e outros movimentos – não foi nada irrelevante. A *Dialética do Iluminismo* aponta o caráter histórico e provisório (e contraditório) das teorias e, por isso, traz implícita a abertura do caminho para o seu próprio desdobramento e a incorporação de novos temas. Adorno, no entanto, não era apenas conservador em matéria de costumes. Sua interpretação da “indústria cultural” o leva tão longe como erudito em música a defender opiniões ideologizadas e toscas nesta área. Considerou o *jazz* como uma das experiências mais importantes de reprodução do capital na cultura das massas.

Continua a usar os mesmos termos já no começo dos anos 60, em suas conferências na rádio alemã. A “música ligeira”, ligada à decadência do capitalismo, seria “uma ideologia”, uma expressão da falsa consciência que encobre a realidade social. Condena, assim, de um só golpe, a Chopin por suas polonesas, Schubert, o Strauss das valsas e outros. Em especial a música vienense do começo do século é condenada como o uso ao máximo do estoque depravado do romantismo. Mesmo Stravinsky tem a sua *Sagração da Primavera* fortemente criticada. Entre todos ele fica com a música moderna de Schönberg e no conjunto do “affair alemão” que é a música ele salva apenas Bach (não catalogável como romântico) e Mozart (só em algumas obras) Bethoven, Brahms e mesmo a Wagner. Onde ficam Haydn, grande parte da obra do “idiota genial” (Chopin), Mahler e outros românticos nada divertidos? Para ele, todo o resto era divertimento (algo proibido!) e alienação. Talvez algo do autoritarismo tivesse ficado dentro dele, para além do estalinismo, como é bastante comum.

Como é natural, entre os frankfurtianos existiam divergências, mas os homens estão num plano; as ideias em outro. Marcuse, ao escrever *Razão e Revolução* (1940), ainda está imerso no clima que marcou o início do grupo e o próprio marxismo: a discussão de Hegel. Mas ele analisa os escritos dos teóricos do nacional-socialismo com a liberdade de concluir que Alfred Rosenberg havia visto em Hegel “a linha de desenvolvimento que levará à Revolução Francesa e à crítica marxista da sociedade”... revelando-se, através dele, que o nacional-socialismo possuía “um conhecimento muito mais profundo da realidade do que muitos de seus críticos... o Estado racional era precisamente o que eles não podiam tolerar”. Já em sua análise da sociedade industrial avançada ele vai mais longe e será considerado por seus colegas como “demasiado militante”.

A heterodoxia e a liberdade de pensamento dentro do quadro do marxismo vai ser levada muito adiante por Habermas. Neste sentido, ele pode ser considerado o autor que encerra a discussão característica da Escola de Frankfurt, ao buscar esgotar o diálogo possível com outras correntes e explorar a fundo os temas do final do século como a opinião pública e a comunicação. Outros nomes também ligados ao mesmo

grupo no plano das ideias já no começo dos anos 70, como no caso de Oskar Negt e Alexander Kluge (1973), escapam às questões tradicionais para abordar a experiência (*Erfahrung*) e a opinião pública. Abriram-se, naqueles anos, entre os intelectuais influídos ou ligados à Escola de Frankfurt, caminhos para reencontrar os românticos e seus descendentes. Habermas amplia a abertura e dialoga com todas as correntes importantes de seu tempo de maneira sistemática: da hermenêutica de Gadamer ao funcionalismo de Luhmann, sem qualquer preconceito. Ora, Gadamer é o produto de uma linha ligada ao romantismo que se inicia com Schleiermacher, passa por Dilthey e mescla-se ao racionalismo weberiano.

Mais recentemente - digamos, na época pós Habermas - esta liberdade intelectual se mostrará no tratamento de temas que escapam ao âmbito inicial frankfurtiano e (nem sempre seus formuladores possuem um vínculo profundo com os frankfurtianos, como é o caso de Helmut Rosa), como no caso de reconhecimento (Axel Honneth) ou da “aceleração do tempo” (Rosa), na tentativa de manter-se em dia com um mundo novo em que a tecnologia se impõe no dia a dia. Seria, neste último caso, certamente mais correto, afirmar que a experiência do tempo se altera devido à multiplicação de tarefas – por certo executadas mais rapidamente – e à disputa pela atenção numa sociedade computadorizada que se transforma em sociedade do assédio. O elo entre a competição capitalista (que, acirrada, leva cada vez mais ao não reconhecimento) e a ideia de que o tempo se acelera com a razão instrumental existe - levando, talvez, a humanidade à infelicidade e à destruição. Ao tratar fenômenos contemporâneos terminamos por desembocar também em questões que marcaram a Reforma da Vida, como a tentativa de manter-se num outro tempo, de encontrar o caminho de uma outra modernidade.

Podemos dizer que o silêncio de chumbo vivido pela Alemanha no período que se seguiu às atrocidades nazistas também incluiu não necessariamente as práticas, mas o termo “Reforma da Vida”. Por isso é pequena a literatura sobre o tema, os autores “de esquerda” na Alemanha se defendem ao abordá-lo e, pode-se dizer que a exposição no Mathildenhöhe foi um ato de coragem. O fim da grande guerra abriu caminho para a hegemonia do marxismo, mas as questões postas pelo socialismo real eram demasiado visíveis na Alemanha. Foi a juventude nascida após o final da guerra, filha das benesses da reconstrução e do plano Marshall, uma geração que não viveu aquelas experiências que vai recuperar – através da descoberta de um marxismo não dogmático e da liberdade de pensamento – elementos e práticas que sobreviveram da Reforma da Vida e suas bases na sociedade alemã e que levantaram a pretensão de reconciliar o homem e a natureza sob o impacto destruidor da modernidade. O corpo segue sendo portador das determinações não da alma, como se pretendeu, mas da sociedade, da história, dos cuidados ou descuidos em relação à natureza, à beleza, ao movimento, à saúde, de sua exposição ao “*schöne Luft*” (ar puro), aos banhos de sol, aos exercícios. Neste sentido, caíram por terra preconceitos que revestiram relações inter-geracionais e se reconheceram movimentos profundos e práticas arraigadas na sociedade alemã – e, em parte, europeia - como parte de sua identidade.

Bibliografia:

- ACHIM VON ARMIN, L. & BRENTANO, Clemens. *Des knabens Wunderhorn, alte Deutsche Lieder, 1906-1908*. Mohl & Zimmer, Heidelberg, 2 Bände.
- ADORNO, Theodor/ HORKHEIMER, Max. (1969) *Dialektik der Aufklärung*. Fischer Verlag, Ffm.
- ADORNO, Theodor. (2011). *Introdução à sociologia da música*. SP, Edunesp.
- ARNOLD, Paul(1955). *Histoire des Rose-Croix et les origines de la Franc Maçonerie*. Paris, Mercure de France.

- ARNOLD, Paul (1955). *Histoire des Rose-Croix et les origines de la Franc Maçonnerie*. Paris, Mercure de France.
- ARNOLD, Paul. (1977) *Clé pour Shakespeare.- l'ésoterisme de l'oeuvre shakespeareane*. Paris, Vrim.p. 8ss
- ARNOLD, Raphael. *Willian Jones, eine Orientalist zw. Kolonialismus und Aufklärung*. Würzburg, Ergon Verlag, 2001.
- ASCHENBECK, Nils (1997). *Die Moderne, die aus den Sanatorium kam*. Delmenhorst.
- BARLÖSIUS, Eva (1997). *Naturgemässe Lebensführung – Zur Geschichte der Lebensreform um die Jahrhundertwende*, Campus, Ffm.
- BENZ, Ernst (2004). *Swedenborg*. Zürich, Swedenborg-Verlag, 4.ed.
- BENZ, Ernst (1983) *The mystical sources of German Romantic Philosophy*. Allison Park, Pickwick Publ. (curso dado no College de France em 1963 e publicado em francês em 1968)
- BLOCH, Marc (1983) *Les Rois Thaumaturges*. Paris, Gallimard (Prefácio de Jacques Le Goff)
- BERLIN, Isaac (1993). *Le Mage du Nord – critique des Lumières*. Paris, PUF.
- BERNFELD, Siegfried (1973). *Sisiphus oder die Grenze der Erziehung*. Ffm, Suhrkamp.
- BERNFELD, Siegfried. (1969). *Antiautoritäre Erziehung und Psychanalyse*. Ffm, März Verlag, 4. Ed.
- BOWIE, Andrew (1997). *From Romanticism to Critical Theory*. Routledge, London/NY.
- BHATTACHARYYA, Benoytosch (1975). *La science du Tridosha, les trois éléments cosmiques em Homéopahie*. EDIRU. Mennecy (1. ed. USA, 1951).
- BOPP, Franz, *Über das konjugationssystem der Sankritsprache*, Ffm, 1816, Adendo ao livro de Schlegel a partir da página 325
- BRANDSTETTER, Gabrielle. Ausdruktanz. In: KERBS, Diethart/ REULECKE, Jürgen. (1998) *Handbuch der deutschen Reformbewegungen, 1880-1933*. Peter Hammer Verlag, Wupperthal.
- BUCHHOLZ/LTOCHA/PECKMANN/ WOLBERT (Hrgb). *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. (2001) Darmstadt, Verlag Häusser, Band I u. II.
- CARRIÈRE, Jean-Claude. Attends tout de toi meme. *Le Monde des Religions*, Hors série, nr. 18.
- CHANTAVOINE, Jean/ GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Jean. (1955) *Le romantisme dans la musique europeenne*. Paris, Albin Michel, 1955.
- CLUET, Marc. (2003) Cité-jardin et idées “reaccionaires-progressistes”. In: KOEHN, B. (2003), *La revolution conservatrice et les elites intellectuelles europeennes*. Presses Univ. de Rennes.
- CLUET, Marc. (2004) *La Fascination de l'Inde em Allegmane 1800-1933*, Presses Universitaires de Rennes, 2004.
- DE BAECQUE, Antoine. (2012) *S'abreger lês jours. Le suicide em France au XVIII siècle.*, Paris, Armand Colin.
- DENKENS, Olivier. (2003) *Herder*. Les Belles Lettres, Paris.
- DILTHEY, Wilhelm. *Die Philosophie des Lebens. Eine Auswahl aus seinem Schriften – 1867-1910*. Vittorio Klostermann, Ffm.
- DUBOIS, Jean Antoine (1825). *Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*, Paris, Merlin, 3a. ed. Em francês. Traduzido e publicado em Londres em 1817 com o nome de *Descriptions of the Character, manner; and their custosms os the people of India; institutions, religious and civils* por Longman. Em 1806 já teria sido editado por Oxford como *Hindu Manners, costoms and ceremonies*. Só dois séculos (2002) mais tarde aparecerá em alemão *Leben und Ritten der Inder – Kastenwesen und*

- Hinduglauben in Südindien um 1800*. Bielefeld, Rump.
- DUGAST, Jacques. Aspects d'une crise des cultures européennes au tournant du siècle: 1890-1910. In: KOEHN, Barbara (2001). *La Crise de la modernité européenne*. Presses Univ. de Rennes, p.427-438.
- DUMÈZIL, Georges. *Mitra-Varuna, essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*. Gallimard, 2^a. ed., 1948, 1^a. ed. p. 140.
- ECKHART, Meister.(1951). *Von Wunder der Seele. Aine Auswahl aus den Traktaten und Predigten*. Reclam, Stuttgart.
- ECKHART, Meister (2006). *Sermões Alemães*. Petrópolis, Vozes.
- ELLWANGER/MEYER-RENNHAUSEN. Kleidungsreform. In: KERBS, Diethart/REULECKE, Jürgen. (1998) *Handbuch der deutschen Reformbewegungen, 1880-1933*. Peter Hammer Verlag, Wupperthal:87-102.
- ETIENNE, Elizabeth. La swástica, de l'Inde au nazisme. In: Cluet, Marg (org).(2004) *La fascination de l'inde en Allemagne 1800-1933*. Presses Universitaires de Rennes.
- EVARD, Jean-Luc. La croix gammés chez les poètes. In: Cluet, Marg (org).(2004) *La fascination de l'inde en Allemagne 1800-1933*. Presses Universitaires de Rennes.
- FEDERLING, Wilhelm Ludwig (1993). *Kirchliche Volksbildung u. burgerliche Gesellschaft*. Ffm, Peter Lang - Cap I. Predigt u. Volksbildung e Cap.VI. Die Bildungsidee im Geschichtsschreibung Johannes von Müllers u. in der Geschichtsphilosophie Herders.
- FESTSCHRIFT 130 Jahre Kleingärtnerverein "Dr. Schreber" e. V. Leipzig – 1864-1994* (1994) Hrgb. Vom Vorstand des Kleingärtnervereins, Leipzig.
- FEVRE, Jean (1980). *Lumières et romantisme. Energie et nostalgie de Rousseau a Mickiewick*. Klickscieck, Paris, 2^a. Ed. Paris.
- GIERKE, Otto. (1868-1913) *Das deutsche Genossenschaftsrecht* em 4 volumes. (1957) *Natural Law and the Theory of Society – 1500-1800*. Boston, Beacon Press.
- GOETHE, Johann Wolfgang.(1808) Rezension. *Ienaische Allgemeine Literaturzeitschrift*. Jr. 3. 21 e 22.01.08.
- GRIMM, Bruder. (2009) *Contes pour les enfants et la Maison*. Paris, José Corti.
- GRIMMELSHAUSEN, *Abenteuerlicher Simplicius Simplicissimus (1669)* (indicações da edição Goldmann Klassiker, Munique, Band 7506)
- GUERNE, Armel.(2004) *Le romantiques allemands*, Phebus, Paris.
- HAXTHAUSEN, A. (1847) *Studien über die inneren Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands*. Hannover, 3. vols.
- HERDER, Johann Gottfried (1977) . *Traité sur l'Origine de la Langue*. Aubier Montaigne, Paris, 1977, publicado em alemão em 1770 como *Abhandlung ueber den Ursprung der Sprache*. Em francês traz as páginas escritas por HAMMAN como crítica.
- HERDER, Johann Gottfried (1799) *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*,
- HERDER, Johann Gottfried (1893). *Stimmen der Völker – Volkslieder. Gesammte Werke*. Erster Teil, zw. Abteilung. Eingeleitet u. Hrgb.von Dr. Henrich Meyer, Stuttgart,Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Deutsche National Literatur, Band 74,2. Göttingen.
- HERZEN, Alexander (1982). *My Past and Thoughts*. Univ. of California Press.
- HOFMANN, Werner. (2000) *Gaspar David Friedrich*. Paris. Hazan.
- HÖLTERSCHMIDT, Edith.(2000) *Die Mittelalter-Rezeption der Bruder Schlegel*.Paderborn, Ferd. Schöninger.
- HONNETT, Axel. (2003) *Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. SP, Ed. 34.
- HORKHEIMER, M. *Traditionelle und kritische Theorie* publicado *Zeitschrift für Sozialfoschung* em 1937. Querido, Amsterdam. Em português: (1980)*Teoria tradicional*

- e teoria crítica*. Col. Os Pensadores, SP, Abril Cultural.
- ISRAELS, Han(1989). *Schreber: Vater und Sohn*. Verlag Intern. Psychoanalyse, Munique/Viena. p. 65 ss.
- JARCY, Xavier de. L' épure et le pire. *Telérama* Nr. 3315. 24/07/2013, p. 30-33.
- JONES, William. *On the Science of Language*, 1862, London e *Biographies of Words and the home of the Aryas*, London,1882.
- KANT, Immanuel.(1974) *Was ist Aufklärung?* Reclam, Stuttgart.
- KOEHN, Bárbara, La Révolution allemande selon Edgar Julius Jung et le national-socialisme. In: Ibid. *La Révolution conservatrice et les elites intellectuelles* (2003). Presses Univ. de Rennes.
- KRABBE, Wolfgang (1974) *Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform*. (1974). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (*Transformação social através da Reforma da vida*).
- KRAKAUER, Siegfried (1973). *De Caligari a Hitler; une histoire psychologique du cinema allemand*. Lausanne, Flamarion.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe / NANCY, Jean-Luc (1988). *The Literary Absolute – the theory of literature in german romanticism*. Univ. of NY Press, Albany.
- LE BLANC, Charles/ MARGANTIN, Laurent/ SCHEFER, Olivier.(2003). *La forme poetique du monde. Antologie du romantisme allemand*. Paris, José Corti.
- LARNANDIE, Roger. *La vie prodigieuse de Hannehmann 1755-1843*, Paris.
- LEYS, Simon. *Essays sur la Chine*. Paris, Robert Laffort, 1998.
- MARCUSE, Herbert (1968) *El hombre unidimensional*, México.
- MARCUSE, Herbert (1969). *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro, Ed. Saga, p. 371.
- MAW, Martin (1999). *Visions of Índia – fulfilment theology, the Aryan Race theory and the work of British Protestant Missionaries in Victorian Índia*. Ffm, Peter Lang.
- Maw, Martin (1999). *Visions of Índia – fulfilment theology, the Aryan Race theory and the work of British Protestant Missionaries in Victorian Índia*. Ffm, Peter Lang.
- Michel, Albin (1977). Jacob Böhme. *Cahiers de l'Hermetisme*. Paris.
- MILÀ, Ernesto.(1990) *Nazisme et esoterisme*. Pardes, Puiseaux.
- NEGT, Oskar/ KLUGE, Alexander (1972). *Öffentlichkeit und Erfahrung*. Suhrkamp, Ffm.
- PÁDUA, José Augusto (2005). Herança Romântica e ecologismo contemporâneo. *Varia História*, nr. 33, janeiro.
- PAIVA, Vanilda. (2011) Dificuldades dos sistemas 'fechados' e dilemas da formação na pós-graduação. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, vol. 41, série 142, p. 292-311.
- PILLE, René-Marc. *La fracture du classicisme e du romantisme: L'Inde, sujet de discorde entre Goethe et F. Schlegel*. CLUET, Marc. *La Fascination de l'Inde em Allemane 1800-1933*, Presses Universitaires de Rennes, 2004.
- POLIAKOV. (1971) *The Aryan Myth*, London.
- RETHSCHULTE, Clemens (1995) *Daniel Gottlob Moritz Schreber – Seine Erziehungslehre und seine Beitrag zur Körperbehindertenhilfe im 19. Jahrhundert. Gênese und historische Einordnung*. Ed. Schindele, Heidelberg.
- ROOS, Jacques.(1951) *Aspects litteraires du Pysticisme Phlosophique au début du Romantisme. William Blake, Novalis, Ballanche*. Strassbourg, Heitz.
- ROSA, Helmut (2005) *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeistruktur in den Moderne*. Suhrkamp, Ffm.
- RUTSCHKY, Katharina (1988) *Schwarze Paedagogik. Quelle zur Naturgeschichte der bürgerliche Erziehung*, Ullrich Sachbuch, Ffm.
- SABIN, Stefana.(2001) Eine neue Seele. Die Psychoanalyse als reformatorisches Projekt.IN: KERBS, Diethart/ REULECKE, Jürgen. (1998) *Handbuch der deutschen Reformbewegungen, 1880-1933*. Peter Hammer Verlag, Wupperthal.

- SAFRANSKI, Rüdiger (2007). *Romantik, eine deutsche affair*. Carl Hanser, München.
- SCHLEGEL, Friedrich. *Über die Sprache u. die Weisheit der Inder*. Intr. De Chist Hut-ton, Routledge London, reimpresso em 1995 a partir do gótico de 1808.
- SCHLEGEL, Friedrich. (1799/1963) *Lucinde*. Reclam, Stuttgart.
- SCHLEUNING, Peter (2000). *Der Bürger erhebt sich. Geschichte der deutschen Musik im 18. Jahrhundert*, Metzler, Stuttgart.
- SCHREBER, Daniel Gottlieb Moritz (1858). *Kallipädie oder Erziehung zur Schönheit duch naturtreen und gleichmässige Förderung normaler Körperbildung, lebensstüchtiger Gesundheit und geitige verelendung insbesondere durchmöglicheste Benutzung spezieller Erziehungsmittel für Älter, Erzieher und Lehrer*. Leipzig, Fleicher.
- SCHREBER, Daniel-Paul (1903) *Denkenwürdigkeiten eines Nervenkrankes*, Leipzig, Oswald Mutze.
- SPITZER, Gisela.(1983). Der Deutsche Naturismus.IN: KERBS, Diethart/ REULECKE, Jürgen. (1998) *Handbuch der deutschen Reformbewegungen, 1880-1933*. Peter Hammer Verlag, Wupperthal.
- STOPCZYK, Annegret. *Helene Stöcker. Philosophin der Neue Ehtik*. In: Buchholz/ Ltocha/ Peckmann/ Wolbert (Hrgb).*Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. (2001) Darmstadt, Verlag Häusser.
- YALOM, Irvin (2012). *Le problème Spinoza*.Paris, Galaade Editions.
- VANTARD, Cécile. Le végétarisme “occidental-oriental” de Gustav Struve. In: CLUET, Marc (2004).*La fascination de l’Inde em Allemagne 1800-1933*.Rennes, PUF.
- VENTURI, Franco. (1972) *Il Populismo russo*, Torino, Ed. Einaudi.
- VIDELIER, Philippe.(2012) *Dîner de Gala. L’étonante aventure des Brigands Justiciers de l’Empire du Milieu*. Paris, Gallimard.
- WAGNER, Christoph.(2006) *Das Bauhaus und die Esoterik*. Kerber Verlag, Hamm
- WÄTTE, M Auguste.(1928) *Les sources ocultes du romantisme*.Paris.
- WEDERMEYER, Bernd.(1999). *Der Atletenvater – Theodor Silbert (1866-1961).Eine Biographie zur Körperkultur, Lebensreform und Esoterik*. Klatt.
- WEHR, Gerhard (1971). *Jacob Böhme in Selbstzeugnissen und Bildadokumenten*, Rohwohl, HH (Traduzido em francês).
- WINKER, Heinrich A.(2005) *Histoire de l’Allemagne XIXe.-XXe. siècle - Le long chemin vers l’Occident*, Paris, Fayard (original alemão de 2000, C.H.Beck, Munique).

II. A noção de *Leben* na filosofia alemã do século XIX

Claude Dubar*

Tradução de Gisélia Potengy e Vanilda Paiva

Introdução

Na Reforma da Vida, existe a palavra Vida. Esta palavra, de múltiplos sentidos, está presente nas obras de quase todos os filósofos alemães, de Kant e Herder, no final do século XVIII, a Dilthey e Nietzsche, no final do século XIX. A obra de , que será considerada, às vezes, como “a” filosofia da *reforma da vida* deverá abordada posteriormente. Tentaremos definir as significações desta expressão na obra de alguns dos principais filósofos do idealismo alemão (Kant, Schelling e Schopenhauer), do vitalismo (Herder, Schlegel), da hermenêutica (Schleiermacher e Dilthey) e do materialismo dialético (Marx). E, sobretudo demonstrar, através de suas obras, uma ou várias correntes de pensamento, ideologias, mentalidades que constituíram uma espécie de terreno de onde emergiu e se difundiu a *Reforma da Vida*, como uma reação contra a modernidade racionalista e o capitalismo.

Não se trata, no entanto, de considerar o vegetarianismo, a homeopatia, o naturismo ou o primado da saúde como consequências diretas de uma filosofia vitalista bem precisa. A *Reforma da Vida* é muito difusa e multiforme para ter se desenvolvido a partir de uma única filosofia. Mas as práticas associadas à *Reforma da Vida* e as filosofias que situam a noção de *Vida* no cerne de sua formulação (que chamaremos “vitalistas” ou *Filosofias da vida*) possuem uma espécie de afinidade, de *Weltanschauung* comum, que é importante esclarecer se quisermos compreender e interpretar, em profundidade, o fenômeno da *Reforma da Vida*.

Esta concepção do mundo e do indivíduo é primeiramente uma crítica e uma oposição ao *racionalismo* da *Aufklärung* francês (Voltaire, Diderot e Rousseau do “*Discurso sobre a Desigualdade*” e do “*Contrato Social*”) e, frequentemente (mas não sempre), kantiano. Por isto, a disputa Kant – Herder constituirá um dos fios condutores deste artigo. A crítica de Herder a Kant repousa sobre uma ligação ao sentimento, à experiência vivida (*Erlebnis*), ao misticismo e ao esoterismo, características do *romantismo alemão*. Este valoriza a poesia e a música como formas de expressão superiores e, desta maneira, fornecem ao vitalismo sua coloração particular. Assim serão abordadas a *Symphilosophie* de Friedrich Schlegel e a *Identitätphilosophie* que se tornou a *Naturphilosophie* de Schelling, ambas impregnadas desta religiosidade romântica que se pode considerar como precursora do espírito da *Reforma da Vida*, sobretudo em sua dimensão esotérica. Enfim, a *Weltanschauung* comum a estas correntes filosóficas “vitalistas” e à *Reforma da Vida* será esclarecida pela apresentação da hermenêutica que, de Schleiermacher a Dilthey, explicita e justifica o recurso ao termo *Leben* para designar uma alternativa ao cientificismo e ao positivismo e uma espécie de paradigma das “ciências do espírito”. Esta hermenêutica filosófica fenomenológica precursora, via Rickert, Brentano e Husserl, das obras de Heidegger e Gadamer, faz da visão (interpretação) da *Leben* como Totalidade existencial, o sentido e o objetivo da existência humana. Este “existencialismo” particular (que encontramos em outros autores fora da Alemanha, como Kierkegaard na Dinamarca) está associado ao culto da natureza (e à sua proteção), prefigurando o que chamam aos de uma “outra modernidade”, por sua vez crítica, ecológica e reflexiva.

*Professor emérito de Universidade de Versailles.

1. - A Vida contra a Razão: A controvérsia Kant-Herder

1.1. A filosofia kantiana e a *Aufklärung*

Conhecemos a fórmula utilizada por Kant (1724-1804) para qualificar sua filosofia crítica: uma revolução coperniciana. Ele explica: “não é mais o sujeito do conhecimento que gira em torno dos objetos para conhecê-los, são os objetos que se conformam ao sujeito para serem conhecidos” (Kant, 1781:7). O sol é o sujeito que simboliza a luz do espírito humano que ilumina (*aufkläre*) o mundo, permitindo conhecê-lo. Trata-se, portanto, de um sujeito, em princípio, cognitivo, aquele da nascente ciência física (com Newton), do “conhecimento verdadeiro” (física distinta da metafísica), da teoria (em grego “*theorein*” significa ver). É somente em um segundo momento que será definido como sujeito moral e ativo, e depois sujeito vivo e que compreende.

Para fazer sua revolução filosófica, influenciado pelo empirismo cético de Hume que reflete sobre a causalidade, Kant procura as condições de possibilidade desta ciência moderna encarnada pela filosofia de Newton. Elas se encontram, segundo o autor, no Sujeito que conhece e sua estrutura (sensibilidade, entendimento, razão). Para escapar ao empirismo de Hume e justificar que existem na ciência moderna (por exemplo, na matemática), julgamentos sintéticos a priori, independentes da experiência (do tipo $2+2=4$), ele constrói o conceito-chave *transcendental* para designar “aquilo que torna o conhecimento possível”, o que está lá *a priori* e que constituem as *categorias do entendimento* (por exemplo, a causalidade). O sujeito transcendental permite o conhecimento correto apenas dos objetos dados através da sensibilidade e suas duas formas *a priori*, o espaço e o tempo. Assim, o entendimento (*Verstand*), conhecedor dos fenômenos difere radicalmente da razão (*Vernunft*), que pensa os *Noumènes* (coisas em si) sem poder conhecê-las. Esta razão não pode, entretanto, se impedir de pensar estes objetos que em si, não podem ser conhecidos: A Alma, o Universo e Deus. Portanto, o discurso sobre estas entidades são definidos por Kant como “paralogismos da razão pura”, (nada a ver com a prova da existência de Deus, como em Spinoza, nem com a teoria científica da alma como em Malebranche, ou com a harmonia pré-estabelecida como em Leibniz).

Acabando assim, com toda a pretensão da metafísica ao conhecimento do tipo científico, Kant justifica este pensamento das Coisas em si (Deus, alma, universo) introduzindo a razão prática, sede das crenças morais. “Devo limitar as pretensões do conhecimento para dar lugar à crença” escreveu no início de sua *Crítica da razão prática* (Kant, 1788:24). Conhecemos a solução inventada por Kant para justificar seu “imperativo categórico” de ordem moral: “Agir de maneira a tratar toda a pessoa como um fim e jamais somente como um meio”. É a Boa Vontade, aquela que repousa sobre a autonomia de um sujeito cuja lei provém da forma da Razão: a universalidade. Trata-se de acreditar em um sujeito humano livre, capaz não somente de conhecer, mas de agir. O imperativo categórico é universal e, portanto, racional, fundamentado no *Dever*, isto é, o respeito à dignidade deste sujeito humano, livre e universal.

Nenhuma alusão à “vida” nestas duas primeiras *Críticas* de Kant. É preciso esperar pela 3ª crítica, que se refere à faculdade de julgar (1790), para perceber uma ponte entre a compreensão e a razão, a natureza e a moral. Trata-se não mais de conhecer, nem de agir moralmente, mas de *compreender*, isto é, de empregar “a capacidade humana de se conduzir na vida” (...), “de se impor objetivos práticos” (Weil, 1963:45). A vida (*Leben*) é definida em Kant como o conjunto das atividades “escolhidas” pelo ser humano livre, desde que é educado. Ele introduz não mais a causalidade do conhecimento, mas a finalidade do viver, fornecendo as razões para agir.

Situado entre o conhecimento e a razão prática, o julgamento se refere ao “querer” e suas regras morais, tanto quanto ao “compreender” e sua intuição, em suma, tudo o que relaciona conhecimento e crença, ciência e valor, natureza e cultura. O que permite a Kant abordar ao mesmo tempo, a estética (“é bonito o que agrada sem nenhum conceito”), a vida política (“o *Sustando*, ou o Estado cosmopolita, permitindo a instauração de uma paz universal”) e a ética, ligada ao religioso (“a religião nos limites da simples razão”), é o que ele denomina o Soberano Bem, que permite ao ser humano viver moralmente entregando-se a finalidades práticas.

Introduzido assim a crença (e não apenas o conhecimento) e defendendo a necessidade de um sujeito moral (e não apenas cognitivo), Kant afirmou que “enquanto ser racional o homem pode pensar a totalidade e pretender o universal”..., “a humanidade neste mundo, um mundo razoável, isto é, conforme princípios morais universais” (Apud Weil: 70). Mas, ao introduzir a vida, enquanto atividades guiadas pela compreensão e pela faculdade de julgar, Kant faz do indivíduo humano, educado e saído da infância, um ser capaz de viver segundo a razão, pretendendo uma “boa vida”, perseguindo a universalidade em suas intenções, para fazer emergir “uma totalidade moral, bela em toda sua perfeição” (Idem, p. 71). Esta noção totalizante da “Vida” (boa) fica, entretanto, muito abstrata: é uma “pretensão” racional, frequentemente considerada como virtual e puramente formal.

1. 2. A crítica de Kant por Herder em nome da “vida real”

Aluno de Kant em Königsburg entre 1762 e 1764, Herder (1744-1803), pastor luterano e pietista, critica seu antigo mestre depois de ganhar o prêmio da Academia de Berlim em 1769, em resposta a seguinte questão: “os homens **estão no estágio** de inventar a linguagem?”. Publica em 1770 seu *Ensaio sobre as origens das línguas* e, em 1774 *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, traduzida muitas vezes, e resumida com o título *Pour une autre philosophie de l’histoire* (trad. Francesa, 1964). Enfim, de 1784 a 1791, ele escreve suas *Idées pour servir à une philosophie de l’histoire de l’humanité* (1828, 4 tomos). A partir destas três obras selecionamos cinco teses críticas da filosofia de Kant que tentaremos explicitar:

1/ Não é a *Razão* (universal, abstrata, científica) que faz o homem e sua vida, mas a *Linguagem* (específica, concreta, artística). A vida dos indivíduos, como dos povos, se exprime em uma língua específica e não através de uma ciência racional e universal. A física teórica não tem nada a ver com a vida real.

2/ O homem é primeiramente membro de uma cultura, de uma *Comunidade* que possui uma língua, uma tradição, uma literatura determinadas, específicas, constituindo uma *Totalidade* coletiva e viva. Este culturalismo postula a igual dignidade de todas as culturas e contradiz o racionalismo universalista kantiano e sua ideia de progresso.

3/ O indivíduo humano como “ser vivo” goza, antes de tudo, de sua *Vida*: todo ser vivo goza de sua vida e não se pergunta por qual razão ele se encontra lá: sua *existência* constitui para ele sua finalidade e **sua finalidade é a existência**. Contra a finalidade moral racional de Kant, Herder defende o primado da “vida vivida”, uma existência enraizada em uma comunidade de pertencimento, uma cultura viva e uma língua falada. Para Herder ela constitui uma Totalidade.

4/ O indivíduo humano não é, portanto, uma entidade abstrata emudecida pela *Razão*, mas um “ser concreto”, animado pelo *Sentimento*, emanado das sensações. O romantismo herderiano e seu sensualismo, defendendo a vida natural, se opõem ao racionalismo kantiano e a seu moralismo.

5/ Um “caráter primitivo” especifica cada *Nação*, seu gênero de vida e suas ocupações habituais. Este relativismo herderiano se opõe ao universalismo

kantiano e à sua teologia, fazendo da história uma marcha unificada em direção à perfeição moral. Herder concede desta forma, um lugar de destaque à nação como comunidade natural moderna.

A filosofia de Herder é contemporânea do *Sturm und Drang*, movimento literário e teatral da Alemanha nos anos 1780-90. Em reação à *Aufklärung*, ao promover o conceito de “povo”, contra o “sujeito” do individualismo filosófico, ele precede o romantismo alemão (cf. Tableau I). Qualificado de “gênio ardente e doentio” (como numerosos românticos depois dele), Herder é, sobretudo um teórico da língua, querendo promover uma “filosofia à altura do homem” (*kath'anthropon* em grego) contra o idealismo transcendental e científico de Kant e dos “filósofos franceses” (Montesquieu, Voltaire e Diderot). Como o Jean-Jacques Rousseau das *Confissões* ou da *A Nova Heloise*, ele quer, antes de tudo, reabilitar o sentimento e as emoções contra a “vã abstração”. Ora, é, segundo ele, na e pela língua – e principalmente, pela literatura e pela poesia (mas, também, pela música) – que se exprimem as “emoções do coração” que fazem o “sal da vida”. Como Rousseau, que ele leu, Herder não considera a linguagem um instrumento a serviço do pensamento racional, mas como um “meio”, uma “expressão em si”, em suma, o cerne da “vida comum”.

A filosofia de Herder pode, desta maneira, ser considerada como um vitalismo, uma *Lebensphilosophie*, na qual “a língua é o homem, mas enquanto povo vivo” (Herder, 1977:11). Um de seus conceitos chave é sem dúvida, o de *Besonnenheit*, que se pode traduzir por “falta de acabamento” e/ ou “reflexividade”. É definido pelo “acordo entre a alma e a vida, a indeterminação dos possíveis, a abertura às diferenças e a falta de orientação” (Ibidem: 23). Esta antropologia herderiana não é somente oposta à de Kant, ela é uma tematização, em parte retomada das tradições da Idade Média (microcosmo e macrocosmo, astrologia, alquimia e hermetismo) que valorizam o mistério. Mas, é também uma antecipação da Psicanálise e, sobretudo, de sua reavaliação contemporânea por Jacques Lacan, em torno da centralidade e da incompletude da linguagem na gênese da subjetividade. O indivíduo humano é visto como um “ser de falta”, “uma criatura indeterminada e imperfeita”, não podendo jamais possuir “um saber sobre si” e, portanto, impossibilitado de se conhecer racional e isoladamente. Unindo a alma individual à do povo coletivo, Herder é precursor de uma “outra modernidade”, irracionalista, formada pela psicanálise, pela ecologia, desde a *New Age* até as ideologias do “trabalho sobre si mesmo”.

Por isto, deve ser nuançada a interpretação de um Sternhell (2006) fazendo de Herder um campeão da Anti-modernidade, do nacionalismo destrutivo e do Historicismo, definido como “histórias de culturas plurais incomensuráveis”, “relativismo generalizado” e “primado de forças vitais irracionais” (Ibidem: 24). Certamente, como muitos outros comentadores contemporâneos, Sternhell ironiza a respeito do romantismo lírico e exaltado de Herder que escreveu: “O coração! O ardor! O sangue! A humanidade! A vida! (Ibidem: 159). Certamente, Herder exagera sobre “o quente sentimento dos laços paternos, maternos, filiais e de amizade” (Herder, 2000:251). Certamente, defende abertamente uma “vida cristã, orgânica, nacional... no seio de um Organismo vivo constituindo uma Totalidade”. Mas, se denuncia “o Grande Solvente que é o individualismo” e “o primado da autonomia do indivíduo” (Herder, 2000:205), é que enquanto herdeiro crítico de Leibniz, Herder afirma ao mesmo tempo, a singularidade irreduzível das épocas e das individualidades coletivas e a possibilidade de uma comunicação entre os povos e as culturas, tornando possível uma unidade da história.

Como a individualidade monádica – mas, sem harmonia pré-estabelecida – Herder pretende que as culturas podem se comunicar umas com as outras e, desenvolver, progressivamente, na história, certa coesão do Todo, logo, da humanidade, enriquecendo-a com suas diferenças. Defende, desta forma, a tese da antropologia

moderna de uma pluralidade de racionalidades e de modos de vida de igual dignidade (Lévi-Strauss, 1962). Contra a *Aufklärung* encarnando a Razão calculista, Herder precede uma “outra modernidade” que valoriza o pluralismo das culturas e o politeísmo dos valores. Para ele, o progresso não é mais assegurado racionalmente e a ideia de nação remete, sobretudo, a uma heterogeneidade de culturas. E se Herder tenta salvar o universalismo, o faz em defesa da ideia moderna de uma “inserção original dos seres humanos em uma humanidade particular dotando-os de identidades diferenciadas” (Herder, 2000:7-38). Esta “outra modernidade” remete a uma concepção da riqueza infinita da “vida real”, sempre à procura de uma Totalidade que dê sentido à multiplicidade cultural do “vivido”.

Uma última questão opõe claramente o pensamento de Kant da *Aufklärung* ao de Herder, e seu vitalismo aberto sobre uma universalidade problemática. Trata-se da crítica radical feita por Herder ao primado da visão “fria, seca, distante” que está no cerne da *Aufklärung*, em proveito da valorização dos sons, das impressões sonoras, da música e da imaginação criadora. Já presente na “*Origem das línguas*”, esta tese de Herder será retomada em suas obras posteriores, associada à crítica da razão “teórica (*theorein*=ver), à valorização da expressão poética (*poésis*=criação), emocional e sentimental, ligadas frequentemente à fascinação pela Índia e os Vedas, o sânscrito e aspectos da cultura germânica do qual somos herdeiros (cf. capítulo 2).

Podemos resumir estas oposições:

QUADRO 1 : Modernidade das Luzes e Anti-Modernidade romântica

AUFKLÄRUNG	ROMANTISMO (e Sturm und Drang)
Modernidade	Anti Modernidade
Universalismo	Relativismo
Racionalismo. Razão	Sensualismo...Sentimentos
Estado Universal cosmopolita	Estados-Nações culturalistas
REPRESENTAÇÃO... MENTAL	EXPRESSÃO... VITAL
RAZÃO PURA e PRÁTICA	LÍNGUA e VIDA
Visão... Luzes	Escuta... Sons
Pintura e Filosofia	Música e Poesia

1.3 A resposta de Kant a Herder

Kant censura Herder o “apoiar-se em testemunhos parciais sem analisar escrupulosamente os documentos expostos por outros” (Kant, 1974:36);

Kant considera como ilegítimo o fato que “Herder admite um princípio vital suscetível de se modificar a partir de seu interior” (Ibid.: 40);

Kant contesta a existência de “tradições originais em cada cultura” que deveriam ser respeitadas para que haja “progresso na cultura humana” (Ibid.: 46);

Kant critica o biologismo vitalista de Herder que não toma em consideração a natureza humana, “a unidade divina existente a despeito dos homens”. Ele vê em Herder um irracionalismo e “espera que ele saiba retornar ao rebanho, isto é, ao domicílio da razão” (Ibid: 42).

Herder escreveu: “cada caso deve ser tratado e examinado em si mesmo e não através de generalidades boas e claras, isto é, filosóficas”. Ele recusou o espírito abstrato que “lança sobre três ou quatro fatos esparsos, conceitos gerais, palavras vazias, inúteis, imprecisas que misturam tudo”. Kant defende seu ponto de vista racionalista e moral: pelas Luzes da Razão, o homem pode, enfim, “pensar por si mesmo”

(*Selbstdenken*) e “procurar a verdade em si mesmo, em sua própria razão”. A questão que se coloca é das relações entre fato e direito. Kant se coloca em um ponto de vista normativo, aquele que deve permitir “um progresso moral universalmente válido”. Herder se coloca em um ponto de vista factual: o que se observa na história é a diversidade, o nascimento, o apogeu e o declínio das culturas e de nações diferentes, incomparáveis, específicas. A “vida comum” das pessoas e dos povos (*Gesamtsleben*) não obedece a uma Razão universal, ela é diversa, abundante, feita de sentimentos e emoções, exprimindo-se em línguas muito diferentes umas das outras nos, contos, provérbios e lendas. Não serve para nada se perguntar qual é a posição mais moderna. Aquela de Kant antecede a modernidade dos Direitos Humanos e a procura de uma Paz universal. Aquela de Herder anuncia o progresso das ciências sociais empíricas, da etnologia, da sociologia e da historiografia, outro aspecto da modernidade. O respeito das culturas como modos de vida das pessoas não será compatível com aquele dos Direitos Humanos e de uma moral universal? O único problema é saber como e em quais condições.

Portanto, a polêmica Kant-Herder não é secundária, nem conjuntural. Ela anuncia uma História complicada, atormentada e potencialmente violenta. Ela anuncia também um debate longo, difícil, tortuoso entre a filosofia racionalista e normativa e as ciências sociais humanas sociais descritivas, positivas e “compreensivas”. A questão sobre o que é a vida (“vida” ou Vida) está no cerne deste debate tanto histórico quanto epistemológico, político e científico que abordamos.

2. A vida no cerne das filosofias românticas: Schelling, Schlegel, Schleiermeyer.

2.1. O Grupo de Iena e a fundação do idealismo romântico

As bases do idealismo alemão romântico foram lançadas em Iena, entre 1792 e 1802. Por que Iena? De início, porque aí existia uma revista crítica importante “A Gazeta Literária Geral” cujos animadores são August Schlegel e sua esposa Caroline Böhmer que convidam Friedrich, o irmão de August, a se juntar a eles, em fevereiro de 1792. O grupo é composto deste trio e de Novalis, jovem poeta lírico, morto aos 32 anos depois de ter escrito *Clarisse*, uma ode a sua bem-amada mostra aos 15 anos. E de Tieck, de Schelling, de Hölderlin, de Humbolt e de Hegel. Também porque o “grupo de Iena” será o coletivo a quem se atribuirá a invenção da filosofia idealista romântica (um primeiro texto coletivo constitui seu manifesto: *O mais antigo programa do idealismo*, atribuído a Hölderlin, mas escrito por Hegel, em 1794). Por fim e, sobretudo, porque o mais célebre continuador crítico de Kant, Fichte é nomeado professor na Universidade de Iena em 1794 e escreve *Doutrina da Ciência* (1795) que muito influenciará os textos do grupo.

Fichte quer sistematizar e ir além de Kant tentando resolver o que ele considera um dos pontos fracos do kantismo: a “coisa em si”, as questões da percepção transcendental e da unidade do saber. A primeira introduz um dualismo entre o espírito (o entendimento que só conhece os fenômenos) e a natureza (a coisa em si como “Noumène”). Como Descartes, Kant separa a atividade do espírito da indeterminação do mundo “em si”, o que Fichte recusa fazer. Segundo ele, “é preciso que a natureza fora de mim seja o produto da atividade do espírito ou que ela realize as leis de nosso espírito“. As “coisas em si”, escreve, são “aquelas que devemos fazer”. O mundo sensível deve, então, ser redefinido como “o correlato da destinação moral do homem”.

Antecipando a dialética hegeliana, define os três momentos do Eu transcendental: aquele em que ele se coloca (Eu= Eu), aquele que implica necessariamente um não-Eu,

uma vez que “se colocar é se opor” (Eu= não Eu), e aquele da síntese (*Tathandlung*), onde “Eu e não Eu” se interpenetram como o mundo e o conhecimento do mundo” (Eu + não Eu = Mundo). Assim, a questão da percepção transcendental, isto é, dos laços entre sensibilidade e razão, é resolvida na prática, por aquilo que Fichte denomina “esforço” (*Streben*), ou seja, “a atividade pura e infinita”, que, ao pensar o mundo, o cria e resolve, na prática, os problemas colocados por laços como o direito natural, a ética, a política, etc.

Permanece a questão da unidade do saber, sobre a qual Kant tinha avançado a noção de “ideia reguladora”, assegurando “a unidade racional do conjunto dos saberes”, sem defini-la. Retomando esta “ideia” e tornando-a o alicerce do “idealismo”, o grupo de Iena vai se esforçar para “descobrir o centro da cultura”, o “sujeito dos sujeitos”, a “única plenitude absoluta e orgânica”, a humanidade mística, a poesia universal progressiva, o amor ou a religião absolutas, em suma, esta Totalidade que alguns chamarão de “Vida”. Unindo natureza e espírito, objetivo e subjetivo, mundo e alma, Joseph Schelling, Friedrich Schlegel e Ernst Schleiermacher representam três expressões diferentes deste idealismo romântico.

2.2. Schelling e a ideia de uma filosofia da Natureza

A filosofia de Shelling (1770-1846) descende diretamente daquela de Fichte. Para substituir a percepção transcendental de Kant, introduz a noção de *intuição intelectual*, segundo a qual, “eu sei alguma coisa porque eu a faço”. Conhecer e fazer são para ele, como para Fichte, uma única e mesma operação, porque “eu só conheço o que faço”. Assim, o mundo é criado pelo pensamento, no próprio ato do conhecimento. A identidade que assegura a coerência e a continuidade do espírito e do mundo é redefinida, assim, como “a união da necessidade e da liberdade” (como em Spinoza), do “espírito do Eu e da natureza do Não Eu” (como em Fichte) e da “atividade consciente e inconsciente que guiam a criação” (como em Schlegel). Esta identidade é também uma Totalidade: unindo o *cogitum* e o *cogitatum*, o pensamento e seu objeto, esta atividade criadora atinge “Tudo que existe”, como o Ser de Spinoza ou a Mônada de Leibniz.

Primeiro é a Arte que é considerada por Shelling em seu *Sistema do idealismo transcendental* (1796) como o cimento desta Totalidade ética que é também a “alma da comunidade”, expressão que, segundo ele, define melhor esta identidade. Para Schelling, é primeiramente a estética que assegura a unidade dos saberes, compondo a ideia reguladora e transcendental kantiana. Assim, “a poesia deve substituir a filosofia”, e a atividade estética, ancorada na comunidade, tornar-se o coração da “vida individual” (todos devem ser artistas) e da “vida comum” (a arte deve ser o centro da comunidade). Esta posição introduz a filosofia na era romântica: o sentimento e a emoção estética substituem a ação reguladora; a expressão poética substitui o raciocínio lógico, o Sujeito absoluto substitui o sujeito transcendental.

Na origem deste Sujeito, Schelling imagina “um jogo de forças que move a natureza e assegura a união do sensível e do espiritual”. Em sua *Filosofia da Natureza* (1798) opõe vigorosamente este “dinamismo dos processos vitais” ao “mecanismo racional” da física newtoniana. Com o nome de “física superior”, tenta mostrar que o magnetismo, a eletricidade e as trocas químicas são irredutíveis a uma composição elementar de elementos materiais. Ele clama assim por um “vitalismo universal” fazendo destas “forças vitais” (*Lebenskräfte*) a explicação dos movimentos (contração/expansão/retração) de uma Natureza que, como em Leibniz ou Spinoza, constitui uma unidade do sensível e do inelegível, da matéria e do espírito. Assim, vitalismo e Romantismo se unem em Schelling para fazer da Vida um princípio explicativo ao mesmo tempo em que uma expressão individual.

Depois da querela sobre o panteísmo (1798-1802) que o faz romper com

Spinoza, Schelling modifica sensivelmente sua posição original, para colocar Deus no ponto de partida da identidade e fazer do desdobramento do Deus cristão (Pai, Filho e Espírito Santo) a chave da história humana. Esta filosofia da revelação assinala a derrota de seu projeto de constituição de uma “ciência da existência”. Este projeto implicou na impossibilidade de “sair de Deus”, da maneira pela qual ele o conduziu. É então que, soltando o “grito do homem mergulhado na perturbação das teorias supra-terrestres, ele se “torna como todos, isto é, medula, sangue, carne e osso”. Ele inicia, então, ao final da vida, uma verdadeira exaltação da vida sensível, passando da filosofia anti-kantiana a uma filosofia que exalta uma religião plena “de vida e de energia”, concebida como “uma experiência intuitiva e sentimental”, sinônimo de “religiosidade romântica”.

Vê-se a que ponto, em Schelling, a noção de vida está onipresente em acepções muito diversas: vida sensível, vida comum, vida interior, vida material, Vida como princípio de Totalidade... Percebe-se aquilo que une o recurso incessante a esta noção: a oposição ao racionalismo kantiano e a uma concepção puramente cognitiva do Sujeito e unicamente “noumenal” da Natureza. Mas, esta polissemia da *Rebentes*, favorável a todos os “jogos de linguagem” (Wittgenstein) e os deslizos de sentido que permitem a Schelling passar de uma Filosofia da Arte a uma Filosofia da Natureza, e depois, a uma Teosofia do dogma, tornando-se uma filosofia da religiosidade. Este romantismo abundante está representado, na mesma época, em Friedrich Schlegel, inventor da *Symphilosophie*.

2.3. A *Symphilosophie* de Friedrich Schlegel (1772-1820)

Os Schlegel, Friedrich e seu irmão mais velho August centralizam o grupo de Iena que, entre 1792 e 1802, “inventou” a filosofia romântica. Com o nome de *Symphilosophie* ilustrarão, com Novalis, os diferentes números de sua nova revista intitulada *Das Athenaeum* (1796-1800). Vão partilhar uma nova maneira de filosofar, por meio de aforismos ou de fragmentos, misturando ao texto temas e teses dos autores. Neste coletivo é, incontestavelmente, Friedrich Schlegel quem lidera. Em um texto programático, ele fixou o objetivo desta ação coletiva: “restaurar a harmonia viva da Vida, da alma e do mundo e da vida do espírito”.

A expressão *Symphilosophie* quer exprimir o caráter comunitário, coletivo, compartilhado e fraternal do empreendimento visando “aproximar a filosofia da vida”. Quando August convidou seu irmão para ir a Iena ele escreveu cartas entusiasmadas: “imagem sublime da amizade”, “nostalgia do infinito indivisível”, “felicidade possível juntos”. Novalis lhe declara: “você é um ser único”. Este é o poeta do grupo. Seu romance *Clarisse* foi consagrado a Sophie von Kühn que, segundo ele, era “a alma de sua vida, a chave de seu ser” e que morreu aos 15 anos e dois dias. Dando-lhe este pseudônimo Novalis valida a empresa filosófica como amor (*philae*) da sabedoria (*sophia*) comum (*sim*). Ele se apoiou em Spinoza e sua “ideia infinita de amor”: aproxima este amor da Arte e da Religião “que nos eleva acima da terra e nos torna dignos de nosso céu”.

A religião tem um lugar de destaque nas tiragens de *Das Athenaeum*. Seleccionamos 10 aforismos de Schlegel retiradas do texto *Les Idees* (Schlegel, 1796/1978: 52-60) que ilustram esta centralidade da religião em sua *Symphilosophie*. Assim, destacamos a convergência destas teses com aquelas que ele defende em seu texto seguinte intitulado *Lettres sur l'indifférentisme* (1797) e, com aquelas que seu amigo Schleiermacher desenvolve na mesma revista (cf. 2.4). Todas desembocam neste projeto grandioso: fundar uma nova Religião.

1/ “A religião é, em si, o sujeito dos sujeitos”;

2/ “É preciso reencontrar a harmonia destruída da vida, da alma e do mundo”;

3/ “A Religião une, uma a outra, na Vida do espírito: filosofia, poesia e moral”;

- 4/ “É preciso dar um fim ao caos religioso da época, fazer um contrapeso espiritual à Revolução”;
- 5/ “É preciso descobrir o ponto central da cultura moderna”;
- 6/ “No homem, a individualidade não é a coisa original e eterna: esforcem-se por destruir vossa individualidade”;
- 7/ “A ideia de divindade é a ideia das ideias: Deus, abismo da individualidade é a única plenitude absoluta, escondida no Centro”;
- 8/ “É preciso uma Renovação religiosa, uma nova aurora, uma fonte que jorra no Centro da vida”;
- 9/ “A vida aqui é uma eternidade imanente do indivíduo que não cessa de tomar consciência de sua integração à comunidade humana”;
- 10/ “Os artistas e sábios alemães de Dührer a Boëhme, através da Cultura, alcançam o Infinito, em direção a uma Religião cuja Humanidade é o único objetivo”.

Estes aforismos podem ser mais bem compreendidos, se tivermos em mente o contexto alemão da época, abordado nas *Cartas sobre a Indiferença*. A Revolução francesa terminou, mas “o cristianismo tomba a cada dia”. O problema religioso torna-se o problema maior. Mas, em primeiro lugar, é necessária uma nova filosofia da religião emancipada da teologia e que a define como “produto da liberdade”. É preciso colocar no centro desta filosofia a ideia imposta pela Revolução de uma religião humana, ancorada nos ideais do Homem (liberdade, igualdade, fraternidade) que é preciso divinizar. Por isto, defender a ideia mestre: “Tornar-se Deus e ser Homem são duas expressões que significam a mesma coisa”. O sacerdócio universal da Reforma deve ser reativado até o fim. A primazia espiritual da Alemanha deve ser lembrada (são citados Feche e Goethe) e tomar a forma desta religiosidade romântica na qual o Homem é nosso Deus. É preciso fundar esta nova religião.

A vida se destaca neste impulso religioso que é também um impulso vital. Como em Schelling, a palavra vida em Schlegel tem múltiplos sentidos. Mas aqui a Natureza está ausente e cedeu seu lugar ao Amor (*Liebe* sinônimo de *Philae* em grego). A vida, como o pensamento, deve ser irrigada pelo Amor, sob todas as suas formas, fraternal (os irmãos Schlegel), conjugal (Caroline e Sophie), divino (religiosidade afetiva). A verdadeira Vida é vida do espírito e da alma, Amor da sabedoria e das palavras (filosofia e poesia), sentimento religioso humanista, comunitário, “revolucionário” (livre, igual e fraternal). Schlegel, que nesta época admira a Revolução Francesa (como Fichte e Goethe) quer promover uma “vida nova” que não renegue a religião (como foi, frequentemente, o caso na Alemanha), mas a renove, a restaure naquilo que ela tem de “vital”: o sentimento da liberdade, a dignidade da condição humana compartilhada, a fraternidade e o amor dos outros. Assim, aqui Vida e religião estão intimamente ligadas.

2.4 A hermenêutica romântica de Schleiermacher

Algo semelhante acontece com aquele que é considerado o “inventor de uma hermenêutica moderna, Ernst Schleiermacher (1767-1836) que estende a exegese dos textos sagrados a toda forma de interpretação. Ele está ligado a Friedrich Schlegel, com quem dividiu sua habitação em Berlim entre 1797 e 1799. Ele vai colocar, como Schlegel a religião no cerne de seus escritos, que inauguram uma nova filosofia “hermenêutica”, diferente das de Schlegel ou de Schelling. Ele também, como Herder, é pastor mas não comparte a mesma teologia. Ele vai construir uma *filosofia da vida* que difere daquelas que encontramos até aqui.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (a partir daqui ES) entrou aos 17 anos no seminário de Barby, na Moravia, estudando com os irmãos morávios. Paralelamente ele estuda filosofia e teologia na universidade de Halle. Em 1788, traduz e apresenta a *L’Ethique à Nicomaque* de Aristóteles e se torna, em 1790, preceptor da família Dohna

na Prússia oriental. Em 1792-3, escreve *Über der Wert des Leben (Sobre o valor da Vida)* e estuda Spinoza escrevendo uma *Brève Présentation de son Système*. Foi ordenado em 1794 e tornou-se pastor do hospital da Charité de Berlin em 1796. Foi neste período que ele frequentou os salões berlinenses, onde se cultiva o espírito romântico e ele se instala, em 1797, dividindo a moradia com Friedrich Schlegel e participando da Revista *Atheneu*. Sua obra mais importante aparece com o título de *Discours sur la Religion* (1804) mas ele publica também os *Sete Sermões* de 1812 a 1833. Traduz as obras de Platão em três volumes, de 1805 à 1828, e se torna professor titular em Halle (1806), universidade que será fechada durante a ocupação de Napoleão. Torna-se, então, pastor da Igreja da Trindade e se casa com Henriette von Willich. Nomeado professor de teologia na Universidade Friedrich-Wilhem de Berlin em 1810, é eleito membro da Academia de Ciências em 1811.

Pode-se hoje, graças ao excelente estudo de Denis Thouard (2007) retrair a evolução do pensamento de ES desde suas primeiras obras à <invenção> da hermenêutica e acompanhar os usos que ele faz da noção de *Leben*, que utiliza desde sua primeira publicação, aos 24 anos. Procederemos em seis etapas:

1/ *Da crítica da religião instituída à Religiosidade instituinte e totalizante, fundada sobre a experiência religiosa (Gemüth)*. Após sua experiência no seminário dos Irmãos Morávios, ES conhece uma crise religiosa que o leva mesmo a escrever a seu pai que ele havia perdido a fé. Superando o ceticismo e realizando um trabalho sobre ele mesmo, ele se esforça por definir a religião sobre bases filosóficas novas. Sob a influência de Spinoza, sobre quem ele escreve uma apresentação, e da *Ética* de Aristóteles, que ele traduziu, assim com a de Schlegel que comparte sua habitação em Berlin, ele escreve no *Athenaeum*: <qual é o objeto da religião? É a Totalidade do Universo, o Todo absoluto que atrai a alma religiosa numa fusão mística>. Ou Ainda: <O Espírito do Mundo é uma Natureza infinita e viva, o Um e o Todo>. Reencontramos aqui uma tese spinozista, comum a Schelling e Schlegel, que alimentará a <querela do panteísmo> (1798-1800).

2/ *Contra a <simples razão> de Kant, ele afirma o primado do 'sentimento moral da Vida' (Gefühl)*. ES contesta a tese kantiana da religião nos limites da simples razão. É a afetividade que prima nesta religiosidade universal que se exprime na vida prática, feita de sentimentos que manifestam a unidade da alma e do mundo. Este primado do sentimento deságua, nos espíritos cultivados, num misticismo que é o contrário do racionalismo empobrecedor. “ES constata o fracasso desta “nova filosofia”, idealista, fundada sobre a abstração do “homem em si”. Preconiza um retorno ao” realismo superior de Spinoza que se aplica à vida dando-lhe um sentido, um sentimento preciso.

3/ *Do indivíduo, sujeito autônomo e isolado, ao processo de individualização fundado sobre a associação de sujeitos livres mas dependentes, no tempo, de uma Comunidade*. Este ponto é essencial para ES: o mundo é feito do encontro de sujeitos livres, que, contrariamente ao universo kantiano impossível de ser conhecido “em si”, é um mundo <para si>, o lugar coletivo de uma atividade possível formando uma comunidade viva. Esta atividade é uma formação (*Bildung*), uma constituição de sujeitos livres, iguais e fraternos, de uma vida comum (*Geselligkeit*) fundada sobre o reconhecimento de uma dependência original face ao divino e acedendo á subjetividade e à consciência de si, ligados pela amizade partilhada (*Symphilosophie*). Inspirado da *eudemonia* (bien-être) de Aristóteles, esta busca de? Em ligação com a amizade (*fila*) com os demais não é outra, como bem exprimiu Goethe em suas obras que a “ideia nova”, revolucionária, que constitui a felicidade.

4/ *Das estruturas sociais impostas à escolha subjetiva do engajamento com os demais graças à comunicação*. A amizade e a fraternidade não são suficientes: a ação coletiva deve desembocar na construção de uma comunidade de novo tipo, não imposta

por uma doutrina preexistente (como a dos Irmãos Morávios), mas produzido por uma ação concreta supondo uma comunicação que assegure a unidade da socialização e individualização. ES defende uma filosofia da dependência relativa como Leibniz ao mesmo tempo que a esperança revolucionária, como Fichte. Mas contrariamente a este último, ele liga esta dependência e esta esperança a uma experiência religiosa universal. Uma religiosidade fundadora, fonte de uma tradição viva, autêntica (ele cita Jacob Böhme) e de uma fé interior e compartilhada.

5/ *Da linguagem como “meio objetivo primordial” ao estilo pessoal que permite uma comunicação autêntica, fundada sobre o sentimento.* ES se distingue de Schelling e de Schlegel pela importância que ele dá à linguagem e à comunicação. Para ele <a sociabilidade é a questão primeira> e se trata de fundar uma “sociedade religiosa que permita o desenvolvimento da subjetividade de cada um”. Para tanto é necessário reencontrar, em si e fora de si, a origem da experiência religiosa (*Gemüth*) e “retornar às condições de sua gênese”. Esta <palingênese> supõe a individualização do Espírito religioso e, portanto, a capacidade de expressá-lo individualmente. Este “estilo” é a <religiosidade viva, a <dialética do espírito e da palavra>, a <combinação viva> da vida social e da experiência individual vivida (*Erlebnis*)>. Esta união da vida coletiva e da experiência pessoal é, segundo ES, a via de acesso à totalidade do universo que não é senão a Divindade.

6/ *Da verdade e da essência individual dadas à interpretação temporal e hermenêutica assegurando “a reinserção do pensamento na vida”* As últimas publicações de ES abordam a hermenêutica como arte de interpretar. Porque a “dialética do espírito e da palavra” supõe uma leitura e uma escuta “da palavra. Sedimentada na tradição, que permitem aceder a esta Totalidade, o espírito religioso do mundo. A hermenêutica de ES, por vezes qualificada de romântica, consiste a religar estas expressões literárias, poéticas, musicais, místicas à experiência vivida (*Erlebnis*). Trata-se de estabelecer “uma relação entre minha própria existência e a totalidade concreta contida nas obras da Tradição”. Levando ao extremo a interpretação pessoal da Bíblia e o “sacerdócio Universal dos que creem” de Lutero, ES faz desta (re)interpretação das obras, à luz da Revolução e da Modernidade, uma Revivescência, a redescoberta de uma nova religiosidade que permite “a reinserção do pensamento na vida” e “a relação entre o Todo e as partes”, “a redescoberta da Unidade da Alma e da Vida”.

O pensamento de Schleiermacher é, portanto, claramente uma forma de *Lebensphilosophie*. A noção de “vida” é nele onipresente ao menos em três sentidos diferentes. Em primeiro lugar desde os seus primeiros textos (tese de 1792) a *Lebensgehalt*, <vida> biográfica, curso de vida individual (*Lebenskurs*). Esta <vida vivida> será em seguida associada à experiência pessoal (*Erlebnis*) incluindo uma concepção do mundo fundado sobre o <sentimento geral da vida> (*Gefühl*). Este sentimento é o fundamento da <vida comum>, segundo significado do termo vida (sem aspas) que inclui ao mesmo tempo a Comunidade e a comunicação, a amizade aristotélica (*philia*) e os <círculos sociais> da sociabilidade moderna (*Geselligkeit*), como aquela que preside os salões de Berlim ou que anima os colaboradores do *Athenaeum*. Um terceiro sentido junta-se àquele da Totalidade e remete mais a Platão e seu céu das ideias que a Aristóteles e sua busca do bem estar terrestre. Esta Totalidade chamada tanto de Universo como de Deus (ou Divindade) ou de Vida (em maiúsculo) é, segundo ele aquele da “verdadeira religião” que deve ser a “religiosidade vivida”. Ela constitui o <elemento englobante e contínuo>, ao mesmo tempo o Um de Parmênides, o infinito de Spinoza e o Deus da Bíblia.

3.- A Vida nas filosofias alemãs da segunda metade do século XIX: Marx, Schopenhauer, Dilthey.

3.1. Marx e a “vida real, material, multidimensional”.

Entre as grandes filosofias alemãs do século XIX que ficaram para a posteridade, aquela de Hegel parece muito distante de uma *Lebensphilosophie*: não somente seu sistema é de um idealismo absoluto, mas é um racionalismo integral: “tudo o que é real é racional, tudo o que é racional é real”. Na linhagem de Fichte e de sua dialética do Eu, Hegel escreve uma “Fenomenologia do Espírito” que parte do “espírito objetivo”, imerso na Natureza para o “espírito subjetivo”, revelado principalmente pela Arte (mas também pelo trabalho), e para o Espírito absoluto alcançando o saber absoluto encarnado no Estado de Direito. Nenhuma ou pouca menção à vida nesta filosofia que inaugura uma nova lógica “dialética” aplicada à História

É este sistema que Marx vai “recolocar de pé”, isto é, conservando a dialética, mas invertendo a conceituação “idealista” de Hegel, para substituí-la por uma concepção “materialista” do homem e da História. A primeira tese deste materialismo histórico é que a força motriz da História não é a Ideia ou o Espírito, mas a Produção, o trabalho produtivo que condiciona o “processo da vida” (*Lebensprozess*), isto é, “a produção do homem por ele mesmo”, “a auto-realização do homem enquanto ser que goza a vida” (*Manuscritos de 1844*). A negação desta tese é que o trabalho “livre, independente, criativo” é alienado pelo Capital que faz dele uma simples mercadoria, um meio de extorquir, pelo sobretrabalho, a mais valia apropriada pelo capitalista. A negação desta negação é o comunismo como “necessidade histórica”, resultante do “movimento real que abole o Estado atual”, exaltado pela Revolução socialista, de um homem multidimensional liberado da alienação (*A ideologia Alemã*). Este comunismo restabelece, graças à luta de classe revolucionária, “a vida real, o mundo sensível, enquanto atividade humana concreta, de forma subjetiva” (*Teses sobre Feuerbach*).

Em suas obras de juventude, escritas com Engels, Marx submete o conceito de alienação, retirado de Hegel, a uma metamorfose. Especialmente, quando se constata o que Marx e Engels escrevem sobre a Natureza. Enquanto para Hegel a Natureza era o resultado de uma alienação, isto é, de uma exteriorização (*Entausserung*) do Espírito, para eles “a Natureza precede o Espírito” (Habermas, 1976:57). Ela é redefinida: “um processo que produz o ser natural do homem”, uma “transformação humana da Natureza” (*Manuscrits de 1844*). “É a atividade humana sobre a Natureza que constitui o mundo enquanto gênero humano concreto e reproduz sua vida em condições naturais” (*Teses sobre Feuerbach*).

A negação deste processo criativo é que esta atividade, em lugar de se desenvolver livremente, é apropriada pelo Capital; vítima de uma alienação (*Entfremdung*) redefinida, não da maneira idealista de Hegel como “processo de auto-realização da ideia”, mas como exploração do Trabalho, “atingindo a essência do homem” considerado como “ser natural e também ser humano”. A síntese (*Aufhebung*) não é, portanto, como em Hegel, o Espírito absoluto, identidade do espírito e da natureza, mas o Trabalho, “necessidade eterna natural da vida humana” (Apud Habermas, 1976:67). Transformado em Atividade livre, “ato de autocriação (*Tathandlung*) da espécie e de si mesmo” permitirá, a cada um, com a chegada do comunismo como “movimento real”, de “caçar pela manhã, pescar à tarde e pensar criticamente à noite” ((Marx et Engels, 1962 : 87).

Em sua obra principal *Das Kapital* (1867-83), Marx não mais se refere a qualquer “essência do homem”, mas analisa os mecanismos desta exploração enquanto extorsão da mais valia pelo sobretrabalho. O conceito-chave, fazendo o contraponto àquele do Capital, é o de Trabalho Assalariado e, sobretudo, de “força de trabalho” (*Arbeitskraft*). Seu valor de troca – seu preço – é o conjunto dos custos das mercadorias necessárias à sua reprodução, isto é, o fato que ele possa continuar a trabalhar (e engendrar trabalhadores que o substituirão). Como toda mercadoria, ela pode ser

medida pelo “tempo necessário” à sua (re) produção. É este tempo que determina o salário do trabalhador. Mas, o “segredo da exploração capitalista” é fazer trabalhar o operário, o proletário (inclusive mulheres e crianças) muito mais tempo que o “tempo necessário”. Este sobretrabalho, ou trabalho não pago, é transformado em mais valia, depois em lucro, pelo capitalista que, assim, acumula o Capital à medida que as forças de trabalho são exploradas, pauperizadas, destruídas pouco a pouco por esta atividade extenuante.

A concepção da vida subjacente a esta análise – e já postulada pelas obras de juventude – é que a “vida real” enquanto mundo vivido (*Lebenwelt*) é, em primeiro lugar, a “vida material”, isto é, o conjunto das atividades que produzem a força de trabalho: comer, beber, vestir, reproduzir, morar, repousar. Mas, são também aquelas atividades que permitem melhorar a qualidade desta força de trabalho que serão chamadas de sua “qualificação”: se instruir, aprender, aperfeiçoar-se. Porque a força de trabalho faz parte das forças produtivas – com as máquinas, as tecnologias e as formas de cooperação – cujo desenvolvimento é também o motor da história. E é a contradição entre este **desenvolvimento das forças produtivas e a manutenção das relações sociais de produção** que, segundo “O Capital”, vai alimentar, via progresso técnico, a concorrência dos capitalistas e as crises recorrentes do capital, uma “baixa tendencial das taxas de lucro”, fator de fragilização e, com o tempo, de enfraquecimento do capitalismo.

Como conciliar esta tese sábia com aquela da luta de classes e da revolução coroando esta última e “nascida do socialismo, prelúdio ao comunismo” (*Manifesto do Partido Comunista*)? Lembremos que Marx participou da direção da Primeira Internacional, fundada em 1862, e sempre se esforçou em ligar o apoio às lutas de classe com a promoção de uma “ciência objetiva e materialista do capitalismo e da História”. Para esclarecer esta conciliação é necessário ultrapassar a concepção da vida unicamente como “vida material” e do indivíduo humano, como simples “força de trabalho”. Marx não desenvolveu sua teoria das classes sociais no livro III do Capital, o que teria implicado em voltar ao conceito de “consciência de classe”, presente em seus escritos históricos (*O 18 Brumário de Luiz Napoleão, As lutas de classe na França, A guerra civil na França*). Os operários não são simples forças de trabalho sujeitas ao Capital, são seres conscientes que compreendem que são explorados e querem conhecer as causas e possíveis soluções. Graças a sua reunião nos mesmos lugares de trabalho (escritórios, manufaturas, fábricas...) e de moradia (cidades, periferias, bairros operários...) trocam ideias, discutem, se organizam para resistir. Graças à atividade de educação política dos operários espontaneamente sindicalistas por “intelectuais”; instruídos pelo materialismo histórico tornam-se “militantes revolucionários conscientes”, capazes de exacerbar, pela luta de classes, as contradições do capitalismo e de apressar sua destruição.

Assim, em Marx, a “vida real” não se reduz à vida material. Já, na *Idelogia Alemã*, com Engels ele havia introduzido a ideia que o comunismo permitiria instaurar “o homem multidimensional”, aquele cuja vida não seria alienada pelo trabalho, reduzido a tarefas repetitivas e brutalizantes, um operário “degradado, destruído, abandonado, desprezado” (Marx, 1962:34) Antes de tudo, é esta emancipação da miséria, resultado da exploração econômica, que Marx designa sob a expressão “processo da vida social, política e intelectual” (*Ibidem*, p.36). Este processo deve permitir, graças à diminuição draconiana do tempo de trabalho e da formação intelectual durante este tempo liberado, atingir esta “vida feliz e consciente” (Habermas, 1976:82). Marx escreve: “O livre desenvolvimento das individualidades implica em reduzir, em geral ao mínimo, o trabalho necessário da sociedade. Ora, esta redução supõe que os indivíduos recebem uma formação artística, científica, etc. graças ao tempo liberado e aos meios criados em benefício de todos” (Marx, 1976:221). Portanto, esta concepção

da “vida multidimensional” permanece “materialista” na medida em que postula que se acaba com a morte (“dura vitória da espécie sobre o indivíduo”) e é estranha a toda ideia de religião ou de divindade. É fundada sobre um duplo processo correspondendo à dualidade de forças produtivas/ relações de produção. É um processo de auto-criação pela atividade produtiva e um processo de liberação pela ação revolucionária (Habermas,1976:72). A partir de uma “vida alienada” pelo trabalho industrial, a miséria, a humilhação e a exclusão da “boa sociedade”, a ação individual e coletiva operária deve permitir à humanidade aceder a uma “vida plenamente humana”.

O materialismo sensualista de Marx exclui toda separação do espírito e do corpo, do prazer e da felicidade, da existência material e da vida intelectual, cultural, social e política. Esta concepção da vida tem mais chances de sensibilizar as classes populares, urbanas e operárias do que as camadas médias, pequenas burguesas e rurais. Estruturalmente ligada ao Movimento Operário, ela terá na Alemanha, com em outros países, tendência a ser rejeitada pelos membros das outras classes sociais com exceção dos intelectuais críticos...

Destaquemos, para terminar, o contraste entre esta concepção e todas as outras idealistas precedentes. O materialismo subentendido nela não se opõe ao racionalismo. Ele não repousa sobre o sentimento, nem sobre a consciência de si de um espírito isolado. É baseado na ideia de progresso, redefinido como processo histórico que integra uma evolução natural do tipo darwiniano e uma liberação social que dá sentido à “vida real”, conjunto de atividades centrado no trabalho, mas também em uma ação coletiva “revolucionária”. Longe de constituir uma Totalidade, este conjunto é atravessado por contradições e conflitos, tensões entre “atividade instrumental” e “engajamento político”, cooperação com outros (*áalter*) e mobilização contra o Outro (*Alus.*), gôzo da vida material, fisiológica, corporal “empiricamente constatável” e aprendizagem da vida intelectual, artística, científica “traduzida em atividades concretas”. Esta “vida real” é um processo, ao mesmo tempo história biográfica dos indivíduos e história coletiva das classes sociais, unindo conscientização pessoal e conflitualidade social.

3.2. Schopenhauer e a vida como Vontade, força e desapego.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) nasceu em Dantzig onde estudou medicina, física, astronomia e filosofia. Defendeu uma tese em Thuringe: “Da quádrupla raiz do princípio da raiz suficiente”. Mas, foi em Dresden que escreveu e publicou seu primeiro livro mais conhecido : *Die Welt als Wille und Vorstellung* em 1818, depois de ter escutado o “Discurso sobre a Nação” de Fichte, na Berlim ocupada por Napoleão (1808), lido “A Fenomenologia do Espírito” de Hegel e as “Obras Completas” de Kant. A partir de 1830 até sua morte, viveu às custas de suas rendas, em Frankfurt/Main, e se disse hostil à “filosofia dos professores”. Aquele que foi chamado de “o pessimista de Frankfurt” ou “o velho egoísta e sarcástico” e, enfim, “*l’enfant terrible* da filosofia alemã” escreve, tardiamente, uma grande obra em 4 volumes (1851) intitulada *Paréga et Paralipoména* (Schopenhauer, 2005) na qual expõe ao mesmo tempo, sua filosofia, suas crenças e sua concepção da vida. Ele nos guiará na apresentação que se segue.

Sua filosofia se apoia em dois conceitos principais: Representação (*Vorstellung*) e Vontade (*Wille*), se auto-intitula kantiano e considera mesmo que entre Kant e ele, não existe nenhum filósofo sério. Detesta Hegel e o trata como “criatura filosófica ministerial”, ao mesmo tempo, “charlatão, ignorante, imbecil, detestável e repugnante” (Ibid.122). Sobre Schelling, ironiza: “a massa pastosa de sua identidade absoluta” (Ibid.) e varre Fichte com uma canetada, enquanto filósofo da suposta nação alemã. Nesta obra tardia, refuta sucessivamente o idealismo dualista cartesiano, o monismo

panteísta metafísico de Spinoza e Leibniz - e sua variante hegeliana do “idealismo absoluto”-, o realismo empirista de Hume e o materialismo de Hobbes, Bacon e Marx. Considera que a solução para a questão do conhecimento, isto é, para o “problema central da relação da ideia com o real, do subjetivo com o objetivo, e do sujeito com o objeto é o idealismo transcendental de Kant” (Ibid. p. 32). É por isto que para ele, “o Mundo só nos é dado como representação”. Não se pode dizer nada das coisas em si, isto é “do ser em si das coisas” (Idem).

Mas, em seguida, surpresa: Schopenhauer reabilita a metafísica e entende continuar e completar Kant ao pretender que não se pode evitar a questão: “o que é este Mundo que nos é dado desta maneira?” (como Representação). E responde: “Este Mundo é a Vontade” (Ibid: 38). Que significa este aforismo? O autor explica longamente que “é preciso tomar a questão pelo bom lado” e que este não é a substância, ponto de partida da filosofia de Aristóteles a Descartes, Spinoza e Leibniz. Qual é, então, o bom ponto de partida? É a Ação (cita Goethe: “No começo era a ação”), isto é, para Schopenhauer, a Vontade, (coisa em si) está em nós, verdadeiro fundamento das coisas (Ibid. 123). Partindo de Kant, para quem “a experiência é de origem subjetiva, ao mesmo tempo sensibilidade e categorias de entendimento, portanto, sensível e a priori”, radicaliza esta posição e, antecipando Freud, faz do desejo “a natureza mesma ou a essência de cada indivíduo”. É este “querer –Viver” (*Lebenswille*) que constitui “o ser em si do ser humano”, ou ainda “o objetivo último da existência temporal” (ibid. p. 188). Cada um quer viver mais tempo e o melhor possível porque “a morte é o fim da vida, a hora da morte é uma crise grave, solene, aterradora” (Ibid:190). A vida é principalmente isto: aquilo que se quer prolongar e que acaba com a morte.

Para Schopenhauer, “tudo aquilo que acontece se produz por uma necessidade estrita”, a liberdade da vontade é de fato um fatalismo, ela é apenas o cumprimento de um destino, o resultado de um caráter, de um temperamento, de uma “essência individual” que “assegura uma relação forte entre os acontecimentos no curso de nossa vida e um fatalismo de ordem superior e transcendente” (Ibid.:171). Esta espécie de destino que tece o “fio da vida” é, segundo ele, uma “Totalidade acompanhada de certa harmonia e constância” (Ibid. 174). Assim, acrescenta, este “curso da vida” (*Lebenskurs*) feito de tanto trabalho, males e sofrimentos experimentados (“somente a dor é positiva”), é também uma “necessidade interior, um impulso instintivo, criando um mundo inteligível dominando o acaso”. União de uma contingência física e material e de uma necessidade moral e metafísica, este “plano divino”, esta “Providência”, assegura “a unidade da necessidade e da contingência, a conexão entre a causalidade da Natureza e os projetos do Autor” (Ibid. 178).

Compreende-se esta afirmação misteriosa pelas crenças ostentadas por Schopenhauer que ultrapassam muito o simples raciocínio filosófico. Com efeito, ele acredita “em uma existência eterna além da vida individual” que realiza “a essência em si do ser humano” e que dá conta desta “orientação invisível” do curso das vidas humanas. Ele escreveu várias vezes, que é graças a esta “dupla vida” (Ibid. 200) que, como os xamãs e outros mágicos, ele pode alcançar esta ordem misteriosa. Ele mesmo é a sede dos “pressentimentos e da clarividência” (Ibid. 215). Acredita nos sonhos premonitórios e nos oráculos, no magnetismo revelando a “força vital” (Ibid. 217). A ordem mais profunda em que acredita é de natureza sobrenatural: trata alternativamente de aparições, alucinações, espectros, histórias extraordinárias, ações mágicas, demonologia, conhecimento dos espíritos, visões e telepatia (Ibid. 220-254). Em suma, Schopenhauer defende o esoterismo e seu “poder secreto” de revelação “da ordem escondida do mundo”.

Isto não o impede de escrever fórmulas, a propósito da vida, ao mesmo tempo muito abstratas e muito “terra a terra”, que são difíceis de esclarecer e de conciliar. Efetivamente, sobre o plano metafísico, se para ele, “o verdadeiro real, a coisa

mesma, em si, que tem sua verdadeira existência independente das representações e de suas formas, é a Vontade”, é preciso “partir de nosso próprio corpo que existe no mundo objetivo... para compreender a Ação e as forças que a governam” (Ibid. p. 110-111). É, segundo ele, pela “consciência de si do sujeito que conhece enraizada em seu corpo, experiência primeira, que se acede à consciência das outras coisas” (ibid. p. 112). Assim, ele se diz “deísta, produto de uma Vontade, coração experimentando necessidade e desespero, implorando uma aura toda poderosa, hipostasiando um Deus” para lhe permitir viver “uma vida prática, real, o curso mesmo da Vida” (Ibid. p. 123). Não é fácil. Neste sentido, como se pode pretender ao mesmo tempo “que este mundo, o mundo objetivo, existe... no intelecto” e que “é nosso corpo que existe no mundo objetivo” (ibid. p. 119). Assim, é preciso deduzir que o corpo está ao mesmo tempo no intelecto vivendo no mundo esta vida prática e real. A solução inventada por Schopenhauer, para conciliar o idealismo kantiano de um Sujeito do conhecimento e o materialismo de um Corpo vivendo uma “vida prática”, é postular uma “reciprocidade (Eu)--Mundo”, uma concordância entre Ação de representação e Coisas representadas, uma equivalência entre Vontade intelectual e Vida sensual, uma “fusão do Objeto e do Sujeito” que, segundo ele, assegura “a reconciliação da Realidade com ela mesma” (Ibid. p. 88). Mas ele deve reconhecer: “é um milagre!” (idem).

No plano prático, Schopenhauer define “a vida agradável e feliz” por “três condições dos mortais”: o *caráter* ou a personalidade, compreendendo saúde, força, beleza e inteligência, a *propriedade* permitindo ter o que é preciso para viver, o *prestígio* que guia a opinião dos outros: honra lugar, glória (Ibid. p. 255ss).

..... Cada pessoa, enquanto personagem, possui um “núcleo” diferente de papéis que interpreta e que é apenas sua *consciência*, “primordial para a felicidade”, e que associado às “forças intelectuais” permite “gozos elevados e artísticos” (Ibid. p. 259). Aquele que não tem nem “caráter doce”, nem propriedade ou prestígio, isto é, tem uma “má consciência”, deverá, segundo Schopenhauer, se contentar “de gozos sensuais de uma vida íntima e feliz em sua família, acompanhada de passatempos vulgares” (ibid. p. 260). Finalmente, escreve “nossa felicidade depende daquilo que nós somos”, santo e homem de gênio e de espírito ou “pobre de espírito, desagradável, grosseiro, acanhado”. O que nós somos resulta “de um foro íntimo secreto e inexplicável”, nossa “essência individual”, forjada pela “mão invisível do Destino e da Providência que são os ordenadores misteriosos de todas as vidas humanas” (Ibid. 263).

Para Schopenhauer, a Arte é a objetivação suprema da Vontade. Mas, segundo ele, somente terão acesso a ela aqueles que não se deixem levar por aquilo que considera como a armadilha suprema: o Amor (o *Eros* egoísta e não *Agapé*, sede da piedade positiva, nem *Philae*). Entre as artes, a música, está no nível mais alto, desde o Romantismo. Ela é a “linguagem do invisível” (como mostrou Herder), “aquela que fala do ser e não de sua sombra”, o “calmante passageiro dos excessos da Vontade”. A estética e a Arte – sobretudo a música como em Nietzsche vinte anos mais tarde – têm um lugar de destaque na filosofia de Schopenhauer.

Mas, igualmente, a ética e a Saúde. *Mens sana in corpore sano*. Schopenhauer retoma o programa de vida de Juvenal para concluir esta parte de sua obra tardia, pela seguinte máxima: “90% da felicidade depende da saúde física e mental” (Ibid. 265). Ou se tem ou não se tem. Segundo se é “alegre, jovial” ou “ranzinza, rabugento” (Ibid. 266), autônomo ou dependente, pode-se ou não ter “uma vida tranquila, modesta, protegida e solitária” (Ibid. 267) ou uma vida atormentada pelos desejos. Afirma, como Pascal, que “toda a infelicidade dos homens decorre do fato de que não sabem ficar sozinhos em seu quarto”. É a condição de uma “vida rica, superior, inteligente, o destino dos mais felizes” (Ibid. 270). Os filisteus obedecem apenas a duas forças: a “força reprodutiva (comer, beber, copular) e a “felicidade da irritabilidade” (esportes, guerra, jogos); aquela da sensibilidade (música, invenção,

meditação) lhe é desconhecida (Ibid. 273-274). Trata-se, de fato, para os “joviais” de ter como objetivo a perfeição moral (Ibid. 281) e para isto, de seguir sua alma (música), de exercer livremente seu talento (invenção) e de perseguir a Beatitude (meditação). Porque Schopenhauer se refere ao Budismo e ao Hinduísmo, como meios de atingir o Nirvana, o êxtase, o arrebatamento. Graças à ascese, à piedade (de fato, à compaixão) e à abnegação, depois “da abolição da vontade”... seu abandono deste mundo tão real para nós com seus sóis e suas vias lácteas, o que resta é nada, mas é também Nada” (fim do seu primeiro livro).

Esta última denominação dada à mística de origem oriental e esotérica não é fortuita. Schopenhauer se liga à tradição romântico-hinduista e antecede o Nietzsche do Zarathustra (cf. o capítulo seguinte). Como a *Lebensphilosophie* seu pensamento é paradoxal: a vida enquanto maneira de viver (sentido nº 1) é ao mesmo tempo “um vale de lágrimas” e uma “possibilidade de felicidade”, depende do caráter inato de cada um, de sua boa ou má Vontade; a “vida”, enquanto curso, religando o nascimento à morte (sentido nº 2) é, ao mesmo tempo, uma repetição de desejos insaciáveis e mortíferos e uma marcha possível em direção à beatitude, além da morte. Quanto à Vida como Totalidade (sentido nº 3) é como este grande Nada dos místicos ou este grande Tudo do esoterismo: um mistério irracional, somente acessível através da Arte e da Meditação, monopólio dos espíritos esclarecidos e dos corpos ascéticos, dotadas de uma Visão Dupla e de uma Escuta musical perfeita, capazes de “fazer de sua vida uma obra de arte” e de sua morte “o último acesso à Beatitude”.

3.3.- Dilthey e a *Lebensphilosophie*: experiência, hermenêutica, autobiografia.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) pode ser considerado como o mais importante teórico da *Lebensphilosophie* alemã. Estudou filosofia na universidade e Berlim, durante algum tempo foi diplomata e, depois de sua tese, tornou-se professor na universidade de Bale, mais tarde reitor das universidades de Kiel e Brastilava, antes de obter, em 1862, uma cátedra na Universidade de Berlim. Antes, publicou várias obras, textos, artigos e conferências (Dilthey, 1867-1927, daqui em diante G.S.). Suas obras principais são uma biografia de Schleiermacher (somente o primeiro tomo de 1867 foi publicado em G.S. I) e três textos maiores: *O mundo do Espírito* (1867, igualmente em G.S. I), *Introdução ao estudo das Ciências do Espírito* (1883, G.S. VI) e, sua obra final inacabada: *A edificação do mundo histórico nas ciências do espírito*, cujas três primeiras partes foram publicadas em 1910, um ano antes de sua morte (G.S. VII). Com o objetivo de esclarecer a noção de *Leben* apresentaremos sua obra em quatro tempos: um ensaio histórico sobre a trajetória da *Lebensphilosophie* na Alemanha (1), uma “primeira” hermenêutica de Dilthey a partir das teses do *Mundo do Espírito* e da *Introdução...*, centradas nos conceitos de *Erlebnis* e de *Lebenswelt* (2), uma apresentação de sua “segunda” hermenêutica a partir da *Edificação...*, centrada na autobiografia na “conexão da vida, da expressão e da compreensão” na interpretação histórica do mundo (3). Esta parte será concluída com as seis teses de Dilthey sobre a *Leben* (em seu triplo sentido: vida, “vida” e Vida) (4).

3.3.1. Uma reinterpretação da *Lebensphilosophie* alemã e de suas origens

Em um texto de 1867, escrito em Bale, e intitulado *Die dichterische u. philosophische Bewegung in Deutschland 1770-1800*, Dilthey tenta ligar às suas condições históricas, “um movimento intelectual alemão que forma um todo” criando, ao mesmo tempo, uma “nova filosofia” e um “ideal de vida” (*Lebensideal*).

Ao contrário da maior parte de outros historiadores de ideias ele não opõe o racionalismo de Kant e de Hegel a uma filosofia do sentimento romântico de Herder ou

Schlegel. Ele vê em Jean-Jacques Rousseau, ao mesmo tempo, o racionalista das Luzes (cf. seu *Discurso sobre a Desigualdade* e seu *Contrato Social*) e o romântico exaltando o sentimento e as emoções (cf. suas *Confissões* ou sua *Nova Heloise*), o precursor desta filosofia e deste ideal. E, em Goethe, a expressão alemã mais completa e mais geral desta “expressão da alma” que reúne o Romantismo alemão (versão Schelling) e a *Aufklärung* francesa (versão Rousseau). Reunindo Kant, Fichte e Hegel neste movimento que nasce de uma nova filosofia, Dilthey avança uma nova interpretação da “modernidade alemã”, ligada a esta filosofia vitalista que ele nos faz tentar compreender.

Privilegia a continuidade e a complementaridade em relação às oposições estruturais. O que o impressiona, tanto em Rousseau quanto em Goethe, é a irrupção da natureza, da luz, da música, das plantas, dos animais etc. nesta expressão moderna que reintegra, na filosofia e na poesia, a Vida, como totalidade do corpo e do espírito, da natureza e do pensamento, do sentimento e da razão. Certamente Kant e Herder, Fichte e Schelling, Hegel e Schleiermacher não são intercambiáveis. Mas, segundo Dilthey, se este movimento e este ideal da modernidade alemã possuem várias correntes, mais ou menos racionalistas ou vitalistas, conceituais ou românticas, todas têm a mesma origem, entre 1770 e 1800, o que constitui “uma nova maneira de sentir, ver e escutar”. Esta origem procede, em parte, segundo ele, das filosofias de Spinoza e Leibniz, mas inova radicalmente reintroduzindo a vida (em todos os sentidos) no coração da modernidade alemã.

Portanto, Dilthey privilegia na análise desta modernidade, o que ele denomina uma concepção ou filosofia de vida (*Lebensphilosophie*) cujo desenvolvimento ele vai acompanhar por três gerações. A estes pioneiros que são Kant, Lessing, Goethe, Schiller e o grupo de Iena (Schlegel, Schelling, Hölderlin...) entre 1770 e 1800, sucede uma segunda (Schleiermacher et Hegel, sobretudo) e, depois, uma terceira geração de filósofos (Schopenhauer, Wagner, Nietzsche) que irão enriquecer esta filosofia vitalista que privilegia o mundo vivido (*Lebenswelt*), a partir de seus próprios pontos de vista. Assim, analisa em um texto mais tardio, (*Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie Einleitung zur Vorlesung*, 1898) vai se constituir uma “consciência histórica” do século XIX, reunindo em uma verdadeira civilização (*Kultur*), uma imagem do mundo (*Weltbild*), um ideal de vida (*Lebensideal*) e uma certeza de que a “natureza humana só existe na história”. Esta consciência histórica acompanha o nascimento daquilo que Dilthey denomina das “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*) - e, principalmente, da historiografia (distinta de uma filosofia da história) – que irão ocupar um lugar privilegiado na obra de Dilthey.

3.3.2. A primeira hermenêutica de Dilthey: crítica da razão histórica e do psicologismo

No *Mundo do Espírito* (1867) e, sobretudo, na Introdução de *Ciências do espírito* (1883) Dilthey, que publicou a primeira parte da biografia de Schleiermacher, retoma o projeto hermenêutico deste último, enriquecendo-o fortemente. A obra de 1867 definiu, neste sentido, um primeiro corte epistemológico destas novas “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*): “é na consciência de si mesmo como vontade que se enraíza uma demarcação entre o reino da natureza e o do espírito” (Dilthey, GS, I: 134). É bastante conhecido o célebre aforismo desta primeira hermenêutica: “explicando a natureza, compreendemos a vida física” (Ibid.. 149). No início, e desde o prefácio da *Introdução...* Dilthey coloca a questão das condições epistemológicas de um conhecimento científico da história humana.

Constata que, desde o final do século XVIII, novas disciplinas tratam da sociedade (cf. a sociologia de Auguste Comte na França) ou da história (cf. a Escola

histórica alemã de Ranke) e tentam, com mais ou menos sucesso, se emancipar da tutela das ciências da natureza. Entretanto, considera que por não terem um fundamento epistemológico sólido, elas mostram uma diversidade desorganizada. Dilthey vai procurar fundamentá-las, como Kant havia feito com a física de Newton, em sua *Crítica da razão pura*. Para isto, retomando e complexificando a oposição entre explicar e compreender concentra sua crítica da Razão histórica, na mesma linha de Kant e Hegel, sobre a questão do universal e do particular (em Kant) ou do geral e do singular (em Hegel). Ao contrário de Kant, para quem “a unidade da razão – teórica e prática – se encontra na história“ (Dilthey,1922:119) considerada como uma “ponte entre a natureza e a liberdade” e, ao contrário de Hegel, para quem a “a verdade da história se encontra no auto-desenvolvimento da ideia como Universalidade”, Dilthey critica todas as filosofias da história (inclusive aquelas de Herder e de Comte) que não se apoiam sobre nenhum material empírico e postulam um sentido *a priori* da História, privilegiando o universal sobre o particular ou o geral sobre o singular. Elas lhe parecem como simples “secularizações da ideia cristã da realização do plano da Providência na História” (Dilthey, 1904:117-130).

O objetivo de Dilthey é consolidar as ciências do espírito e, em primeiro lugar, a história como historiografia, em uma diferença epistemológica (mas não ontológica cf. Mesure, 1988: 8-9) entre elas e as ciências da natureza. Ao contrário destas, que fazem abstração do vivido pelo observador e se fundamentam na verificação experimental de hipóteses, permitindo submeter os resultados destas experiências (*Erfahrung*) a leis, as ciências do espírito não podem neutralizar o vivido e devem considerar a experiência dos indivíduos (*Erlebnis*) para compreender o sentido que eles dão ao que vivenciaram. Retomando as análises de Herder em *Erfahrung und Erlebnis (1778)* acrescenta uma precisão essencial: é preciso reintegrar “o complexo das experiências vividas por um indivíduo no conjunto espiritual vivo do qual ele saiu”, permitindo, desta maneira, “o acesso à realidade histórico-social infinita” dada empiricamente... ”sob a forma de sedimento objetivo da vida” (Dilthey,1888:270). Esta formulação, um pouco complicada, esconde uma questão persistente que geralmente é designada sob a expressão “círculo hermenêutico”: como definir esta “totalidade subjetiva do vivido” sem se apoiar em experiências significativas, e como julgar o sentido destas últimas sem ligá-las a uma totalidade dando sua significação compreensível à vida? Nas primeiras obras (ME e Introdução), a solução de Dilthey não será convincente.

Nesta primeira formulação de sua hermenêutica, a escolha de Dilthey é a seguinte: definir a compreensão em termos de participação vivida pela experiência do outro, pela simpatia (*Nachfühlung*), que consiste em se colocar no lugar do outro para compreender. Esta posição será muito criticada, principalmente por Raymond Aron que escreve: “compreender os outros desta maneira é se reencontrar neles, a compreensão pela simpatia não perceberá o outro enquanto tal, mas o verá como uma transfiguração de nós mesmos. Se compreender é viver ou reviver, compreendemos apenas a nós mesmos” (Aron, 1956:183). Esta formulação também foi compreendida da mesma maneira por Habermas quando escreve “a categoria *Erlebnis* foi para Dilthey, desde o início, uma noção chave de sua teoria das ciências morais... a humanidade cessa de ser um simples estado de fato físico e torna-se o objeto destas ciências, na medida em que as condições humanas são vividas como experiências... o objeto não é mais a humanidade, mas o mundo vivido (*Lebenswelt*) no qual se manifesta a realidade histórico-social... compreendendo o outro transponho meu próprio eu em algo exterior, de forma que uma experiência estrangeira se atualiza em minha própria experiência vivida... Esta psicologia da compreensão, concebida como uma experiência substituída, implica em uma concepção monadológica da hermenêutica que Dilthey jamais ultrapassa completamente” (Habermas, 1976: 180-181),

Veremos este avanço da “primeira” hermenêutica de Dilthey na

Edificação. Agora, é preciso reconhecer que a vida de que fala Dilthey, em suas primeiras grandes obras, é antes de tudo, a “vida física” ou ainda a “vida mental”. É verdade que Dilthey designa em primeiro lugar o objeto das ciências da vida como “entidades psicofísicas” que dependem tanto da natureza quanto do espírito. Mas, a escolha do termo “ciências do espírito” indica, pelo menos em sua primeira hermenêutica, que a “vida espiritual” é privilegiada em relação à vida física ou material. Dilthey insiste no fato que esta vida é feita de acontecimentos que devem ser recolocados no “conjunto espiritual vivo do qual eles saíram”, permitindo, assim, acesso à “realidade histórico-social infinita” que somente nos é dada sob a forma de “sedimento objetivo da vida” (Dilthey, 1888, t. I.:270). Esta abordagem julgada “intuitiva”, isto é, “irracional” da realidade de fato, instala a psicologia no cerne das ciências do espírito e as reduz a uma psicologia dos atores passados ou presentes, o historiador ou o sociólogo se coloca no lugar destes últimos para “reencontrar seus estados d’alma” (Mesure, 1988:21). Este psicologismo fundamentado sobre “a alquimia das consciências” foi denunciado por críticos tão diversos como Aron, Habermas e Ricoeur.

3.3.3. A segunda hermenêutica de Dilthey: defesa da autobiografia e objetivação da vida.

Na *Edificação...*, último texto de Dilthey a solução proposta será muito diferente. Retomando o plano da introdução de Sylvie Mesure (Ibid. 5-26), abordaremos sucessivamente as questões do sentido da autonomização das ciências do espírito, dos conjuntos simbólicos tornados objetos essenciais destas ciências – assim como as relações entre holismo e individualismo – e, enfim, aquela da produção e da interpretação das autobiografias como objetivação da vida.

Em relação à autonomia das ciências do espírito, *A Edificação* traz novos argumentos a esta autonomia, daí em diante considerada como relativa. Compreender as experiências vividas não se opõe mais a explicar causalmente o desenvolvimento da história ou da sociedade, reintroduzida na realidade na qual não mais se opõem o espírito e a natureza. Simplesmente “o sentimento íntimo que experimento como diferente da natureza” (Dilthey, 1910:93) legitima a coexistência de duas abordagens da realidade: aquela das ciências da natureza que consideram o mundo e a vida como determinadas causalmente e aquela das ciências do espírito que “perseguem na vida traços da liberdade”. Assim, “o espírito e a natureza não são mais considerados como exteriores um ao outro, como duas substâncias diferentes, mas autorizam dois *pontos de vida* diferentes sobre esta realidade fenomenal” (Mesure, 1988: 9).

Os fatos sócio-históricos podem ser introduzidos ao mesmo tempo sob a categoria de causalidade – e serem considerados como produtos de *determinações* – e realçados do ponto de vista da ação, das decisões e, de maneira precisa, como possuidores de significações, permitindo uma compreensão e uma interpretação em termos de finalidades, de razões de agir. Esta posição, muito moderna, será retomada por Max Weber fundando uma sociologia compreensiva complementar a uma história explicativa. Sylvie Mesure (Ibid. 13) precisa, oportunamente, que mais do que se referir ao Kant da *Crítica da Razão Pura* para fundamentar suas ciências do espírito, Dilthey deverá se referir à (terceira) *Crítica do Julgamento* para fundamentar o que é, de fato, em Dilthey “uma crítica da faculdade de julgar historicamente” (Ibid. 13). O que poderia talvez ter evitado, em um primeiro momento, a rigidez da oposição entre explicar e compreender.

Mas, o que faz a segunda importante diferença entre a primeira hermenêutica de Dilthey e esta segunda, são as características destes “conjuntos interativos”,

denominados também de “conjuntos significativos” e, finalmente, “conjuntos históricos e sociais”. Considerados como os verdadeiros objetos destas novas ciências, cujo objetivo é “compreender o momento particular de uma época ou de um aspecto particular do social requerindo sua integração nestes conjuntos em que se inscrevem” (Dilthey, 1904, GS VII: 156), não são mais simples “conjuntos psicológicos ou espirituais” como na hermenêutica precedente. Constituem verdadeiras “construções conceituais típicas” designando instituições, relações sócio-históricas, “experiências estruturadas por formas sociais” (Ibid. 157). Reintegrando as determinações e a causalidade em suas ciências do espírito, Dilthey é obrigado a romper com o psicologismo para ultrapassar a falsa oposição do holismo e do individualismo. Estas ciências visam a maneira pela qual a experiência vivida pode se objetivar para permitir interpretar os acontecimentos individuais à luz de entidades sociais estruturantes da vida coletiva e de suas expressões individuais. Antecipando Max Weber e seus tipos ideais, Dilthey faz dos indivíduos “unidades vitais pertencendo a vários conjuntos culturais e sociais” e capazes de objetivá-los na narração de sua vida. Ligando, assim, determinações e significações, conjuntos sócio-históricos e experiências vividas, rompe com o psicologismo de sua primeira hermenêutica.

De fato, privilegiando a autobiografia como meio de acesso ao que Habermas chama “a conexão da vida, da expressão e da compreensão” (Habermas, 1976: 183) Dilthey tenta romper o círculo vicioso hermenêutico, e redefini-lo como interpretação da vida individual e coletiva através da narração de sua vida por um indivíduo que se torna autor. Em *Esboço para o aperfeiçoamento da Edificação ...*, Dilthey afirma que o sentido de nossa vida é atingido quando nós a percebemos como “um conjunto significativo onde cada presente memorável possui uma relação com o sentido do todo” e que é graças a esta unidade da vida como totalidade que compreendemos o sentido de suas partes, “o conjunto devendo ser forjado a partir dos seus diversos momentos” (Dilthey, GS, VII:199-200). Mas, desta maneira, ele não se fecha, outra vez, no círculo hermenêutico já definido? Não, responde Dilthey nestas páginas de *Esquisses...* Ele propõe uma solução, ligada à própria natureza da autobiografia:

“Aquele que compreende o curso de sua vida é idêntico àquele que a produziu. Disto decorre uma intimidade muito particular da compreensão. O mesmo homem que procura, para escrever, o conjunto inscrito na história de sua vida... já o constituiu, sob diferentes pontos de vista, para poder exprimi-lo. Lembrando, ele retira e acentua os momentos de sua vida que experimentou como importantes, deixando os outros cair no esquecimento. Assim, os momentos mais imediatos da apreensão do conjunto histórico de uma vida são resolvidos pela própria vida. Através da maneira pela qual são lembradas as experiências vividas, presente e passado são reunidos em um significado comum. Entre estas experiências, aquelas que têm uma dignidade particular são conservadas na lembrança e extraídas do fluxo infinito daquilo que se produz em uma vida humana: assim, o conjunto foi forjado na própria vida, a partir dos seus diversos momentos importantes” (Dilthey, 1904, GS, VII: 200).

Este texto considerado por Sylvie Mesure como “capital” (Ibid. 24), merece alguns comentários, sobretudo porque *l'Esquisse...* de onde foi retirado permaneceu inacabado. O primeiro se relaciona com sua ligação com a psicanálise nascente (em 1910, ela já tinha pelo menos 15 anos) e o papel das lembranças lembradas e expressas na cura. É por meio desta anamnese que os acontecimentos esquecidos podem surgir e permitir o acesso ao inconsciente: desta maneira, existe também nesta teoria do psiquismo o reconhecimento de um trabalho da “memória viva” e de sua capacidade para fazer reviver e serem expressos os momentos mais importantes de uma “vida”,

procurando sua coerência escondida. O segundo comentário se relaciona com a teoria semântica da narração e a necessidade de uma “intriga” para torná-la compreensível. Este nível da descrição, aquele da narração como “colocação em palavras” é aquele que na autobiografia, permite articular os momentos de uma história contada com o discurso subjacente dirigido a um leitor. Este pode ser o mais decisivo. É que este texto antecipa, sem saber, uma teoria sociológica da “memória coletiva”, expressa, sobretudo, por Maurice Halbwachs, tendo por base dados empíricos. As lembranças expressas pelas pessoas muito frequentemente são apoiadas nos acontecimentos históricos, nas ações coletivas ou nos ritos sociais que se tornam materiais preciosos para a historiografia ou a sociologia. Assim, a intuição de Dilthey, segundo a qual “a autobiografia aparece como o protótipo da história” (Mesure, 1988:25) ou que “a história pode ser pensada como variante da autobiografia” (Ibid. 26) é talvez. Menos especulativa do que parece.

3.3.4. As seis teses de Dilthey sobre a Vida (vida, “vie”) no texto *A Edificação...*

Em sete páginas de uma densidade excepcional (Dilthey, 1988:86-93), Dilthey reúne suas teses sobre o que é a *Leben*, através de sua *Lebensphilosophie*. Tomamos cuidado em distinguir no texto (Dilthey, 1910, VII: 139-146), os três sentidos do termo *Leben* já comentados: vida como modo de vida, a “vida” como curso da vida e a Vida como totalidade não importa qual seja (principalmente do “espírito” de uma cultura, de uma época ou da humanidade).

- A. A Vida é um conjunto contendo o gênero humano, a totalidade daquilo que aparece na experiência vivida (*Erlebnis*) e em sua compreensão (*Verstehen*) da objetivação do espírito. É um fato característico do mundo humano enquanto mundo vivido. E também é um conjunto de relações vitais (*Lebenserfahrung*). É aquilo que o puro poeta lírico vê e exprime sobre os homens, as coisas e de si mesmo.
- B. A experiência vital (*Lebenserlebnis*) é a lembrança do curso da “vida” pessoal. Difere da universalidade e não pode se exprimir por fórmulas rigorosas. É um ponto de vista individual suscetível de se ampliar para a experiência coletiva. Isto é, em criações da vida comum (*Gemeinsamsleben*) e, até mesmo, em uma experiência universal da Vida.
- C. As relações vitais (*Lebenserfahrung*) exercem determinações sobre os homens e as coisas: elas são alçadas à reflexão e expressas na língua. A linguagem é o fundamento da intersubjetividade e a possibilidade de cada um se objetivar ao exprimir a significação de um fato vivido, em outras palavras, sua relação com o conjunto em que se inscreve. Este saber universal indutivo é a sabedoria das nações: exprime a relação entre as representações da finalidade da ação e a realidade.
- D. Uma riqueza infinita da Vida se desenvolve na existência individual de cada pessoa. O indivíduo é um ponto de interseção de conjuntos simbólicos e reproduzíveis que o atravessam e que se estendem além de sua vida singular, nos sistemas culturais ou nos grupamentos organizados. Enquanto ser histórico determinado pelo seu lugar na linha do tempo, o lugar que ocupa e sua situação, o indivíduo está orientado em direção ao desenvolvimento de sua poderia existência.

- E. As ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) têm por finalidade a compreensão de um estado físico e social em sua totalidade e da capacidade de encontrá-lo, revivendo-o e exprimindo-o. É a vida que compreende a Vida, uma coesão entre Vida e Ciência que não existe nas ciências da natureza. Na Vida, a penetração em si mesma atinge uma perfeição: a conceituação desta Vida é determinada pela própria vida (e pela “vida”). Sob a forma literária de Memórias ou de Confissões, autores como Santo Agostinho, Pascal ou Rousseau demonstraram esta perfeição.
- F. As ciências do espírito repousam sobre o vivido, a compreensão e a experiência vital (*Lebenserlebnis*). A solução da contradição entre o fato que nosso espírito seja condicionado pela época, pela nação, pelo meio no qual vivemos e que visa, entretanto, a uma validade universal é a própria Vida como fonte sempre renovada da compreensão (*Verstehen*) do mundo sócio-histórico. Compreendida como um conjunto interativo que encontra seu centro nele mesmo, a Vida é estruturalmente ligada a um Todo, de onde surge o sentido (*Sinn*) do conjunto do mundo histórico.

Nestas páginas, Dilthey tenta reunir e religar os três eixos de sua filosofia vitalista. Em primeiro lugar, o eixo “dialético”, centralizado nas questões das relações entre o singular, o particular e o geral, o universal: segundo ele, é a Vida, enquanto princípio vital, na linha do Romantismo, que representa a Totalidade e a universalidade (cf. A e F.). Em seguida, o eixo “existencialista”, tanto “individualista” como “fenomenológico” – o último Dilthey foi influenciado por Husserl – que faz da experiência vivida (*Erlebnis*) e do “Mundo vivido” (*Lebenswelt*) as chaves da compreensão das relações vitais (cf. B. C e D). Enfim, o eixo “epistemológico”, ao mesmo tempo “crítico” e “holista”, da fundação das ciências do espírito sobre uma hermenêutica que, inicialmente psicológica, torna-se sócio-histórica graças à consideração dos laços entre determinações que pesam sobre a “vida” e as significações necessárias para exprimi-la e contá-la. (cf. E e F). Finalmente, Dilthey religando e “reconciliando”, desta maneira, os dois ramos da filosofia idealista alemã, um deles ancorado na *Aufklärung* kantiana e o outro no Romantismo vitalista (*Lebensphilosophie*), permite abrir a via para as ciências históricas, sociais e psicológicas nascentes, da historiografia à sociologia, passando pela psicanálise e pelas ciências da linguagem. Este conjunto ele chama de “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*). Desta maneira, assegura a transição entre o pensamento especulativo alemão perseguido pela Totalidade (o sentido da Vida) e a pesquisa científica contemporânea polarizada no trabalho empírico, na análise etnográfica dos modos de vida e na análise sócio-histórica dos cursos da “vida” como materiais biográficos, permitindo alcançar os “conjuntos sócio-históricos” concretos.

Esta síntese engloba a totalidade dos saberes da época? Não, ela se opõe a outro movimento, ao mesmo tempo científico e político, que religa o positivismo como concepção unificadora de todas as ciências segundo o modelo das “ciências da natureza”, o industrialismo como ideal de desenvolvimento fundado na exploração dos recursos naturais e a “racionalização do trabalho” (é o momento do nascimento do taylorismo nos Estados Unidos e da Organização Científica do Trabalho). Portanto, trata-se em Dilthey, como em todos os outros filósofos idealistas alemães (assim, excluindo Marx), de outra Modernidade, diferente daquela que vai dominar largamente os três quartos de século seguintes e que Aron vai denominar das “sociedades industriais”. Esta modernidade, apoiada fortemente da tecnologia e da burocracia será

contestada depois da Shoah, do Gulag, de Hiroshima e de Chernobyl, pela ecologia, pelo pensamento crítico e pelo pós-modernismo.

Pode-se, então, sintetizar as diferenças entre as duas modernidades graças à síntese de Dilthey:

QUADRO n°2: Modernidade dominante e modernidade alternativa

MODERNIDADE CIENTÍFICA E TÉCNICA ALTERNATIVA	MODERNIDADE
Positivismo	Hermenêutica
Mecanicismo	Vitalismo
Individualismo “atomista”	Holismo “totalista”
Racionalismo materialista	Idealismo espiritualista
Ateísmo (agnosticismo)	Religiosidade (esotérica)
Industrialismo	Naturalismo (ecológico)
Urbanização	Ruralidade (naturalista)
Burocracias (centralizadas)	Comunidades (locais)
Racionalização do trabalho	Culto da arte (romântico)
RAZÃO INSTRUMENTAL	VIDA EXPRESSIVA

Conclusão

Na *Lebensreform*, há também Reforma. Ao fim deste percurso apressado através da filosofia alemã, do fim do século XVIII ao início do século XX, pode-se perguntar qual (ou quais) mudança (s) em qual (ou quais) vida(s), os adeptos deste movimento querem introduzir? Ou mais simplesmente: qual vida querem mudar? E como? Pode-se, desta forma, reintroduzir as três significações da palavra *Leben* que foram distinguidas ao longo deste texto:

1/ A vida real, material, prática, enquanto *modo de vida*, segundo todas as filosofias vitalistas alemães, deve ser reformada em várias direções. Inicialmente, aquela da saúde física, ligada ao amor da natureza, ao cuidado com o corpo, ao bem estar vital. Mas, esta é indissociável das relações com os outros, da amizade e da simpatia (cf. a *Symphilosophie*), da unidade do corpo e da alma, do bem estar corporal e da felicidade espiritual. Três atividades são valorizadas, mais do que todas as outras, pelos filósofos da *Lebensphilosophie*. Em primeiro lugar, as práticas artísticas – e principalmente, musicais – que elevam a alma e a fazem alcançar uma forma superior de Vida. Em seguida, as atividades coletivas, ingredientes desta vida comum (*Gemeinleben*) concebida como uma vida comunitária (*Vergemeinschaftung*), apoiada nas tradições nos contos e nas lendas, nos antigos mitos e reatualizados pela ideia de nação, pátria, do solo e do espírito comum. Enfim, as atividades espirituais, religiosas ou esotéricas, fundada nesta religiosidade natural que se trata de cuidar e aperfeiçoar.

Com efeito, não se trata de um simples conservadorismo tradicional, os filósofos vitalistas alemães de Schlegel a Schopenhauer, de Schleiermacher a Dilthey, defendem uma concepção voluntarista da vida, orientada em direção ao que podemos chamar de desenvolvimento individual e coletivo de um ideal de Vida (ou de uma vida ideal) para o qual se trata de contribuir. Quer se trate de perfeição moral com em Kant e Herder, de uma espiritualidade pessoal como em Shelling ou Schleiermacher, ou de uma distinção esotérica como em Schopenhauer, este ideal é ligado a uma primazia de um “espírito” que é, ao mesmo tempo, aquele de um “povo” (o gênio alemão) e de uma elite não econômica, técnica ou política, mas “cultural” (como, por exemplo, os artistas românticos ou os pastores protestantes).

2/ A *Leben* é também o *curso da “vida”*, aquilo que separa o nascimento

da morte. Mesmo que esta dimensão seja menos presente que a precedente, está ligada a ela. Principalmente, por esta concepção de desenvolvimento vital, de perfeição moral ou espiritual, sem falar da manutenção da saúde física ou mental. Trata-se de fixar objetivos, aperfeiçoar-se constantemente, cultivar-se, cada vez mais. Especialmente em Dilthey, este “curso da vida” está associado à capacidade de contar sobre si mesmo, de escrever sobre sua vida, de contribuir, desta maneira, para fazer a História, ao objetivar sua história. Esta historicidade de um sujeito individual e coletivo, produtor de História, ancora a *Lebensphilosophie* à esta outra Modernidade, reconciliando Kant e Herder, Fichte e Schlegel, Hegel e Schelling.

Este segundo sentido de *Leben* abre, enfim, o caminho para um existencialismo ligado à hermenêutica que encontrará sua mais forte expressão, na Alemanha, em Heidegger e Gadamer. Assim, enquanto ser-para-a-morte, mas também “pastor do ser”, o *Dasein* de Heidegger prolonga, via Rickert e Husserl, uma fenomenologia já presente na *Lebensphilosophie*. Também a hermenêutica de Gadamer fazendo da escuta e da interpretação as chaves do conhecimento, integra a psicanálise e o surrealismo na tradição hermenêutica moderna, herdeira de Schleiermacher e Dilthey. Esta alternativa ao positivismo e ao cientificismo está ligada ao *slogan* que constitui o centro de certa contracultura crítica: “mudar a vida” (Rimbaud). Ao longo de todo o século XX (sobretudo depois de 1968), estes movimentos (aos quais é preciso adicionar a filosofia crítica da Escola de Frankfurt) alimentaram o questionamento, mais ou menos radical, do progresso científico e técnico (principalmente do nuclear), em nome da defesa da Vida.

A Vida, como *sentido da Vida*, representa um valor supremo, um princípio de ação e uma totalidade onipresente nos filósofos da *Lebensphilosophie*. Mesmo se sua definição permanece largamente enigmática, na verdade misteriosa, esta totalidade é, ao mesmo tempo, aquilo que inspira a Arte, que reúne as Comunidades humanas e que justifica a Religiosidade do sentimento e do mundo vivido. Ela é aquilo sem o qual a vida não vale a pena ser vivida e a “vida” não pode ter sentido. Mesmo se ela se aplica, em primeiro lugar, à existência humana, ela se estende a todos os seres vivos que devem ser protegidos (cf. a aposta da biodiversidade).

Mesmo se ela constitui um vitalismo, oposta ao mecanicismo, acaba por englobar todo o universo. Desta maneira, ela se relaciona eminentemente com este panteísmo espiritualista comum tanto ao Hinduísmo e ao Budismo, como à filosofia de Spinoza ou de Schlegel.

Deixemos a este último a palavra final deste texto: “Restaurar a harmonia viva da Vida, da Alma do mundo e da vida do espírito: esta é a tarefa mais urgente, não somente da filosofia, da poesia e da música, mas de todas as atividades humanas, das mais humildes às mais elevadas” (*Das Athenäum*, 1797:32). Mais de dois séculos depois, sem dúvida expressa de outra maneira, esta máxima de uma modernidade alternativa permanece, mais do que nunca, atual.

Referências:

- ARON, Raymond (1956). *Philosophie critique de l'histoire*, Paris, Gallimard.
DILTHEY, Wilhelm (1988) *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*. Paris, Cerf.
Dilthey Wilhem (1888/1967), *Monde de l'Esprit, Oeuvres Complètes*, I, Paris, Cerf.
Dilthey, Wilhelm. (1862/2008) *Vie de Schleiermacher*, Paris Plon.
Habermas, Jürgen, (1976) *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard.
Herder Johan Gottfried, (1828). *Idées pour servir à une philosophie de l'histoire de l'humanité*, Paris, Levrault, 4 tomes.
HERDER, Johann Gottfried (1964). *Pour une philosophie de l'histoire*. Paris, Aubier.]

HERDER, Johann Gottfried (1977) . *Traité sur l'Origine de la Langue*. Aubier Montaigne, Paris, 1977, publicado em alemão em 1770 como *Abhandlung ueber den Ursprung der Sprache*.

Herder Johan Gottfried (2000) *Histoire et cultures*. Paris, Flammarion.

KANT Emmanuel (1781) *Critique de la raison pure*, trad. Paris, Presses Universitaires de France

KANT Emmanuel (1788) *Critique de la raison pratique*, trad. Paris, Presses Universitaires de France

KANT Emmanuel, (1790) *Critique de la faculté de juger*, trad. Paris, Presses Universitaires de France

KANT Emmanuel.(1974) *Was ist Aufklärung?* Reclam, Stuttgart.

LEVI-STRAUSS Claude. (1952) *Race et Histoire*, Paris, Gonthier

MARX et Engels (1845/1962) *L'Idéologie allemande*, Paris Éditions sociales.

MARX Karl, (1864/1970) *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Ed. Sociales.

MARX Karl, (1866/1967), *Fondements de la critique de l'économie politique*, Paris, Anthropos.

MESURE Sylvie (1988) *Présentation de Dilthey L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, Cerf.

SCHLEGEL Fredrich (1796/1978) Les Idées. In: *Fragments Critiques*. Paris, Seuil.

SCHLEIERMACHER, Ernst (1799/1944) *Discours sur la Religion* . Paris, Aubier-Montaigne.

SCHOPENHAUER, Arthur, (1851/2005) *Paréga et Paralipoména*, Paris/Tanger, Coda, 4 volumes

STERNHELL, Zeev (2006) *Les Anti-Lumières*, Paris, Fayard.

THOUARD Denis, (2007) *Schleiermacher, Communauté, individualité, Communication*, Paris, Vrin

WEIL Eric (1963), *Problèmes kantians*, Paris, Vrin.

ZÖCKLER, Christopher (1975) *Dilthey und die Hermeneutik*. Stuttgart, Metzler.

V. Nietzsche e a Reforma da Vida*

Claude Dubar e Vanilda Paiva

«As questões da alimentação, da habitação, do regime intelectual, do tratamento das doenças, da limpeza, da meteorologia são a parte séria da vida... Aquilo que faz o homem orgulhoso e bem sucedido, o homem afirmativo, garantia do futuro» (Ecce Homo & 8:1238).

O objetivo deste artigo não é realizar uma discussão da obra de Nietzsche – um autor altamente controverso e sobre o qual existem milhares de publicações. Suas finalidades são duas: 1. Recriar, até certo ponto, o clima político e intelectual dominante entre grupos (como os estudantes, segmentos intelectuais diversos) à época do período de maior difusão de sua obra e mesmo de sua completa hegemonia intelectual nas décadas que sucederam à sua morte 2. Repassar – resumidamente - o conjunto de seus escritos, com o objetivo de entender quais as razões pelas quais reformadores da vida o assumiram como “seu filósofo”, aquele que melhor expressava seus pontos de vista sobre a vida, a saúde, os cuidados do corpo, a maneira de viver “reformada”. Nietzsche não se propõe como filósofo daquele movimento. Ele viveu durante o período em que a Reforma da Vida se estruturou, na medida em que era isso possível a um movimento fragmentário, e no qual suas práticas se difundiram amplamente pela Alemanha.

I. Interpretações e contexto ligado à Reforma da Vida

O busto de Friedrich Nietzsche (1844-1900) ocupou o lugar central da sala de entrada da exposição de 2001 – indicando a importância a ele atribuída pelos organizadores da Exposição sobre a Reforma da Vida. Não foi obra do acaso a longa preparação desta exposição no final do século XX: o século XXI abre-se expondo ao mundo que os horrores do século XX na Alemanha são parte do passado e que não é justo condenar grande parte daquela cultura por acontecimentos políticos e históricos. A realidade é mais contraditória e o romantismo, a reforma da vida, são movimentos intelectuais e práticos que contêm também grandes verdades e relevância.

Nietzsche é apresentado por Wolbert (2001:18) como uma figura de integração deste “arenoso” movimento no qual é possível identificar tanto “raízes venenosas da linha de destino alemão” quanto à “de uma perspectiva moderna” – uma figura, portanto, intelectualmente ambígua. Se a *Lebensreform* atesta o florescimento do homem moderno no mundo germânico, unindo corpo, alma, espírito e prática da vida à natureza num sentido amplo, adquirindo uma atualidade insuspeitada, Nietzsche deve ser reconhecido como o filósofo em cuja obra ela se expressa uma “filosofia prática”.

Trataremos de buscar na sua obra elementos capazes de explicar por que razão, *malgré lui même* (ou talvez não), ela foi assumida como representativa por um desarticulado grupo de adeptos da Reforma da Vida. A verdade é que FN será bem cedo reivindicado pelos militantes da reforma da vida, em suas mais diferentes versões. Sua produção mais conhecida coincide com a unificação de uma parte da “nação cultural” alemã: ele escreve *Der Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*, (publicada em 1872) e continua escrevendo até 1888, quando apresenta sua crise definitiva e se inicia a fase terminal de uma Paralisia Geral Progressiva (PGP). O período em que ele escreve

*A primeira parte deste artigo foi escrito por Vanilda Paiva, a segunda parte foi escrita por Claude Dubar. Esta parte foi traduzida do francês por Vanilda Paiva.

coincide com o da grande influência do romantismo e com o apogeu do movimento da *Lebensreform* que, disseminado de forma assistemática, atravessou boa parte da intelectualidade, dos políticos e dos alemães em geral, em aspectos parciais, num momento em aquele país vivia um verdadeiro boom de produção escrita e de leitura. Lia-se em quase todo o tempo disponível, em qualquer lugar e ao mesmo tempo em que outras atividades que não demandavam atenção concentrada – lia-se tudo que caía nas mãos de cada um. É por isso que se considera que os jornais do século XIX e início do século XX, na Alemanha (e talvez na França e na Inglaterra), tinham impacto desproporcional às suas tiragens, porque cada exemplar passava pelas mãos e pelos olhos de muitas pessoas.

Os intelectuais certamente escolhem; no entanto, raramente escapam ao espírito que domina o seu tempo e que se espelha nos livros, nos movimentos sociais, na vida diária. Nietzsche não se refere ao movimento operário e à presença de Marx e outros intelectuais maiores na vida alemã: ele tinha horror às massas e viveu, de forma consciente, o momento de grande ebulição da Reforma da Vida e do impacto do romantismo e seus derivados, como a indofilia que dominou a Alemanha no século XIX, à margem da discussão propriamente política. A penetração de suas ideias cresceu enormemente logo após a sua morte, graças às muitas edições de suas publicações, o que o tornou um verdadeiro fenômeno de influência (com as mais variadas leituras) nas primeiras décadas do século, somente comparável, no século XX, ao boom marxista dos anos 1960-70.

Reconhecemos, no entanto, como Fellemann (2001:151-156), que nem sempre é possível estabelecer em todos os campos de influência entre a *Lebensreform* e as ideias de uma filosofia da vida porque a diferença de nível é demasiado grande. “No entanto, diz ele, a *Lebensreform* se movimenta “em torno da vida tomada não como seu objeto, mas o seu sujeito”: é a reforma “que a vida em si mesma realiza ou é”“.

A bibliografia sobre Nietzsche é imensa; trata-se, em si mesmo, de um campo de especialização e nossa intenção é apenas mostrar que, ao longo de sua obra, aparecem muitos elementos comuns – e mesmo centrais – ao movimento Reforma da Vida. Nietzsche foi, em certos aspectos, seu produto difuso e seu produtor, pelo reconhecimento dos reformistas como o filósofo que melhor exprimiu ideias que faziam parte da Reforma da Vida.

Mas a “modernidade” do pensamento de Nietzsche em certos meios universitários prestigiosos ainda precisa, para ser reconhecida, em especial à esquerda (resquíio do boom marxista de meados do século XX) que se recorra à indicação de pensadores bem aceitos no grupo hegemônico no meio acadêmico. Por exemplo, para Wiggershaus (2001:146), autor de um importante livro sobre a Escola de Frankfurt, sua obra é *expressão do mais desenfreado individualismo* e dos males de hoje - como a desorientação, a pressa, o nervosismo, a intranquilidade - e seu efeito teria sido deslocar as leituras do período, dos autores socialistas para outros - como Hegel e Schopenhauer. Se assim fosse, a transformação do mundo real se expressaria sempre nas ideias e estas teriam, para ele, o poder de mudá-lo...

Se fosse o caso de buscar pensadores que realçaram os fatores subjetivos como instância que não deixa livre o espírito objetivo e o corrige, diz ele (Ibid. p. 148), poderíamos recorrer melhor a pensadores sóbrios como Georg Simmel e Max Weber. Mas a hipertrofia da “cultura objetiva”, das mudanças no mundo material e suas consequências culturais, teriam gerado reações exacerbadas que conduziram à busca de autores radicais como Nietzsche. Ora, Simmel e Weber estão muito distantes de dar à vida e ao corpo o peso que encontram na obra de Nietzsche. Quanto a desviar a atenção de autores socialistas para Hegel e outros, dever-se-ia buscar na realidade razões sociais mais claras da atração exercida por tais autores.

O tema da vida é onipresente na obra de Nietzsche: ela reflete o clima espiritual alemão do século XIX, em especial de seu último terço, e contribuirá para alimentá-lo nas primeiras décadas do século XX. Rudolf Steiner, fundador da antroposofia, reconhece sua influência e escreve sobre ele um livro nem sempre positivo – ressalta em FN a presença de problemas psicopatológicos e a paixão de um fanático (Steiner, 1926:153ss). Mas seus livros se tornarão muito populares. Ele penetrou tão fundo entre os ativistas da Reforma da Vida *porque eles amavam em Nietzsche a subversão de todos os valores, sua revolta contra a decadência do seu tempo, a positiva posse do corpo* (Böhme, 2001:150). O desprezo pelo corpo como mero instrumento resultaria da conjugação dos males da civilização urbano-industrial com a moral vitoriana, apoiada sobre os “elevados valores” platônico-cristãos. A esta visão, Nietzsche opõe a importância central do corpo e da fisiologia: se a vida é mistério – fisiológico, psicológico, metafísico (Meyer, 2001:161) – o corpo é a base da existência, contendo os atributos do espírito e impondo-se como a grande razão.

Entre as leituras filosóficas de Nietzsche, a presença de Schopenhauer foi dominante, autor para o qual o homem é um ser concreto, parte da natureza e objetivação da vontade, e que manifesta sua rebelião contra Kant, cuja obra teria feito desaparecer o corpo físico da filosofia. O corpo é de importância vital na cultura hindu e, ao longo do século XIX, o significado da Índia para a cultura alemã é imensa (Rinser apud. Günther, 1956:5); mesmo o príncipe Ludwig de Hessen afirmava a “relação espiritual do nosso povo com os hindus” (Ibid., p. 7). A influência védica e budista fez-se sentir em autores reconhecidos que vão de Friedrich Schlegel a Wilhelm von Humboldt, de Deussen a Karl Neuman (Ibid. 77), passando mais tarde por Heine, por Thomas Mann e outros. É ainda mais visível na obra de Herman Hesse que, filho e neto de missionários, viveu na Índia parte de sua vida como jovem. Schopenhauer não fugiu ao seu tempo. Para ele cada ato de vontade é também um movimento do corpo. Na sua obra a influência da antiga cultura hindu é evidente e declarada, sentindo ele grande impacto das traduções de Anquetil Duperron (Gasenapp, 1955). Ora, Nietzsche, em sua luta contra a perspectiva platônico-cristã vê o corpo como uma ideia de combate (Böhme, 2001:149): o essencial do homem não se encontra na razão, na sua alma, conforme a tradição europeia, mas no corpo como forma de existência do futuro. “*O corpo não como objetivação da vontade, mas como base e fundamento para os pensamentos e sentimentos*” (Böhme, 2001:150).

Nietzsche estudou filologia na Universidade de Bonn. Algumas décadas antes F. Schlegel seduzido pela cultura hindu e védica, após os agitados anos de Iena, desloca-se para Paris visando estudar filologia, idiomas românicos e o sânscrito. Seu polêmico livro publicado em 1808 “*Über die Sprache und die Weisheit der Inder*” fez com que ele fosse, por algum tempo, até o surgimento de Franz Bopp, considerado como o fundador da filologia na Alemanha. Em sua formação Nietzsche certamente leu o livro citado acima que, mesmo contestado cientificamente, exerceu enorme influência no seu tempo por colocar os alemães – através do idioma e de suas origens – no mesmo plano que os gregos e latinos. Schlegel cria, deste modo, uma espécie de mito fundador germânico, ou seja, a indofilia germânica nasceu ligada a uma espécie de nacionalismo cultural. Mas Nietzsche não é nacionalista, sua perspectiva é europeia. Ele é culturalmente alemão, mas descende da aristocracia polonesa e seu pai foi preceptor das princesas da Prússia.

Como parte da revolta contra a decadência de seu tempo, Nietzsche provoca uma mudança de perspectiva ao tratar o corpo de forma materialista e positiva, inspirado em bons conhecimentos da cultura védica e budista. Não se pode, no entanto, deixar de considerar na orientação que tomaram seus escritos o caráter físico, corporal, da sífilis como fundamento da Paralisia Geral Progressiva. Ele foi, de algum modo, empurrado pela condição específica de seu corpo.

Preconceitos que se construíram ao seu redor de sua obra muito têm a ver com a ação de Elizabeth Foster, sua irmã, por fazer dele uma figura popular, um verdadeiro mito, na República de Weimar. Entre 1902-03 ela promove a reconstrução da entrada do arquivo Nietzsche em Weimar e, como guardiã de seus manuscritos, não se sabe em eu medida ela possa tê-los alterado. Certo é que a publicação de textos escolhidos omitia partes ou modificavam a interpretação do conjunto, pequenas passagens que permitiriam interpretá-lo mais a direita (Schletta, 1960). Militante arianista, posteriormente nazista, ela deslocou-se nas últimas décadas do século XIX com seu marido para o Paraguai com o objetivo de ali fundar uma colônia ariana; retorna à Alemanha em 1893, depois da morte de seu marido e do agravamento do estado de saúde de seu irmão. Dedicou-se, então, à construção do mito Nietzsche, como filósofo dos modernos, como objeto de culto, como super-homem (Diethe, 2001).

Surge aí um Nietzsche estilizado, imagem contra a qual se levanta seu amigo filólogo Erwin Rohde (1882) para quem FN seria “o coroamento da possibilidade de uma superação pela estética e pela elevação da vida”: este seria o sentido de sua “filosofia lírica” e sua receita para viver (sempre “em grande estilo”). Em carta do mesmo ano a este amigo Nietzsche diz: “Me é muito difícil viver quando não posso fazê-lo em “grande estilo”... meu amigo. Sem um objetivo que eu possa considerar como muito importante não me é possível manter-me acima, na luz, e por cima da *Schwarzen Fluten*. Esta é a minha única desculpa para o tipo de literatura que faço desde 1876: é minha receita e meu próprio remédio contra a imensa pressão da vida” (Nietzsche, 1882). Viver “em grande estilo” parece, na verdade, ser capaz de viver com humor elevado, buscando companhia entre aqueles que – como ele – vivem em função das ideias, visando um futuro luminoso, produzindo textos originais, bem pensados, bem formulados, dos quais ele poderia sentir-se orgulhoso.

Consciente ou não do seu sucesso nos meios da *Lebensreform* sua irmã entrega a renovação do arquivo ao representante do *Jungstil* Henry van der Welde que, em 1911, também vai desenhar um Templo Nietzsche para as elites e, junto com Henry Graf Kessler, um ginásio para as massas. Independente do fracasso de tais projetos, eles pretendiam que tudo isso fosse parte da proposta de renovação da cultura alemã no espírito contemporâneo europeu moderno (Wiggershaus, 2001:31). Angelika Wesenberg (2001:35-42) nos conta em detalhe não somente as divergências entre as duas mulheres (mãe e irmã, que cuidaram do enfermo durante uma década), mas os meandros das discussões a respeito de fotos, bustos, máscaras mortuárias, medalhas, diferentes edições nas quais se debateram, além delas, artistas e editores ao menos ao longo de duas décadas. E, no entanto, o que parece ser mais interessante em toda essa iconografia é a foto que ele mesmo solicitou quando ainda não estava gravemente doente.

Plena de significados, a foto de 1882 o apresenta na mesma posição do anjo de Albert Dührer no quadro *Melencolia I*, que foi transformado em litografia e que, segundo o próprio Nietzsche, “melhor, ninguém poderá fazer” (Erbsmehl, 2001:43-50). A interpretação usual é a de que ele encena as fotos e goza ao provocar no outro a imagem de sofredor. Sabe-se hoje, porém, que – tal como ocorre com a obra de Da Vinci – em especial esta parte do quadro de Dührer esconde símbolos gráficos esotéricos, anagramas da numerologia, prevê a renovação da natureza e tem um caráter nitidamente milenarista (Barmont, 1947). Considera-se que o retrato solicitado por FN busca uma estética que ressalta a beleza do corpo: uma estética dionisíaca. No entanto, não se pode descartar algum tipo de adesão a aspectos esotéricos presentes não apenas na obra do pintor, mas altamente difundidos na Alemanha de então. Assinale-se que todo este período da vida de FN foi marcado pelo intenso consumo de ópio. A identificação “melancólica” de artistas próximos da *Reforma da Vida* e com posição bastante à direita fica clara no caso de Stephan Georg (Salin, 1946:383-4). Na verdade, ele não é considerado por muitos como seguidor de Nietzsche porque só aceitou o lado

negativo e destrutivo do seu trabalho. Angelika Wesenberg (2001:35-38) mostra que Georg se faz fotografar na mesma posição. Mas, se para ele o ideal seria um governo de caráter claramente homoerótico, na recepção de Nietzsche estaria presente uma tendência a eliminar qualquer erotização subjacente (2001: 53).

- **Sobre a influência de Nietzsche no início do século XX**

Quanto a uma mais ampla influência política de Nietzsche, empurrando a juventude para posições que serão apropriadas pelo nazismo, como esteve em moda ao longo de décadas, é preciso lembrar que ele escreve praticamente ao mesmo tempo em que Marx, imerso nas questões alemãs. Sua presença no movimento estudantil da época ou nos meios penetrados pela Reforma da Vida é inegável, mas ele parece ser mais um produto que dá forma a elementos já presentes e que funde, em sua revolta elitista e romântica, cultura alemã e cultura védica (hindu e budista). Ele exprime parte importante do espírito do seu tempo: uma revolta sem objetivo político, não dirigido ao poder, mas à cultura.

Algo similar ao que acontecerá em 1968, quando uma juventude universitária, uma elite que recebeu os benefícios da reconstrução, se revolta contra o autoritarismo em suas diferentes formas – dos pais, dos professores, dos homens em relação às mulheres, dos governos, da estrita regulamentação da vida. Tal reforma bebe em fontes marxistas em geral, nos frankfurtianos e também deita raízes nos vários teóricos anarquistas (Bakunin, Kropotkin, Proudhon). Ao mesmo tempo desenvolve-se nos países desenvolvidos a exegese dos textos de Marx. Mais de uma geração de beneficiários e vítimas deste último boom que constrói a hegemonia marxista dos anos 60 e 70 – beneficiárias porque o marxismo ajudou a entender rapidamente os mecanismos do capitalismo, vítimas porque seu caráter totalizante nos fechou os olhos e os ouvidos ao “resto” da cultura – reclama hoje um preço que não pode mais ser pago. Benz, na palestra *Nietzsche 50 anos depois* realizada em 1950 e citada por Schneider (2001:173) diz a mesma coisa sobre a hegemonia de Nietzsche no começo do século XX: *sua obra foi tudo o que minha geração discutiu, pura exegese*. Trotsky fez a experiência contrária e nos deixou linhas bastante lúcidas do seu período pré-marxista: ele evitava o marxismo por ser um “sistema acabado” e sua alternativa foi lançar-se sobre os livros “nervosamente, impacientemente e sem qualquer sistema”, até sucumbir (Trotsky, 1953:129-130).

Diz Benz que Nietzsche era visto no início do século XX era visto com os olhos de paixão do movimento de jovens: todos tinham 20 anos e liam Zarathustra, contra o autoritarismo nos internatos, pelo espírito de aventura e a euforia da ruptura. É uma elite juvenil que, pela primeira vez vive e valoriza uma atmosfera liberal e um clima de indeterminação. Dançam a dança dos *Wandervogel* (*pássaros caminhantes*) e constituíram um meio catalisador que determinou uma leitura específica de Nietzsche. Confundiam leituras superficiais com experiências profundas (Ibid. 173).

Nietzsche foi, em especial depois de sua aposentadoria, por problemas de saúde, um grande *Wanderer* (*caminhante*). Mas, afinal, de onde vêm os *Wandervogel*? Vem de tradições remotas alemãs, recuperam os *Wandern der Gesellen* (*Caminhar das gazelas*), *Wandern der Musensöhne* (*Caminhar dos filhos das musas*) em torno 1800, *Wander mit Gesang* (*Caminhar cantando*), ginástica lírica das canções de caminhadas – é um *affaire* alemão, possibilitado pelos inúmeros, maravilhosos e acolhedores bosques. Esses jovens do início do século XX acreditam numa missão cultural, na verborragia crítica da civilização, possuem hábitos extravagantes, ritos próprios, linguagem de grupo, estilo de música, vestimenta não convencional, cabelos provocantes, costumes alimentares próprios, culto ao natural, fome de autenticidade. Nietzsche não tem sobre eles uma verdadeira influência intelectual direta: ele os valoriza na sua tese de mestrado, que tem

como subtítulo *Der Wander und seine Schatten*, e sua presença é ampla, mas nebulosa: ele exprime mais que influi. Diz Schneider (p. 169) que o que eles têm em comum é a crítica da civilização, por uma nova escola, uma nova educação, pela autoeducação e pela Reforma da Vida. Não se deve esquecer que no século XIX ainda predomina o que se convencionou tratar como *Pedagogia das Trevas* (Rutschky, 1988), profundamente autoritária e mesmo cruel. Os que conseguem chegar à escola secundária se revoltam contra a família e contra as instituições escolares; surgem reformadores do ensino e da educação familiar. Apesar disso, sabemos que restos de tal pedagogia sobrevivem mesmo depois da II Guerra Mundial como mostram a recente denúncia dos maus tratos dos internatos já nos anos 1950 e o tratamento dispensado aos aprendizes que faziam seus estágios obrigatórios e eram tratados como empregados domésticos até os anos de 1960. São duas gerações que se revoltam de maneira diferente. No começo do século XX tudo o que os jovens sonhavam era desaparecer – e muitos o faziam.

Na ebulição da época muitos foram os intelectuais, escritores, filósofos e políticos de todas as colorações que tentaram influir sobre o movimento de jovens e de estudantes: de Martin Buber a Walter Benjamin, de Hermann Hesse a Martin Heidegger, Hans Freyer, Paul Natorp, Nikolai Hartmann, Carl Zuckmayer. A ideia de uma grande influência de FN sobre os *Wandervögel* viria de uma publicação de Walter Hammer em 1914 com o título de *Nietzsche als Erzieher (Nietzsche como educador)*, que terminou reescrito em artigo por Ludwig Gurlitt e publicado num jornal liberal (*Das freie Wort – A palavra livre*). Hammer era um *Altwandervogel (antigo pássaro caminhante)* de *Wupperthal* conquistado pelos escritos de Nietzsche e que teve uma grande influência no movimento de estudantes. Para ele, os *Wandervogel* pensariam e agiriam no espírito de FN. Nietzsche seria o único polo seguro capaz de agrupar as culturas de nosso tempo.

Nesse período Walter Hammer (1904-1920) publicou uma série de textos “reformadores da vida”. Diz ele sobre FN: querer a saúde (*Wille*) constitui a base e também o objetivo de sua filosofia. Publica uma brochura *Über Nietzsche den Lebensreformer und seine Zukunftskultur (Os reformistas da vida e sua cultura sobre o futuro escrevem sobre Nietzsche)*, onde ele apresenta a Reforma da Vida como uma atitude que rejeita da máquina cultural europeia ocidental e reconhece que o sentido da vida é o fortalecimento da personalidade, numa interiorização da vida humana. Participou com personagens de esquerda do encontro de jovens em 1913 que tinham como figuras de proa intelectuais conhecidos de todas as tendências. Pedagogos como Paul Natorp, Herman Nohl, Georg Kerschensteiner e Gustav Wynecken aí estavam. Ludwig Gurlitt era reformista – contra o álcool e a nicotina, pelo vegetarianismo, *naturmässe Kost* (alimentação natural), cabelos longos, *Jesuslatschen (sorriso angelical, como Jesus)* e *die ewige Zupfeige* (a eterna guitarra) de uma cultura hippie *avant la lettre*.

Ellen Key, Langbehn e Ludwig Gurlitt foram os três verdadeiros mentores do movimento de jovens. Em 1900 foi publicado na Alemanha livro da sueca Ellen Key *O século da criança*, em que ela ataca a escola existente e defende a educação fora da casa dos pais. Langbehn era um professor missionário radical. Há que lembrar que a cultura alemã é uma cultura pedagógica. Else Frobenius, ex-*Wandervogel* e historiadora do movimento juvenil, indica esses três nomes como os que deram forma ao movimento. Todos influenciados por Nietzsche, profeta de uma terra desconhecida, contra as mentiras da sociedade e sua *Eitelkeit* (orgulho). No começo dos anos 1910 constata-se uma explosão juvenil: eles simplesmente batem a porta de casa e tomam seu próprio caminho *ins Freie*. Adolescentes rejeitam a educação dos pais e da escola. Os intelectuais lhes fornecem citações dos livros de FN, em especial do Zarathustra (reservatório de citações). Este é o clima do início do século XX.

O autor trabalha biografias de intelectuais que tomaram parte nos *Wandervogel*

como Carl Zuckmeyer, que em *Als war's ein Stück von mir (Foi um pedaço de mim)* (1966) mostra um clima de ruptura do período, um desejo do novo, a arte e a literatura do Expressionismo. Zarathustra é visto como expressão da revolta, como um texto rebelde e importante leitura juvenil. O mesmo relatam Martin Buber, Karl Löwith e Ernst Fischer. O encontro de estudantes de 1913 em *Hohen Meissner*, organizado pelos *Deutscheabstinenterstudenten* (estudantes alemães abstinentes), reuniu numerosos grupos. Foram convidados Ferdinand Avenarius, sobrinho de Wagner (*Kunstwart, Führerbunds*) e o editor Eugen Diederich de Iena. Este havia fundado o *Sera-Kreis* e começou a dar nova forma ao *Sonnenwendfreiern* dos velhos estudantes. Passou depois ao *Wanderung*, ao teatro popular e a *biündish Feste*, mandando fazer roupas e barretes, cultivando velhas canções e danças alemãs: romântico, nostálgico, reformista (da vida), elitista, aristocrático. Estudantes secundários e universitários tentam criar uma organização comum, mas não funciona. O orador deste encontro foi Gustav Wynecken, professor secundário em Haubinda e reformador escolar revolucionário que cria a escola livre de Wickelsdorf. Foi cassado por seu antinacionalíssimo. Rompe com a velha escola e com a educação na casa dos pais – numa palestra ele fala em disposição para um currículo de vida heroico (expressão usada por FN.). (Schneider, 2001:171).

Walter Benjamin foi, até o começo da primeira guerra, parte do círculo de Wynecken; ele havia sido em 1906-7 aluno em Haubinda quando Wynecken era diretor. Mais tarde ele fundou, no ginásio em Berlin, um grupo de trabalho que retomou e discutiu as ideias de Wynecken em Wickelsdorfer. Em 1912, ao começar seus estudos de filosofia em Freiburg, tomou parte no *Freistudentischen Gemeinde* (Associação de estudantes livres) que discutia a reforma da escola na mesma direção. Em seguida Benjamin funda em Berlin uma *Sprechsaal* que era como uma filial de Wickelsdorfer, onde jovens de todos os sexos, longe da casa dos pais e da vida pública podiam colocar questões morais e artísticas. Nos seus primeiros trabalhos ele é claramente influenciado por Wynecken: publica no *Zeitschrift für die Jugend* (Jornal para os Jovens) e no *Der Anfang*, dirigido por Siegfried Bernfeld e por G. Barbizon. Em *Unterricht und Wertung* (artigo de 1913) Wynecken, num artigo nietzschiano, defende um ginásio aristocrático e intelectualista que deveria referir-se a Nietzsche e a seu Tratado (Zarathustra). Em 1914 Wynecken e os seus saem do *Freideutschen Jugend* (Juventude livre alemã) de Marburg, o que deve ser remetido ao encontro de Meisser. Wynecken era pela autoeducação dos jovens e nunca fez um esquema de conteúdo da cultura juvenil, embora falasse de uma cultura do querer e da procura. O jovem quer o incondicional. Benjamin, falando de Meissner diz: “*Os jovens nunca encontraram o inimigo que odiavam. O ódio está lá, mas sem objeto. Um programa cultural e juvenil sem forma. Um exército do querer decidido a rejeitar a cultura civil. Decididamente voltados para inúmeras coisas e para um futuro sem estrutura*”. É um importante sintoma da época.

Os jovens frequentavam em Marburg os seminários de Karl Löwith a Heidegger. Era uma pura decisão, sem saber para quê. Intenso, concentrado, mas sem objetivo, diz Löwith. Nihilismo heroico como retórica – manifestação de grande ressentimento e atitude de ruptura (Aufbruch), como em Nietzsche. *Willen zum freien Willen*. FN é emblemático como autoridade – tal como, nos anos 60, o nome de Marx no movimento estudantil. A aparência fácil e a virulência do tom dos escritos de FN tornariam possível a qualquer estudante de filosofia crer que podia fazer crítica da metafísica.

Heidegger também era pela pura decisão, puro querer, quando teve início, em 1912, o *Akademischer Vereinigung* (Associação Acadêmica). Esta e outras associações levam adiante a cultura dos *Wandervogel*. Em 1925/1926 Heidegger continua a fazer palestras na *Akademischer Vereinigung*, tal como Nicolai Hartman, Eduard Spranger e Paul Natorp. Em 1935 diz Heidegger que a filosofia de Nietzsche permanece imune. Ele esclarece os motivos da crítica da cultura: crítica da civilização urbana, da técnica, da mediocridade, da alienação da natureza, das aulas nas escolas e na academia, da

destruição da terra, da massificação dos homens. Enaltece o heroísmo, o sentimento ligado às origens, o desprezo da massa, a fuga da mediocridade, o exorcismo da média, o ressentimento anti-urbano e anti-civilizatório, a fobia da técnica, a conexão romântica à terra, a incondicionalidade e o *Wille zum Wille* – todo este repertório está na cultura dos *Wandervogel* e não apenas em Heidegger (Schneider, 2001:169-174).

Se os *Wandervogel* ficarão em evidência política, em especial pela sua instrumentalização por Hitler, eles não foram os únicos grupos que receberam os escritos de FN. Aí se incluem todos os movimentos alternativos que criticavam o governo: anarco-socialistas, feministas, reformadores da vida, movimentos de jovens e movimentos de cultura popular. Cada qual se apropriou da maneira que lhe convinha. A recepção sistemática entre os *Lebensreformer* ocorre em torno de 1900 e seus representantes são Rudolf Frank, que defende uma reforma completa, ampla, a partir do vegetarianismo e o jornalista Walter Hammer, socialista que aprecia as posições anti-militarista, anti-Estado, antinacionalista, anarquista-aristocrático, ateu, anticristão e europeu (Linse, 2001:166). Antes deles Struve, Baltzer e Hann e também os jovens hegelianos Bruno Bauer, D.F. Strauss, Ludwig Feurbach eram por uma “religião da cura pela natureza”. Este último reduz a teologia a uma antropologia. O corpo é o próprio eu, o ser do próprio homem. *Helene Stöcker*, leitora de FN, feminista e discípula de Dilthey, funda uma Associação pela proteção das mães e reforma sexual.

• **Influências sobre Nietzsche**

Se pretendêssemos escolher os três autores que mais impacto tiveram sobre Nietzsche e são por ele reconhecidas eles seriam, seguramente Schopenhauer, Goethe e Wagner. Enquanto movimentos, a indofilia e a Reforma da Vida. Ele reconhece que sua reflexão parte de Schopenhauer e suas raízes na Indologia: é Schopenhauer que coloca no centro da reflexão o homem como ser concreto, parte da natureza e objetivação da vontade. Cada ato de sua vontade é, ao mesmo tempo, um movimento de seu corpo. Em Nietzsche o corpo é um instrumento de combate contra o platonismo-cristão; contra o espírito, contra a tradição europeia. O essencial do homem não está em sua alma. O corpo forma a existência do futuro; ele é objetivação da vontade, mas como base, como fundamento para os pensamentos e os sentimentos. Ele modifica, portanto, a perspectiva de Schopenhauer e trata o corpo de forma materialista e positiva (Böhme, 149-150).

Ele tem também a Goethe como o “último alemão, do qual me orgulho”, um dos meus maiores inspiradores: um criativo gênio em revolta. Em Goethe, Nietzsche encontra vida criativa, arte que ilumina o mundo e a cultura cosmopolita (Meyer, 2001:113-116). FN conta, em carta de novembro 1868 a Erwin Rohde, seu primeiro encontro com Wagner (Nietzsche, 2005:1299-1302). Wagner habita em Triebshen, perto de Basel, em cuja Universidade FN foi nomeado em 1969. e se mudará para Bayreuth em 1872. Ele tem por Wagner naquele período uma admiração sem limites até constatar que havia se equivocado com a coerência do personagem quando da inauguração de Bayreuth. Mas ele mantém a dedicatória que fez a ele em 1871: “A arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida”. Para ele a música alemã de seu tempo seria romantismo de ponta a ponta.

Sua paixão pela música de Wagner, expressão importante do romantismo, exige um rompimento emocional que lhe vai permitir apreciar outros estilos de música. Entre os grandes, Bethoven mantém correspondência com integrantes do grupo de Iena. No entanto, esta é apenas uma informação. Schubrig (Günther, 11-15) percorre sua obra para mostrá-lo como grande conhecedor das traduções védicas (inclusive das canções) e de sua assimilação em sua música.

No entanto, o texto por ele escrito muitos anos mais tarde ao seu primeiro livro *Der Geburt der Tragödie aus den Geist der Musik* (ou, como ele mesmo sugere, poderia

ou deveria chamar-se *Grieschentum und Pessimismus*) é uma grande chave para a interpretação de sua obra, na medida em que ele mesmo faz aí uma espécie de autocrítica e elucida seus pontos de partida (Guinsburg, 2007). Na sua excelente tradução e introdução Guinsburg o leitor pode ver que ele se apresenta sem rodeios como um pensador forjado pelo romantismo, não apenas porque discute com diversos de seus melhores representantes, mas pelo conteúdo do livro – no qual a arte e não a moral é a atividade propriamente metafísica do Homem e a existência do mundo só se justificam como fenômeno estético (Nietzsche, 2007: 16). Mas, trata-se também da discussão contra a racionalidade iluminista, contra o utilitarismo, contra a vitória do otimismo que considera inexorável o progresso a qualquer custo e possui a certeza de um futuro glorioso. Neste sentido, ele retoma a discussão do final do século XVIII e afirma estar, naquele momento, acometido pelos “defeitos da mocidade” e do *Sturm und Drang*, vendo a ciência pela ótica da arte e a arte pela ótica da vida. (Nietzsche, 2007:13). Não se trata de uma negação do que escrevera, mas de um comentário que afirma a necessidade de olhar “o lado de cá” da vida, ou em linguagem de Zarathustra, de levantar não os corações, mas suas pernas como bons dançarinos, leve como os pássaros, erguendo a cabeça, aprendendo a dizer a verdade e a rir. (Nietzsche, 2007:21). Ele está mais próximo da reforma da vida – ou seja, do corpo, da sensualidade, da fisiologia. Se a vida é mistério – fisiológico, psicológico, metafísico (Meyer, p. 161) – o corpo é a base da existência, contendo os atributos do espírito e impondo-se como a grande razão. Abordando também a questão da moral e do cristianismo, da importância da cultura popular – em especial das canções populares, na clara tradição de Herder – ele afirma, em última instância, que sua obra contém uma unidade que já estava presente em seu nascedouro.

FN dá à Vida uma aura de mistério. A vida como base criadora, fonte da intensidade das vivências e categoria biológica, englobando aspectos metafísicos, psicológicos e fisiológicos. Desmascara conceitos como “alma” e “espírito” como puros instrumentos da vida que se manifestam no corpo (Meyer, 2001:161). Ressalta o aspecto biológico, mas ele não substitui o valor da vida criativa. A vida em si mesma é vida criativa – é ela que permite a superação, o surgimento de um novo homem e a arte é a forma mais elevada de criação, o grande estímulo da vida: “A vida é um poder dionisíaco, uma violência elementar, na qual se inscreve o desejo de poder, ou seja, o desejo de sobrevivência e ascensão”. Ela está impregnada de pulsões e o indivíduo é orientado a uma aparência apolínea, de modo a não desembocar numa vida dionisíaca. Inspira-se em Zarathustra: Deus está morto e se o homem deriva do macaco, ele pode evoluir para um Super-Homem, ou seja, se quiser pode superar-se, ir além de si mesmo, tornar-se um ser mais elevado. Seria um ideal romântico, impulsionado pela teoria da evolução, mas – de certo modo – ele se inspira em si mesmo, em seu esforço face à doença, na necessidade de fazer-se um Super-Homem, superando os obstáculos.

A arte toma o lugar da religião e ele exalta uma lírica da interioridade e da solidão. É a arte que o torna capaz de exprimir uma enorme energia. A arte criativa, a cultura criativa é a expressão de um povo capaz de contribuir para o progresso. Sua função é de gerar grandes homens, de formar uma elite, catalisadores da cultura, em oposição ao seu tempo (Meyer, 2001:164).

Não foram poucos os autores alemães que denunciaram a repressão como parte da atitude de “interioridade” que dominou a ideologia vivida pelos alemães. Nietzsche é, em certa medida, um produto e produtor de tal atitude. Segundo Max Scheller esta seria uma grande mentira, uma ideia sem conteúdo, sem valores positivos, que assolou o país na medida em que o materialismo tornou-se a forma de vida da população. Thomas Mann, igualmente, considerava que os alemães haviam se refugiado na interioridade, à medida que se perdia o equilíbrio emocional. Este processo teria se iniciado com os românticos: o sentimentalismo seria uma compensação

alienante e anômica contra o materialismo da sociedade moderna. O culto da interioridade gerava um encantamento do mundo, que abria espaço ao ocultismo, ao espiritismo, ao hermetismo e à magia – recuperando, em forma secular, a mística da Alta Idade Média. Na passagem do século (1900) Viena estava permeada de melancolia, de resignação, de um narcisismo encenado, de crescente irracionalismo (Scheuer, 2001: 110), atitudes que se espalham por todo o mundo cultural alemão.

Theo Meyer (2001:113-116) considera que o motivo latente do movimento que assumiu o nome da peça de F.M.Klinger *Sturm und Drang* estará presente do final do século XVIII até Nietzsche, considerando o mundo como produto do gênio criador. Goethe estudava em Strasbourg e fez parte do grupo: o primeiro Fausto quer tudo, quer sentimentos sem limites, metamorfose constante, vida eternamente criativa (Ibid.: 113) Ele se crê um super-homem e só de torna um reformista social depois de seus fracassos. A existência fáustica tornou-se um paradigma do mundo espiritual da época, embora fosse uma utopia concreta, Fausto explode as fronteiras da realidade empírica, é cunhado pelo Pathos do infinito e produz a utopia de um novo homem. “(Ibid. 114) O impulso de transcender a realidade – isso é o que liga Fausto a Zarathustra. Também a imagem de Prometeu impregna Zarathustra, no sentido da estética do gênio, do Super-homem: homens titânicos que criam uma nova cultura. FN vê-se, portanto, profundamente vinculado a Goethe e à tradição greco-latina, ao mesmo tempo em que integra amplamente a adesão romântica à cultura védica e budista, deixa falar a indofilia germânica de seu tempo sem as tensões que opuseram Schlegel a Goethe – até porque Nietzsche era um antinacionalista, um pró-europeu. Mas não tinha o gosto democrático, não comparte a vitória do otimismo nem da racionalidade predominante e ainda menos do utilitarismo prático e teórico. Rejeita a doutrina cristã porque ela condenaria a arte ao terreno da mentira ao querer ser somente moral. Seria essencialmente asco e fastio da vida na vida em nome de outra vida. Expressaria ódio ao mundo, maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade...

Ao ideal apolíneo - o engano, o véu sobre a realidade, a razão ordenada e onipresente, o belo dentro dos padrões dominantes, a sabedoria da “aparência” - contrapõe-se o ideal dionisíaco. Dionísio, ao contrário, desmesurado, desmedido em prazer, dor e conhecimento, que fala a partir do coração da natureza (Nietzsche, 2007:38). O sábio e entusiástico sátiro (imagem e reflexo da natureza em seus impulsos mais fortes, pregoeiro da sabedoria e da arte, músico, poeta, dançarino, visionário) é, ao mesmo tempo, o homem simples, em contraposição ao deus (Ibid.:59).

A tragédia está apoiada sobre o transbordamento da vida, sofrimento e prazer, ilusão, vontade e dor. A dor é a matriz comum do mito trágico e da música, da arte dionisíaca e da dissonância musical (Ibid. 139) e a Arte é a questão central da vida. Do fundo dionisíaco da cultura alemã teria nascido um poder inexplicável, a música alemã (Ibid. 116).

II. A Reforma da vida e sua expressão na obra de Nietzsche: uma revisão

Levando em conta a concepção de vida na obra de FN, seis aspectos merecem especial relevo se pretendemos ver melhor sua conexão com a *Reforma da Vida*:

1/ a afirmação da vida como uma espécie de « bom humor » (*Heiterkeit*), feito de simplicidade e alegria;

2/ a redescoberta da vida como « saúde » a partir da experiência da doença, do sofrimento e da busca da cura;

3/ a valorização da vida « *sentida* », reabilitando o afeto, a emoção, o instinto, o mundo

sensível à custa da moral, da metafísica, do idealismo « racional », dos valores espirituais sejam eles cristãos ou platônicos.

4/ a interpretação da vida numa perspectiva nova que desemboca no amor do destino e na conquista do « grande estilo »;

5/ a paixão da sua própria vida, da sua existência implicando de passar a si mesmo (*Selbstüberwindung*) e desembocando no imperativo “torne-se o que és”;

6/ a definição sintética da vida como « força vital » que sustenta os conceitos nietzschianos de « vontade de poder », de « super-homem » e de « eterno retorno ».

FN escreve sua obra exatamente no período de maior difusão da *Lebensreform* na Alemanha (1970-1990) e muitos temas são comuns tanto à Reforma da Vida quanto à Indofilia Germânica: a alimentação (mesmo se ele não se declara vegetariano), o clima, a habitação, a medicina, o modo de vida « simples e são ». A vida é o valor supremo, a vida sensível, corporal, biológica – condição e componente central da vida cotidiana, da existência humana. Diz ele em *Ecce Homo*: (& 8)

« As questões da alimentação, da habitação, do regime intelectual, do tratamento das doenças, da limpeza, da meteorologia são a parte séria da vida, aquilo que faz o homem orgulhoso e bem sucedido, o homem afirmativo, garantia do futuro ».

É certo que FN é um solitário que não gosta da vida em grupo, as coletividades, as seitas, nem o proselitismo por uma causa (como Rudolf Steiner, por ex.). A causa de FN, se poderia dizer, é ele mesmo, seu pensamento, sua filosofia. Mas a Vida está no cerne de seus escritos e ele tratou de viver sua própria vida de acordo com eles. Trata-se de um pensador prático que aplica o que ele chama de “filosofia do martelo”, para demolir, reinterpretar, ridicularizar – muitas vezes mesmo a tradição idealista do Ocidente, aquela que alimenta o ressentimento face ao mundo tal como ele é, o ascetismo redentor, a fuga para fora do mundo concreto considerado como um “vale de lágrimas”.

Mas, não é certo que FN deseje “reformular” a vida de seus concidadãos, como muitos dos militantes “reformistas da vida”. Uma das razões reside no seu incontestável aristocratismo. Ele era um aristocrata polonês, cujo pai foi preceptor das filhas do rei da Prússia e absorveu o “espírito” de sua classe social. O que FN chama seus votos, seu engajamento, é o retorno de uma raça superior, formada por aqueles que ele chama de “grandes homens » que, como os aristocratas ou poetas gregos anteriores à filosofia idealista e « teórica” (Sócrates, Platão), foram criadores enraizados no amor à vida “natural” e às suas formas musicais, pictóricas, míticas ou guerreiras. FN se dirige sobretudo aos artistas, aos estetas, àqueles que querem « fazer de sua vida uma obra de arte »; ele não se dirige ao comum dos mortais. Ele não deseja criar um movimento de massas (ele tem horror às massas), ele não pretende ser “popular” e menos ainda “democrático”. Ao contrário, ele quer mostrar que o mundo contemporâneo, nascido da Revolução Francesa (que ele detesta) conduziu a civilização ocidental à decadência e o nihilismo. Como os “reformadores” ele é – de certo ponto de vista - um “anti-moderno”, mas um anti-moderno aristocrático, radical, ateu e sobretudo “imoral”, oposto ao cristianismo, ao idealismo filosófico (de Platão a Hegel) e a todas as formas de ascetismo. Para FN a Vida não é apenas um « modo de vida » (aquilo que ela é), mas também um itinerário, um “tornar-se si mesmo” (*Selbstbildung*) que implica não apenas uma “grande saúde”, mas também um “grande estilo”. E isto não é possível a todos, mas

somente àqueles – como ele mesmo – que souberam romper com a modernidade, interpretar o mundo de outra maneira e criar uma obra que seja um Hino à Vida, à Força Vital.

- **A idéia-mãe de FN: afirmação da vida e do “bom humor” (*Heiterkeit*), feito de simplicidade e alegria.**

FN adorava a música – ele a considerava mesmo uma expressão superior à literatura e à filosofia. Ele compôs diversas peças, das quais apenas um foi editado – o Hino à Vida, inspirado num poema de sua amiga Lou-Andréas Salomé. Sabe-se também que FN teve, durante os anos de 1970, antes de romper com ele, uma paixão por Wagner e sua música, que ele considerava como expressando o sopro da vida, a exaltação do mundo – antes de passar a preferir a *Carmen* de Bizet ou a obra de Mozart. Foi profundamente ligado a Cosima, mulher de Wagner, e foi grande sua decepção ao vê-los aceitar seu endeusamento em Bayreuth e sua conversão ao catolicismo.

Para FN, certa música « aumenta o sentimento de poder da alma e do corpo », « manifesta a afirmação da vida no que ela tem de mais alegre, “exalta o bom humor pra além de todo o sofrimento e toda doença” É esta música que incita a cantar e a dançar, a de prova de exuberância, a amar a vida como ela é. Não se trata nem de uma música religiosa nem erudita, mas uma ópera profana na qual se canta o amor, na qual se festeja na qual se dança de alegria. Don Juan e Carmen. A afirmação da vida feita de prazeres e alegrias, tendo no coração o amor e a liberdade.

FN resume esta afirmação da vida opondo-se ao ascetismo moral (Don Juan e Cardem são ambos « imorais ») e à redenção pelo sofrimento (Don Juan e Carmen morrem no final), duas figuras emblemáticas para ele: Dionísio contra o Crucificado. O deus da festa e das bacanais da Grécia antiga contra o Filho de Deus do Ocidente cristão. O deus da vida trágica simbolizando a saúde, a festa, a força e a juventude contra o Deus da redenção de um mundo de pecados, de sofrimento e de lágrimas. O deus grego exalta a vida que conduz tragicamente à morte da qual ele sempre renasce. O Deus cristão prega a vida eterna, depois de uma vida mortal pecadora. Duas concepções radicalmente opostas do mundo: uma é profana, trágica, epicuriana/ a outra é sagrada, escatológica, platônica; uma privilegia o sensível, o corporal, a saúde física/ a outra é o inteligível, o espiritual, a perfeição moral.

Na sua primeira obra FN, através da dupla Apolo-Dionísio e da interpretação que propõe de sua dualidade, ele desenvolve pela primeira vez sua concepção da vida tal como ele pensa encontrar no teatro de Esquilo através da figura de Dionísio e das propostas do coro antigo. O delírio dionisíaco, contrariamente ao discurso apolíneo, manifesta a embriaguez mística, comunhão dos homens com as forças as mais obscuras e profundas da natureza, o ritmo da poesia épica, a força e a juventude da vida sensual, do vinho e do amor, da dança e do canto ritmado. Apolo e Dionísio são complementares, mas o segundo – na origem da tragédia grega, especialmente em Esquilo – inspira o coro e manifesta o fundamento da vida. Apolo, símbolo da luz e da beleza, traz a melodia e o lirismo, a temperança e sabedoria moral. Ele equilibra a ameaça e o horror das orgias e outras bacanais pelo charme e a serenidade do canto lírico.

A hipótese defendida por FN é que este equilíbrio original entre um Dionísio épico e telúrico e o Apolo lírico e cheio de temperança é rompido ao longo da história da tragédia grega. Ele afirma que em Sófocles e em especial em Eurípedes o discurso racional e apolíneo venceu a vitalidade dionisíaca. O triunfo de Apolo é interpretado como « decadência racionalista e moralizadora », contemporâneo do « homem teórico » e expresso no suicídio de Sócrates como ato moral heroico e racional por excelência, aquele que manifesta o desprezo pela vida e o dogmatismo sectário. Desta época (séc.

IV A.C.) data a decadência que não faz senão crescer com o cristianismo até chegar ao seu ponto culminante na frase de Pascal: "o eu é odiável". O ódio de si, para FN, é o apogeu da desqualificação da vida.

A afirmação da vida sensível, segundo FN, escapa aos esquemas conceituais do idealismo filosófico: "a vida não requer nenhum princípio da razão. Ela precede toda razão e, portanto, toda questão sobre seu sentido. Ela é um a priori irrecusável a partir do qual serão avaliadas todas as razões de viver". Não se pode, porém, falar de "filosofia vitalista" em FN – para quem vida possui uma multiplicidade perturbadora, irregular, contraditória. Não é redutível a um conceito filosófico; é sonho, música, dança símbolos; é um mito que não encontra sua objetividade adequada na linguagem. É mais que um conceito racional, é um estilo, é a expressão de da totalidade das forças e das pulsões. É força vital.

FN dá frequentemente prioridade às funções fisiológicas da vida. « Prioridade à nutrição, o afetivo, ao corpo » porque este é em si mesmo a sua própria razão. Ele inventa um neologismo para definir sua filosofia: "*medicinismo*" jogo de palavras que lembra que os cínicos foram os primeiros filósofos a se preocuparem com o corpo humano, no período pré-socrático. Médico-filósofo, FN como os « reformadores da vida », defende a causa de uma "*vida rica e simples, higiênica e forte* ». Afirmar e colocar em ação um « regime de vida », uma « soteriologia », é para FN valorizar o corpo, privilegiar – contra a moral filosófica – uma sabedoria prática (*phronesis*).

Se FN nunca leu Aristóteles, ele leu – no entanto – a Ética de Spinoza e lá encontrou, na exposição sobre o « conhecimento de terceiro tipo » um slogan que ele assimilou, fazendo do filósofo panteísta seu « precursor ». *Amor fati*, o amor do destino (também do seu destino), da necessidade, da vida como ela é, é a fórmula que FN toma a Spinoza. Diz ele, eis o que significa o termo "afirmação da vida tal como ela é": « eu não quero por nada no mundo que as coisas sejam diferentes do que elas são e, de minha parte, eu não quero me tornar outro » (*Ecce Homo* & 9). Afirmar a vida não é, portanto, par FN, reforma da vida: a vida é o que ela é e está bem assim. Não há necessidade de reformá-la. Mas é preciso reabilitá-la, valorizá-la, reencontrar sua definição, « colocá-la sobre seus pés » depois do triunfo do que ele chama de nihilismo que qual conduz o cristianismo moral e o idealismo filosófico. Para isso é preciso "ir da alma ao corpo", "ir da moral à medicina", "da filosofia à fisiologia, da virtude à saúde, do idealismo à afirmação da vida", dizer não ao pecado e dizer sim (*Ja-sagen*) à Vida (*Ecce Homo* & 8). O resultado é o mesmo que o da *Lebensreform*:

« Viver, é ter um bom regime nutricional, um bom quadro de vida, um bom clima, com muito sol, boas companhias e boas distrações que mantém o bom humor » (Ecce Homo & 8).

- **O itinerário de FN: a redescoberta da vida a partir da doença**

São poucos os filósofos para os quais o pensamento é inseparável da existência e, em especial, da saúde física e mental. Porque, para ele, a Vida é principalmente a sua vida. Para compreender sua obra é preciso conhecer seu itinerário médico, seus sofrimentos periódicos e a maneira como ele os gere, seu estado doentio e a maneira como ele consegue torná-lo um estimulante de sua escrita. Georg Brandès, com quem ele teve uma correspondência no fim de sua vida, resume esta relação bizarra entre estado de saúde e ato de escrever:

« Foi assim que de um longo estado doentio nasceu um desejo apaixonado de saúde, a alegria que experimenta um convalescente: viver, ver a luz, reencontrar o calor, sentir a

liberdade do espírito, abraçar o vasto horizonte do pensamento, ver novas auroras, ser capaz de estar em forma, ter a energia pra criar. E eis que se mergulha num elevado sentimento de auto-estima e de contentamento e se encaminha em direção à produção nunca interrompida » (Brandès, p. 44).

FN escreveu muitas vezes e de formas muito diversas nos aforismas que constituem o essencial de seus escritos entre 1873 a 1888 que é a experiência do sofrimento, da doença, da solidão que é a origem de sua obra:

«Descobri a vida de algum modo como uma novidade, incluindo a mim mesmo » (*Ecce Homo* & 6)

«Só o sofrimento permite a ciência, trabalha o terreno d alma, semeia interiormente para uma nova coleta espiritual » (PDBM & 76).

«Escapei muitas vezes da morte, mas ao preço de terríveis torturas, de modo que vivo o dia a dia descobrindo o prazer de poder escrever » (*Augure* & 33).

O pai de FN era pastor e sua família tem raízes na aristocracia polonesa. Foi preceptor das quatro princesas da Prússia, tendo morado alguns anos no Castelo de Altenburg. Ele perde seu pai vítima – ao que parece – de um problema cerebral (*Gehirneweichung*), com a idade de cinco anos e é educado por sua mãe, além das outras mulheres mais velhas da família. Sua irmã Elizabeth nascera quando ele tinha dois anos. Aos 12 anos ele se reclama de dores de cabeça e aos 18, depois de haver estudado no célebre colégio de Pforta (como Schlegel, Fichte, Ranke, etc.) ele sente enxaquecas frequentes. Nesta época ele escreve a sua mãe: “quando não escuto música, tudo me parece morto”. Em 1864, aos 20 anos, ele começa os estudos de teologia e filologia clássica em Bonn e no ano seguinte teria havido um episódio-acidente sifilítico primário no qual ele foi infectado.

Em 1868, aos 22 anos, foi reconhecido apto a servir um ano no exército prussiano; uma queda de cavalo não o impede de terminá-lo. No ano seguinte, com base em seu trabalho sobre as fontes de Diógenes Laerce, ele obtém o grau de doutor em filologia “sem exame nem defesa de tese” e é nomeado professor os 23 anos na Universidade de Basel. Em 1872 ele descobre Splügen nos Alpes: « ar puro, tônico, feliz, um lugar onde eu quero viver recuperando as forças sem qualquer companhia (carta à sua mãe). Seu males se agravam a partir do ano seguinte, faz uma cura de atropina e o médico o proíbe de qualquer leitura. Ele se apaixona pela música de Wagner e compõe um hino à amizade. Ele escreve “a imutabilidade do caráter se manifesta na música”. Em 1876 ele abandona seus cursos em Basel e, depois de ter obtido uma licença paga ele terminará por pedir demissão em 1879 com uma magra aposentadoria. Nesta época começam as viagens à Itália. Ele rompe com Wagner também devido à sua conversão ao cristianismo. Seu estado de saúde se degrada. Em fevereiro de 1879 ele escreve a sua mãe: “*meus sofrimentos são indescritíveis: dores oculares, de cabeça, vômitos...*”.

Pouco mais tarde ele se instala em Sils Maria, perto de Saint Moritz nos Alpes onde ele passará todos os verões até 1889. Ele escreve « eu sou ligado por parentesco com esta natureza ». Faz caminhadas todos os dias entre 5 a 6 horas e começa depois a escrever com « *sofrimentos, dores e renúncias* » cada vez mais facilmente, sob efeito da endorfina e do ópio muitas vezes na mais total euforia e exaltação (1888: *Ecce Homo*).

É caminhando pelos lagos e florestas que ele descobre os conceitos chave de sua filosofia, inseparáveis de sua concepção da vida que experimenta e que escreve:

« *A idéia do eterno retorno data do mês de agosto de 1881: naquele dia eu percorri a floresta, ao longo do lago de Silvaplana, perto de um formidável bloco de rocha que tinha a forma de pirâmide. Não longe de lá eu parei e foi lá que a ideia me veio* » (*Le gai savoir* p.363)

De 1880 a 1885, ele escreve *Augure, Le Gai Savoir* e os três volumes de *Assim falava Zaratustra (APZ)*. Ele se apaixona por Lou Von Salomé e a pede em casamento, mas ela recusa. Ele rompe totalmente com sua irmã que se casa com Foster e parte para o Paraguai. É grande o seu entusiasmo pelo Zaratustra (« *Levei a língua alemã à perfeição*”; “*uma reflexão verdadeiramente formidável*”). Retoma suas viagens e suas estadias em Sils Maria e escreve muito até o dia 3 de janeiro de 1889 quando é internado no hospital psiquiátrico de Basel com o diagnóstico de paralisia geral progressiva. Ele vive ainda 10 anos cuidado por sua mãe sem qualquer atividade intelectual e morre em Weimar no dia 25 de agosto de 1900.

Cada vez que ele se sentia mais doente FN lutava contra a doença e redescobria vida. A Vida verdadeira: caminhar, respirar, comer e, sobretudo... escrever. Como escreve Stefan Zweig: « Cura, ascensão, elevação, maior fineza, gosto mais aprimorado, idioma melhor exercido, sensibilidade e inocência feliz". Uma impressão encantadora, uma exaltação dourada, uma beatitude que precede o fim ». E ainda: « É esta euforia, esta volúpia daquele que vai morrer esta ausência de repouso na pesquisa, esta incessante obrigação de pensar, este constrangimento demoníaco de ir adiante que dá a esta existência única um trágico novo que a torna para nós tão sedutora como uma obra de arte » (Zweig,1930:51-2).

FN aplicou à letra a palavra de ordem dos surrealistas: « fazer de sua vida uma obra de arte ». Esta vida-arte é fruto da doença e da cura, do sofrimento e do amor ao mundo, da recaída na doença e do restabelecimento provisório, da conquista. A *Heiterkeit* nietzschiana não é uma afirmação beata de otimismo, mas uma vontade de amar o mundo apesar de seus sofrimentos e de suas infelicidades.

- **A valorização da Vida contra os valores morais idealistas**

A filosofia de FN visa um objetivo muitas vezes repetido na maior parte de suas obras: a transmutação dos valores. As formulações sobre seu significado são múltiplas. Algumas de prendem ao primeiro sentido – psicológico – da palavra *Leben*

:

« *Colocar no lugar dos valores cristãos e platônicos aqueles do corpo e da saúde, não os da religião e da moral, mas os da fisiologia: saber caminhar, dançar, respirar, comer, esquecer, afirmar, bendizer* » (*Ecce Homo* & oito).

« *Contra a moral e por uma filosofia da saúde e da cura da alma e de seus mestres: manhã, sol, florestas, fontes d'água clara* ».

Mas é preciso entender porque FN considera a moral cristã ou aquela derivada de Platão e a filosofia idealista (Kant, Pascal) como opostas à « vida » não apenas no sentido fisiológico, mas também no sentido « existencialista »: sua própria vida como história vivida, plenitude de si mesmo e obra de arte. Existem várias razões:

A primeira poderia resumir-se em: « fazendo da espiritualidade a atividade santa ou boa por excelência, a metafísica (moral ou religiosa) desvaloriza o corpo e suas atividades práticas, sãs e simples » (Levoyer, p24). É certamente em *Aurore* (1881), escrito depois de um período de grandes sofrimentos que ele exprime melhor esta primeira razão:

« Em toda parte onde reina a doutrina da espiritualidade pura, ela a destrói por seus excessos a força nervosa, despreza o próprio corpo devido a todos os instintos; ela produz almas assombradas, rígidas, oprimidas, tingindo seu apogeu quando considera o êxtase como o ponto culminante da vida e como a medida que permite condenar tudo aquilo que é terrestre » (Aurore & 39).

É um ponto comum essencial às religiões judeu-cristã e à moral platônica separar o espírito do corpo, valorizar aquele para culpar este, preconizar o ascetismo, a reza e a meditação, a contemplação (de Deus ou das Ideias) sobre a ação cotidiana (beber, comer, andar, produzir...), de fazer da perfeição um ideal do espírito e do êxtase, da comunhão do homem com o Espírito. O pior seria a consequência de tal crença: o desgosto da vida e de si mesmo.

« A religião torna a vida difícil aos homens práticos, ela procura desgostá-los, ela obscurece o céu, encobre o sol, torna a alegria suspeita, deprecia as esperanças, paralisa a mão ativa » (Aurore, & 44).

O personagem emblemático desta alienação moral e religiosa é Pascal, do qual ele não parece ter retido dos *Pensées* senão o aforisma & 86: « o eu é odioso ». Traduzido por FN: para amar a Deus e seu próximo é preciso detestar-se e como, para ele, o eu é principalmente e antes de tudo corporal, vital, fisiológico, ele interpreta a frase de Pascal como uma condenação moral da vida sensível.

« Tudo aquilo que pode provir do estômago, dos intestinos, dos batimentos cardíacos, dos nervos, da bile, da semente, um cristão como Pascal consideraria como um fenômeno moral e religioso detestável... » (Aurore & 79).

« ... Como lhe é necessário se torturar para manter a razão, Pascal defende o ódio de seu próprio eu. Mas, se nosso eu é odioso como aceitar que outros se metam a amá-lo – sejam eles deuses ou homens? » (idem)

Um novo argumento entra aqui contra a religião ascética e o idealismo moral: ele dá as costas ao amor, o sentimento natural de ser amado e ao desejo de amar. Amar a si mesmo é condição da *Heiterkeit*, da vida simples e prazerosa. Se odiar é odiar a vida, sua vida, sua experiência do mundo tal como ele é, em nome da esperança num Outro Mundo, numa Outra Vida (eterna).

« o que é simples (schlicht) não pode ser considerado como mau (schlecht) » (Aurore & 82)

Este *mot d'esprit* que teria encantado Freud conduz a uma terceira razão de « transmutação de valores »: os valores morais, cristãos e idealistas supõem uma perspectiva « teórica », racionalista, complicada. Implica na existência de um outro mundo, de um ideal inteligível diferente, muitas vezes oposto a este mundo sensível,

simples, vivido, prático. É em nome deste ideal, deste Outro Mundo que o filósofo, o padre, o profeta, o crente julgam aquilo que é, o mundo, a vida como algo ruim (seja pelo seu aspecto considerado irracional ou pelo pecado original). Ou, para FN:

« a vida é o fim e a medida de todas as coisas »

« a humanidade não tem qualquer objetivo, só o poeta sabe se contentar com ele. »

« a vida humana caiu nas contra verdades; não existe nem virtude nem pecado ».

« o mundo não é a quinta essência de uma razão eterna. »

Tais aforismos contestam e desconstruem as bases da moral idealista e religiosa, racionalista e teológica. A humanidade se engajou num impasse, numa decadência que nega aquilo sobre o qual ela realmente repousa: a inocência da vida, a evidência do mundo tal como ele é, a simplicidade da existência. Ela mergulhou no nihilismo, ou seja, na negação, na desvalorização do que é em favor de um outro mundo ilusório, de uma vida ascética e não natural, de uma crença no progresso e na revolução, simples transposições dos valores religiosos judaico-cristãos.

Contrariamente a outros anti-idealistas como Marx, FN não crê na superioridade da vida moderna e do progresso. Ele não crê que a História tenha um sentido e que a Razão seja um ideal universal. Contra Hegel e sua Razão na História, ele defende a ideia de que os conceitos dos filósofos não são mais do que palavras que servem à expressão do ressentimento que manifestam todos os vencidos, todas as vítimas, os oprimidos.

A última de suas razões é de que trataria da moral dos fracos. Se libertar do «» velho fundamento metafísico, reconhecer a decadência, o declínio, a degenerescência cultural do Ocidente (contrariamente à permanência da Índia antiga), enfim, acabar com a interpretação moral do mundo, retornar ao ponto de partida da determinação dos valores pela aristocracia grega, é afirmar triunfalmente: « nós, os nobres, os belos, os bravos, nós somos os queridos dos deuses e somos os homens fortes, superiores, cheios de energia, para os quais o prazer está na ação, no combate pelo qual a felicidade é o princípio ativo » (Brandes, 1988:56).

Este « aristocratismo radical » como Brandes o chama, com o aval de FN, é a última razão para querer praticar sua « filosofia do martelo », que reconstitui uma nova escala de valores que reabilita « a dominação, o poder, conduz a um novo tipo de homens mais fortes, mais altos, mais poderosos » (Brandes, 1988:83). FN, como todos os Anti-Modernos, de Vico a Burke, de Herder a Renan et Taine, não acha que a razão universal esteja presente atuando na História, que igualdade seja um valor defensável e que a democracia seja um regime desejável. Como alguns entre eles, ele acha que a modernidade racionalista (e especialmente protestante) é uma decadência que permite os fracos, à massa, de se consolar em nome da esperança na salvação eterna.

Como consequência de sua formação helenista e de sua descoberta compartilhada da fascinação de muitos de seus compatriotas pela Índia (durante os anos de 1860 ele foi amigo de Paul Deussen, tradutor dos filósofos hindus), FN pensa que os primeiros aristocratas gregos, herdeiros do espírito dos Brâmanes hindus e de Buda, tinham razão em viver segundo uma hierarquia natural dos fortes e dos fracos, dos mestres e dos servidores, dos superiores e dos inferiores. No momento em que se é reconhecido como « superior » a vida se torna simples, bela e forte. Como escreve FN :

« Demanda-se a vida calma e silêncio, voando sempre mais

longe, sempre mais alto, esperando atingir uma Índia desconhecida » (Aurore & 87).

O conjunto destas razões forma um sistema que se poderia chamar de « filosofia da vida »? Parece que não. A expressão reivindicada por outros (como Dilthey, cuja hermenêutica prepara a fenomenologia) é a de « mundo vivido » no sentido de « experiência vivida » (*Erlebnis*) – que não é utilizada por FN (mas que se encontra em Herder). Sobretudo o termo *Leben* é muito mais polissêmico em FN. Enquanto *Lebensphilosophie* é neo-kantiana, vida para FN é fisiologia, sensação, inconsciente e pulsão. Teria mais a ver com Freud – aliás, um autor que também é, de alguma maneira, reivindicado pela *Lebensreform*.

• **A interpretação da Vida como perspectiva monista, naturalista e nominalista.**

Uma vez reconhecida a decadência do Ocidente, uma vez transmudados os valores, denunciado o nihilismo « moderno », urbano, industrial, liberal, materialista e utilitarista, uma vez experimentado o sentimento de vazio e de desinteresse, esta “doença da vontade”, que restaria ao “homem superior”, aquele que sabe olhar a realidade face a face, fazer? A resposta é lapidar:

« o deserto cresce... tudo é igual, o mundo não tem qualquer sentido » .

O único sentido da vida é aquele que lhe emprestamos, aquele que construímos segundo uma perspectiva nova que coloca em seu centro a própria vida, por ela mesma e o Mundo tal como ele é, por ele mesmo. O corpo tal como ele sente, se alegra, sofre, existe. Esta perspectiva pode ser vinculada a correntes marginais, depreciadas na história da filosofia. Pode-se tentar encontrar qualificativos que correspondam o melhor possível o que FN quis dizer através de seus aforismos. Esta perspectiva é monista, naturalista e nominalista.

Se a tradição ocidental é majoritariamente dualista, ela se manteve monista em grande parte do Oriente. Há, sem dúvida, uma minoria de filósofos « materialistas » no Ocidente, mas eles não colocam a Vida no centro de sua perspectiva, mas uma matéria abstrata. Um único filósofo é considerado como precursor de sua perspectiva monista no Ocidente: Spinoza.

Como Spinoza, Nietzsche defende a tese da « unidade do pensamento e da vida » (Deleuze). Como ele, FN considera que « conhecer não é descobrir a verdadeira essência das coisas, mas impor uma ordem, criar um sentido, interpretar segundo uma perspectiva » (Levoyer). Como ele, FN pensa que o real, opaco, múltiplo, plural - verdadeiro caos – não pode ser conhecido e interpretado corretamente senão a partir de uma perspectiva que privilegia a “afirmação triunfal dos momentos de um processo universal desprovido de objetivo e de sentido» (cf. Spinoza, *L'éthique*). Spinoza chama indiferentemente Natureza ou Espírito (identificados um ao outro, donde a sua etiqueta de panteísta) o que FN chama de Vida, este processo indestrutível que é, o mesmo tempo, o ponto de vista sobre o real (pelo espírito) e uma representação correta deste real (o mesmo tempo pensamento e corpo). FN o diz à sua maneira:

« A Vida é um imagem do mundo condensado, ela é fundamento de todas as coisas, para além de todas as mudanças de aparência, indestrutivelmente poderosa e prazenteira »

« O caráter de conjunto do mundo é o do caos. Aquilo que vive não é senão um gênero do que é morto e reciprocamente. Quando as sombras de Deus cessarão de nos obscurecer? »

Quando nos será permitido nos naturalizar, numa ligação com a Natureza pura, descoberta e liberada?”

. É a visão da unidade corporal do físico e do psíquico que conduz ao conhecimento verdadeiro, aquilo que Spinoza chama de « conhecimento de terceiro tipo » e que consiste em reconhecer e amar a realidade tal como ela é. FN retoma à sua maneira a fórmula de Spinoza: *Amor fati*, o amor do destino, daquilo que é, da necessidade do que existe.

« Eu não quero por nada no mundo que as coisas de tornem diferentes do que elas são; de minha parte, eu não quero me tornar outro» (Ecce Homo & 9).

O *Amor fati* assim compreendido implica em conservar a realidade tal como ela é e tal como ela aparece no momento em que ela é conhecida corretamente – trata-se de uma perspectiva que não é vitalista, mas « naturalista ». Seu naturalismo de FN se conecta a Epicuro. O epicurismo é um naturalismo que privilegia a avaliação dos prazeres e dos sofrimentos e propõe uma vida « natural », simples e comedida, limitada à satisfação das “necessidades humanas”. Como Epicuro, FN privilegia o corpo como sede dos “afetos e dos instintos”, da força vital, do enraizamento do ser humano na natureza. Neste sentido a perspectiva nietzschiana é « naturalista » anti-idealista, hedonista, orientada pela busca do prazer. Mas FN é também influenciado pela *Naturphilosophie* alemã – por Goethe e Schopenhauer e por autores românticos. Sua perspectiva é marcada por um romantismo tardio, depurado, aristocrata e elitista. Conservador ao mesmo tempo que higienista; antiliberal ao mesmo tempo que libertário. Ele tenta exprimir as ligações estreitas e profundas da humanidade com a natureza, a continuidade das sensações “naturalistas” (do canto dos pássaros ao calor do sol, da exaltação dos picos das montanhas aos prazeres do banho de mar, os efeitos da alimentação natural aos do ar puro) e os sentimentos “estéticos” (de Mozart à ópera moderna de Bizet, da poesia de Hölderlin à prosa de Montaigne, da tragédia grega ao teatro de Shakespeare).

Seu ponto de vista poderia ser chamado de « estético » tamanho é o lugar que as obras de arte têm em sua obra. Ele demole tudo o que é modernista, pomposo, artificial, pedante em favor do clássico, do natural, trágico e autêntico. Hamlet é o seu herói (e de todos os românticos e proto-românticos). Este herói poderia ser qualificado como romântico, mas ele é “natural” no sentido de que ele coloca questões vitais, em que faz o bufão para exprimir seus sofrimentos, na medida em que mistura lucidez e desespero, afirmação da vida e fascinação do nada. Como FN, ele se exprime de forma poética e lírica, ou seja, expressa o “grande estilo”.

Porque, no fundo, a perspectiva de FN é nominalista. Os conceitos não são mais que palavras. Tudo é linguagem, posto que nada significa si mesmo. Por isso, o ato vital para FN é a criação, ou seja, a escrita, a “colocação em palavras do mundo na perspectiva da Vida” (Deleuze):

« A vontade de poder não é plenamente ela mesma senão quando é criação de um estilo a partir das contribuições exteriores e do consentimento à aparência assim fabricada »

FN é filólogo de formação. O que ele chama de « método genealógico », é o que lhe permite remontar às origens da representação idealista do mundo: origem que ele encontra na linguagem e em suas categorias historicamente determinadas pelo estado da língua (ex. grego), mas também pelo gênero que a exprime (ex. a tragédia) e os valores que estão subentendidos (ex. dionisíacos ou apolíneos). O que FN descobre desde o Nascimento da Tragédia é que as categorias filosóficas (o Bem, o Mal, o Verdadeiro, o Belo) não são mais categorias gramaticais concebidas como substâncias ontológicas.

Não são mais que palavras. Mas são palavras que vivem, mudam de sentido, formam as obras e os textos, alimentam as crenças, se afastam da Vida para formar textos sagrados, religiosos e filosóficos, cada vez mais distantes da verdadeira vida sinônimo do Grande Estilo – o dos clássicos, dos apaixonados pelas palavras, pelo “pensamento orgânico” de expressão vital “dos afetos, das pulsões, dos instintos (*Triebe*) ».

A escrita e o corpo. A escrita é o corpo. Assim se poderia resumir o ponto de vista nominalista de FN. Freud tirará daí ensinamentos importantes: as ligações entre os sintomas (corporais) e símbolos (linguísticos), as conexões entre os lapsos, esquecimentos de nomes e neuroses, a ligação entre inconsciente e linguagem. O ponto de vista de FN não está longe do de Freud: o corpo é parte no processo vital que é inconsciente. Um ponto de vista « vital » sobre o real que expõe, por trás das palavras, os pressupostos idealistas ou religiosos, as rupturas, as oposições, dualismos de toda sorte que atravessam seus autores e os tornam divididos, malvados, infelizes. Este ponto de vista monista, pressupõe a unidade vital do pensamento e da vida sensível ele se opõe a todos os dualismos do Ocidente. Este ponto de vista é naturalista e pressupõe a « bondade do mundo » ao mesmo tempo natural e humano, criação e destruição, nascimento e morte, passagem perpétua entre estados (eterno retorno). Este ponto de vista é nominalista, pois faz da linguagem a textura do sentido que cada um deve encontrar em si mesmo, do sentido que é também um estilo, estilo de vida e modo de dizer, estilo de escritura e modo de ser, « grande estilo » para os homens superiores. É partir deste ponto de vista que FN vai abordar sua própria vida e retomar a fórmula de Píndaro: « torne-se o que és ».

- **A paixão de sua própria vida e o imperativo: « torne-se o que tu és »**

O que significa esta fórmula altamente paradoxal que está no cerne de *Ecce Homo* (1888), esta « pseudo-biografia » (Blondel), na qual FN retorna a suas obras anteriores para celebrá-la, ressaltar seu valor, vinculá-las, na qual ele apresenta sua vida como a realização de uma tarefa, uma realização de si (*Selbstüberwindung*) e na qual ele faz da paixão de si (*Selbtsicht*) o princípio de sua existência, o motor de sua excelência? Aí encontramos aforismos como:

« Voei a mil lugares mais altos que aqueles que até lá chamávamos de poesia » (Ecce Homo & 4)

« Meu instinto é a arte do grande ritmo, a paixão sublime, sobre-humana » (Ecce Homo & 8).

Esta profusão de vaidade, egocentrismo e narcisismo, de glorificação de si mesmo releva que FN, naquele momento próximo da « crise final », tinha uma elevada opinião do que escrevia. Mas, trata-se sobretudo de uma espécie de ilustração da tese que ele defende na sua última obra : a vida é a própria Vida, sua trajetória biográfica, sua história pessoal, existencial e sobretudo criativa, seu “Si mesmo” (*Selbst*). E realizar sua Vida, é « tornar-se o que se é ». Mas, FN nunca pretendeu que o *Selbst* fosse uma substância ou qualidade essencial.

A melhor definição deste *Selbst* é, sem dúvida, a noção de Existente utilizado por Kierkegaard – ele seria uma « contínua ultrapassagem de si ao mesmo tempo em que um retorno a si mesmo e um afirmação da vida » (Blondel). O *Selbst* é sempre fora de si, diante de si, o que Kierkegaard conecta à sua ideia de Deus, mas que Jaspers e Heidegger, depois dele, chamarão de *Ek-sistenz*, o fatio de se colocar diante de si, de não ser jamais definitivo, sempre em construção, em projeto.

« Minha humanidade é uma contínua ultrapassagem de si (*Selbstüberwindung*), uma vontade de me realizar e por isso tenho necessidade de solidão, de retorno a mim

mesmo, da altitude, de suas águias, de sua neve e de seu sol » (Ecce Homo &8).

Mas, não esqueçamos, o Eu de FN, contrariamente ao Existente de Kierkegaard, é primeiramente um corpo, um organismo que respira, caminha e dança, se nutre e cria. O projeto, portanto, não é de ordem mística, mas sensual, sensível, são, no sentido de saúde reencontrada, de experiência de cura, de “força vital”. Esta força é sempre ao mesmo tempo em si, incorporada, e fora de si, ex-tática, não é jamais adquirida, mas sempre ameaçada pela doença, a depressão, a loucura. Como Kierkegaard, FN é um grande sofredor e, como ele, valoriza a Cura, a Saúde, a Alegria.

Tornar-se aquilo que se deseja quer dizer principalmente « curar-se, recuperar a saúde, renovar a força vital » (Blondel) e somente depois « não duvidar do que se é, tomar partido das pulsões, tornar-se artista de seu instinto, ser alegre e amar seu destino » (cf. *Amor Fati*). É reencontrar a vontade de viver, os desejos, os afetos e as emoções que foram encobertas pela nossa educação moral e idealista. É realizar a tarefa da qual fala Zarathoustra e que consiste a retornar aos valores primitivos da força, do poder, da superioridade e daí retirar o necessário para realizar sua obra.

Entende-se, assim, que a palavra chave da nova ética, através de toda a obra de FN, é vontade. Vontade de poder, mas sobretudo vontade de viver, de ser si mesmo.

- **A definição sintética da Vida como força vital**

A expressão que parece melhor resumir a concepção da vida em FN é o de « força vital » que associa a conotação psicológica do termo « vital » à denotação poderosa do termo « força », palavra que define bem o aristocratismo nietzschiano. A “força vital” alia a ambição da *Selbstüberwindung* (auto-superação) e o conservadorismo do *amor fati*. Mais que a expressão « vontade de poder » e « dominação », o termo « força » conduz melhor que a expressão « vontade de poder » - seu ideal é a força que deriva da saúde e assegura a superioridade. FN deseja uma vida que tem cheiro forte, que bate forte, que torna forte, ou seja, poderoso e prazeroso, alegre e produtivo.

Não se trata, para FN, de querer dominar, de exercer o poder sobre os outros, de participar na formação de uma grande potência alemã (ele se diz europeu e não cessa de vilipendiar o espírito germânico). Para ele a Vida não é uma questão política ou militar – está ligada à força, mas àquela das emoções saudáveis e simples, das sensações “*naturis*” estéticas, dos instintos, da saúde, do prazer e da solidão exaltada, em resumo daquilo que ele chama “as paixões do mundo”. A força vital não é denominada vontade de poder senão por metáfora: não se trata de ser mais poderoso, mas de se sentir bem, se sentir fortificado pela saúde.

É verdade que, de acordo com numerosos aforismos do Zarathustra que a força vital é compartilhada por uma minoria de homens curados da moral cristã ou do idealismo filosófico que ele designa pelo termo ambíguo de Super-homens. Mas também aí o contrassenso domina: não se trata de poderosos dominadores nem de profetas: o « super-homem » é simplesmente « um humano dionisíaco que tem acesso à alegria sensual e à exaltação artística » (Deleuze), um « homem superior que soube se liberar da doença moral e ter acesso à força vital » (Blondel).

« Viver é se abandonar com graça e impulso, não reclamar-se de si mesmo, não esperar nada de vergonhoso de si e voar sem escrúpulos onde lhe leva seu desejo. “Nós, os super-homens, pássaros nascidos livres, seja onde nos leva nosso voo, será sempre no seio de um espaço livre e cheio de sol”.

O mesmo ocorre com outra noção mal entendida a de Eterno Retorno. Não se trata de afirmar uma concepção cíclica do tempo nem de negar as mudanças históricas. Trata-se de retornar na História o que é condição e limite a força vital se apresenta como “presente eterno” (Deleuze), como « necessidade interna » (Blondel) como « aprovação do mundo » (Levoyer). Trata-se de conquistar uma visão de mundo que engloba tudo que é na Natureza eterna, criadora e destruidora da força vital.

« Quando falo de um « retorno à natureza » ou de um « eterno retorno » trata-se de um caminho para frente, em direção ao alto, em direção à natureza sublime, livre e às vezes terrível que brinca – e tem o direito de brincar – com as grandes tarefas que são a criação e a destruição ».

Bibliografia:

- BARMONT, Louis. (1947) *L'esoterisme d'Albret Duhrer – „La melencolia »*. Paris, Ed. Traditionnelles.
- BLONDEL Eric (1992). *Introduction et Notes à Ecce Homo*, trad. Flammarion.
- BÖHME, Gernot. Anfänge der Lebensphilosophie in 19. Jahrhundert. In: Buchholz/Ltocha/Peckmann/ Wolbert (Hrgb). *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. (2001) Darmstadt, Verlag Häusser, Band I.
- BRANDÉS Georg (1988) *Nietzsche, Essai sur le radicalisme aristocratique*, L'Arche.
- DELEUZE Gilles *Nietzsche*, PUF Coll. Philosophes 1965
- DIETHE, Carol. 2001. *Nietzsches Schwester und die Wille zur Macht – biographie der Elizabeth Foster-Nietzsche*, Hamburg. Europa Verlag.
- ERBSMEHL, Hansdieter. “Geschwistergehirn“ und „Zwillingsbruder“ – Das melancholische Selbstbild des nietzschanischen Künstlers um 1900. Buchholz/Ltocha/Peckmann/ Wolbert (Hrgb). *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. (2001) Darmstadt, Verlag Häusser, Band II.
- ERBSMEHL, Hansdieter. Harry Graf Kessler. Mittler einer nietzschanischen Kultur im deutschen Kaiserreich. Buchholz/Ltocha/Peckmann/ Wolbert (Hrgb). *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. (2001) Darmstadt, Verlag Häusser, Band II.
- FELLMANN, Ferdinand. Die Lebensreformbewegung im Spiegel des deutschen Lebensreform. In: Buchholz/Ltocha/Peckmann/ Wolbert (Hrgb). *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. (2001) Darmstadt, Verlag Häusser, Band I.
- GUINSBURG, Jacó (2007). Nietzsche no teatro. Posfácio a NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da Tragédia*, São Paulo, Schwarcz.
- KRABBE, Wolfgang. Biologismus und Lebensreform. In: Buchholz/Ltocha/Peckmann/ Wolbert (Hrgb). *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. (2001) Darmstadt, Verlag Häusser, Band I.
- LEVOYER, Pascal (1998) *Nietzsche*, Quintette.
- LINSE, Ulrich. Nietzsche Lebensphilosophie und die Lebensreform. In: Buchholz/Ltocha/Peckmann/ Wolbert (Hrgb). *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900* (2001) Darmstadt, Verlag Häusser, Band I.
- MEYER, Theo. Nietzsche Lebens-, Kunst- und Kulturbegriff. In: Buchholz/Ltocha/Peckmann/ Wolbert (Hrgb). *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900* (2001) Darmstadt, Verlag Häusser, Band I.
- NIETZSCHE, F. *Œuvres choisies* (3 volumes) Robert Laffont, 1993 que inclui :
La Naissance de la tragédie (NT) ; Le Voyageur sans bagage ; Par delà le bien et le mal (PDBM) ; Aurore ; Humain, trop humain (HTH) ; Ainsi parlait Zarathoustra (APZ) ;

- Le Gai Savoir (GS) ; La Généalogie de la morale (GM) ; Ecce Homo (EH).
 ----- . *Gesammelte Werke* (2005). Gondrom Verlag,
 ----- . *Sämliche Briefe*, 1986 , Band 6, M/B/NY.
- RUTSCHKY, Katharina (1988) *Schwarze Paedagogik*. Ullrich Sachbuch, Ffm.
- SALIN, Edgar. (1946) *Um Steffen Georg*. Duisburg.
- SCHLECHTA (1960) *Le cas Nietzsche*, Gallimard, Paris
- SCHELER, Max.(1963) Von zwei deutschen Krankheiten. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 6, Bern.
- SCHNEIDER, Manfred. Zarathustra-Sätze, Zarathustra-Gefühle. Nietzsche und die Jugendbewegung. In: Buchholz/Ltocha/Peckmann/ Wolbert (Hrgb).*Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. (2001) Darmstadt, Verlag Häusser, Band I p. 169-174.
- STOPCZYK, Annegret. *Helene Stöcker. Philosophin der Neue Ehtik*. In: Buchholz/ Ltocha/ Peckmann/ Wolbert (Hrgb).*Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. (2001) Darmstadt, Verlag Häusser.
- SIMMEL Georg (1999).*Pour comprendre Nietzsche 1895*, trad 1999
 -----(1989) *Philosophie des Geldes*. Gesamtausgabe. Band I.
 -----(1957) Die Grossstädte und das Geistesleben. IN: *Brücke und Tür*. Stuttgart
- STEINER, Rudolf (2000). *Friedrich Nietzsche – ein Kämpfer seine Zeit*. Dornach RS Verlag. 1a. edição ampliada 1926.
- STOPIZYK, Annegret. Helene Stöckler – Philosophin der „Neuen Ethik“. In: Buchholz/Ltocha/Peckmann/ Wolbert (Hrgb).*Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. (2001) Darmstadt, Verlag Häusser, Band I.
- VERGELY Pascal *Nietzsche ou la passion de la vie*, Milan, 1975
- TROTSKY, Leon (1953) *Ma vie*, Gallimard, Paris (1a. Ed. 1929).
- WESENBERG , Angelika. »...um jeden tiefen Geist wächst fortwährend eine Maske » Buchholz/Ltocha/Peckmann/ Wolbert (Hrgb).*Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. (2001) Darmstadt, Verlag Häusser, Band II.p.35-42.
- WIGGERSHAUS, Rolf. Philosophie der Jahrhundertwende in ihrem Verhältnis zur Lebensreform. Von der Diskrepanz zw. objektiver und subjektiver Kultur. In: BUCHHOLZ/LTOCHA/PECKMANN/ WOLBERT (Hrgb).*Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. (2001) Darmstadt, Verlag Häusser, Band I.
- WIGGERSHAUS, Rolf. Nietzsche. Buchholz/Ltocha/Peckmann/ Wolbert (Hrgb).*Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. (2001) Darmstadt, Verlag Häusser, Band II, p.31-34.
- WOLBERT, Klaus. Die Lebensreform – Anträge zur Debatte. Buchholz/Ltocha/Peckmann/Wolbert(Hrgb). *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*.(2001) Darmstadt,Verlag Häusser, Band I.
- ZWEIG Stephan (1930). *Nietzsche*, trad Stock 1999.

O trabalho na “Reforma da Vida” no começo do século XX.

Jens Thoemmes*

Este artigo explora como o movimento filosófico e social conhecido como Reforma da Vida deu forma a uma determinada concepção de trabalho no começo do século XX, gerando múltiplos trabalhos e vinculando-se a correntes teóricas diversas. A emergência deste pensamento no século XIX permitiu utilizar o pensamento social aplicado a múltiplos domínios: a pedagogia, o esporte, a arte, a alimentação e a proteção do meio ambiente. Este movimento é inseparável das formas de evolução mais importantes do século XIX – como a industrialização e é aqui que o trabalho ocupa um lugar central nas explorações feitas por diferentes autores.

Um dos aspectos mais interessantes diz respeito à noção de ritmo como encarnação das temporalidades inseparáveis do trabalho, da arte e do jogo. Esta junção que caracterizaria as sociedades pré-industriais se tornaria, para este tipo de pensamento, uma questão da maior importância no enquadramento dos efeitos da divisão do trabalho em condições de industrialização. Neste sentido o ritmo se tornará uma noção chave do pensamento da reforma da vida. Ela distinguirá os autores deste movimento uns dos outros. O ponto de partida comum considera o ritmo como elemento fundamental do trabalho. A monotonia que se tornara uma das críticas fundamentais da industrialização é aqui, ao contrário, considerada como uma maneira de permitir e de facilitar o trabalho. Bem entendido, não estamos diante de uma posição de defesa do trabalho em cadeia. Mas de uma análise da *repetição segundo ritmos compartidos* para efetuar as tarefas que asseguram a sobrevivência das populações.

As maneiras pelas quais o ritmo aparece nesses trabalhos podem ser divididas em dois grandes tipos (Bode, 1920; Hanse, 2004). De um lado, a concepção racionalista e civilizadora do ritmo cujo representante principal seria o economista Karl Bücher. De outro lado, temos uma concepção vitalista do ritmo, resistente à civilização, representada pelo filósofo e grafólogo Ludwig Klages. Entre estes dois polos vai se desenvolver um pensamento sobre o trabalho amplamente ausente das reflexões sociológicas contemporâneas.

- **Reforma da Vida: um pensamento complexo e amplo do final do século XIX**

O termo Reforma da Vida vem do final do século XIX, quando foi, sobretudo utilizado nos círculos de pessoas que davam grande importância à saúde e à nutrição (Farkas, 2008). O objetivo era reorientar e auto educar os homens e mulheres através de organizações coletivas nos grupos, associações, cooperativas, criação de escolas e casas de saúde, restaurantes e instalações esportivas. Este movimento não pode ser reduzido às camadas burguesas em “mal d’existence”, mesmo se seu papel de propagandista foi importante (op.cit). Este movimento, ao contrário, atinge um conjunto de estratos sociais que buscam outra vida fora da urbanização e da industrialização acelerada. O contexto de aparição deste pensamento deve, sem dúvida, muito à estrutura social do século XIX. Mas são também as transformações das condições de vida, em especial aquelas da classe trabalhadora nascente, que motivaram tais pensadores a se interessar pela questão do trabalho. Como reencontrar uma qualidade de vida no trabalho que a industrialização parece ter colocado entre parêntesis?

*Diretor de Pesquisa do CNRS junto à Universidade de Toulouse.

- **O contexto de emergência de uma filosofia da vida**

A noção de reforma da vida traz em seu próprio nome o projeto subjacente. Trata-se de rever as maneiras de viver juntos face à evolução econômica e política que caracteriza a vida cotidiana dos indivíduos na segunda metade do século XIX. De fato, especialmente na Alemanha e na Suíça tais movimentos colocam alternativas buscando superar os efeitos da industrialização sobre a vida social. Entre seus numerosos domínios de aplicação, a reforma visa, de um lado, a vida privada, a alimentação, a habitação, a medicina, o bem estar do corpo, a espiritualidade. De outro lado, e em relação à vida pública, torna-se precursor do movimento ecológico, do vegetarianismo, da vida comum, da nova educação, da pedagogia ativa e mantém relações com os movimentos românticos e de reforma social. Seu projeto fundamental visa, além disso, reunir estes dois conjuntos, a vida privada e a vida pública no seio de uma prática comum. Tratar-se-ia de colocar no centro da reforma a criação de novas instituições e a modificação dos hábitos e das atitudes. Nisto esta maneira de pensar mostra similaridades com certas correntes políticas do século XIX e com algumas correntes tardias do século XX. Pode-se pensar claramente no movimento ecológico, nos movimentos de extrema esquerda e anarquistas, em movimentos católicos, protestantes e de extrema direita. Notemos, finalmente, que a reforma da vida postula uma unidade entre um quadro teórico e uma prática social que vai até à modificação de comportamentos individuais (Barlösius, 1997).

A noção de reforma da vida poderia igualmente ser utilizada para qualificar de maneira geral os objetivos deste movimento. Esta reforma deve ser analisada levando-se em conta a estrutura da burguesia e a emergência das classes médias a partir do século XVIII. A novidade diz respeito à aparição de uma camada social que se formou através do acesso aos estudos e à cultura (Conze et al. 1989). É o que se chama, em alemão, de *Bildungsbürgertum*, a burguesia culta ou “de cultura” que sofreu desestabilizações importantes no final do século XIX (Bruch et Liess, 2005). Esta fração da burguesia seria relativamente unificada em 1900 e membros deste grupo optaram pela reforma da vida, na medida em que os títulos universitários adquiridos recentemente não davam mais acesso fácil à vida política nem à obtenção de abundância material (Hanse, 2012). A posição restrita de uma burguesia dominada pela burguesia tradicional e ameaçada pelo movimento trabalhador não deixava senão uma escolha restrita a esta camada social: juntar-se às forças reacionárias do sistema ou assumir a herança do fracasso da revolução liberal de 1848 na Alemanha.

É nesta última perspectiva que alguns de seus membros juntam-se ao movimento de reforma da vida e procuram aí as posições dirigentes que lhes antes eram negadas (op.cit.). A pesquisa de uma terceira via entre socialismo e capitalismo provoca a busca da contracultura, a valorização do corpo e das experiências da natureza. Esta postura poderia ser interpretada como uma compensação de uma degenerescência percebida como social, nacional ou social e como uma premonição médica contra o declínio das civilizações europeias (Hanse, 2010). É neste sentido que a pesquisa de uma sociedade “saudável” à imagem da Grécia antiga e da Índia budista e pacifista conseguiu inspirar muitos trabalhos. Mas seria, talvez, reducionista restringir à utopia social neste contexto de retorno à sociedade antiga. Veremos que a questão do trabalho abre outras perspectivas inclusive em termos de modernidade.

- **Uma visão do trabalho em oposição dos efeitos da industrialização**

Independentemente dos motivos e objetivos políticos da reforma, era evidente que o

problema do trabalho iria ocupar um lugar primordial nas considerações da *Lebensreform*. Diversas razões motivaram os pensadores deste movimento a lhe dedicar textos importantes. A primeira concerne aos efeitos da industrialização que, por toda parte, na Europa, progrediu ao longo do século XIX. No quadro da *Lebensreform* a miséria operária é certamente, menos analisada do ponto de vista de uma sociedade de classes que reagrupa antigos camponeses em novas fábricas para produzir a serviço de uma classe de proprietários os produtos modernos. Tratar-se-ia, mais bem, para a *Lebensreform*, de ver e denunciar os efeitos da industrialização sobre o corpo e o espírito dos indivíduos. A alienação dos indivíduos concerne, de um lado, ao empobrecimento da vida das pessoas no trabalho, da qualificação e de sua participação no processo de produção. A alienação concerne, por outro lado, à vida global que submete o trabalhador ao regime da máquina. Este regime lhe dita não apenas a natureza e a ordem das operações do trabalho, mas lhe confisca os frutos deste trabalho e as temporalidades sociais das quais ele podia beneficiar-se até então. Para o trabalhador, a industrialização torna-se um “mau negócio” porque ele se afasta de uma qualidade de vida que ele deveria agora buscar de novo. O termo qualidade de vida é, desta perspectiva, abandonado em favor de outro que dá lugar a uma tendência no interior do movimento reforma da vida: o ritmo (Bücher, 1899). Desta perspectiva o ritmo não é equivalente à regularidade e cadência, mas designa aquilo que o trabalhador perdeu com a industrialização: uma harmonia entre o indivíduo e sua tarefa que deixa de lado o controle das temporalidades, do prazer, da “musicalidade” nas práticas do trabalho. Lembremos aqui a definição de ritmo de um sociólogo do trabalho como William Frossin e que não é tão distante daquela, indicando que o ritmo não equivale à cadência e também que o quadro temporal deve integrar os ritmos humanos naturais: “O ritmo corresponde uma coordenação das cadências. Define-se pela sucessão de cadências mais ou menos rápidas, mais ou menos lentas, ou mesmo nula e eventualmente tempo de repouso (...). O ritmo do trabalho de atelier mecanizado pode ou não estar de acordo com o ritmo humano (...). Assim, não são os ritmos eles mesmos que se devem considerar como característicos dos quadros temporais, mas a maior ou menor sujeição que eles implicam ao se opor aos ritmos naturais do homem” (Grossin, 1969: 208). O que reúne as duas maneiras de ver esta oposição entre a natureza humana e a máquina pode ser obtida através da noção de ritmo. Os trabalhos fundadores de Karl Bücher que ligam trabalho e ritmo influenciaram outros pensadores, em especial nos domínios artísticos como os ginastas, os dançarinos, os compositores e pedagogos. Por ex., o suíço Emile-Jaques Dalcroze insistirá na coordenação e automatização dos movimentos na educação (Hanse, 2012): isto o conduz a uma reforma dos estudos musicais pelo ritmo, visando conduzir as futuras gerações a “instintos sociais mais fortes”. Na mesma direção, o dançarino Rudolf von Laban busca mostrar que a separação entre a atividade do trabalho, de um lado, e a festa, de outro, é uma ruptura com as concepções anteriores do trabalho. O projeto seria reunir de novo os dois mundos pela iniciação à dança e ao ritmo (Laban, 1920). Entende-se aqui que a noção de ritmo varia de um autor a outro. Aplicado ao trabalho, ele ultrapassa amplamente, desde o começo, a ideia de regularidade e mesmo a visão de Dalcroze, considerada como demasiado “mecanicista” (Hanse, 2010). Apesar dessas divergências o movimento do ritmo e da *Lebensreform* se inscreve numa conjuntura específica comum da burguesia alemã, atingida pelo fracasso da revolução de 1848. Ao contrário da burguesia francesa, uma parte da burguesia alemã buscará a fazer política por outros meios investindo na vida cotidiana e comum, longe das grandes manobras nacionais (Hanse, 2010). As reflexões sobre o trabalho beneficiaram alguns escritos que tem um século de existência e que merecem ser levados ao conhecimento de um público mais numeroso.

- **Trabalho e ritmo**

Nesta segunda parte queremos apresentar brevemente uma obra que mostra uma concepção do trabalho tal como ela foi imaginada ao longo de reforma da vida. Esta primeira obra não traduzida em francês (nem português) é *Arbeit und Rythmus* de Karl Bücher e foi publicada em 1896 e 1899 em Leipzig. Seu autor (1847-1930) era um economista famoso que pode ser considerado como um precursor da sociologia do trabalho. Ele estudou, por outro lado, a história econômica e do jornalismo.

- **Do canto ao campo de trabalho**

A curiosidade e a força desta primeira obra *Arbeit und Rythmus* resultam, sem dúvida, também dos múltiplos materiais recolhidos nos quatro cantos do mundo. No cruzamento de diversas disciplinas, o livro se apoia sobre análises históricas, econômicas, etnológicas e, seríamos tentados a dizer, mesmo sociológicas (antes do tempo). Para estabelecer um campo de análise do trabalho, Karl Bücher vai, na verdade, se apoiar sobre o estudo de mais de 70 cantos do trabalho. Trata-se de um material considerável que leva em conta as sociedades indígenas, coloniais, antigas e contemporâneas. As canções são apresentadas em sua versão original, em versão traduzida, às vezes com notas, entonações e sinais rítmicos. Encontramos aí cantos ligados às atividades agrícolas, à caça, à pesca, ao artesanato em todas as suas formas, além de canções nos trabalhos de construção e em outros setores de atividade. O trabalho é descrito e associado à canção que é cantada seja de forma individual ou em grupo, de maneira sincronizada ou com ritmos alternados.

Qual é a tese principal desta obra? Poderíamos dizer que para o autor os cantos sobre o trabalho eram consubstanciais à atividade do trabalho. O ritmo que emana dos cantos integra os indivíduos, forma os coletivos e facilita o trabalho. Mostra um trabalho “humanizado”. Poder-se-ia mesmo dizer que os cantos do trabalho estão, nesta perspectiva, na origem de outras práticas artísticas como a poesia, a música e a dança (Baxman, 2013).

Uma primeira ideia contemporânea recebida e desmentida pela análise do autor considera que a distinção entre as populações pré-industriais e as sociedades desenvolvidas poderia ser feita com base na quantidade de trabalho efetuado pelos participantes. O autor não diferencia as populações segundo a propensão maior ou menor ao trabalho (prática corrente no final do século XIX), mas pela maneira através da qual este trabalho é efetuado e pelo tipo de trabalho no sentido econômico.

“Se examinamos tal representação, nos convenceremos que no conjunto os povos “da natureza” efetuam uma quantidade considerável de trabalho e não apenas as mulheres, mas também os homens. Mas este trabalho é realizado em outras condições, diferentes dos “povos da cultura”. Os primeiros efetuam um trabalho pela necessidade e não um trabalho remunerado, um trabalho estruturado não apenas pela propriedade, mas também pelo prazer. E podemos duvidar de que este trabalho seja percebido pelos povos da natureza como um fardo, porque é efetuado voluntariamente, ultrapassando muitas vezes a necessidade imediata. No entanto, de um ponto de vista puramente técnico, tais trabalhos mostram ser extremamente difíceis. Três coisas são particularmente importantes: a imperfeição dos meios técnicos, a complexidade dos processos de trabalho e a natureza altamente artística do conjunto de seus produtos, que são fabricados para durar” (Bücher, 1899:8).

Esta proposta nos mostra, assim, que o trabalho não é “duro” e “negativo” por definição. As concepções do “horror laboris” não se aplicam em si mesmas, pelo menos no que concerne, inicialmente, aos “povos da natureza”. Neste contexto, os cantos do

trabalho dão, certamente, aos trabalhadores o ritmo do trabalho, mas adaptando-se às condições do exercício. A interação entre tarefa, contexto e sujeito é constante. Tratava-se, portanto, para o autor, de dar conta do fato de que certos trabalhos produzem naturalmente sons rítmicos. Para os cantos era primordial reforçar seus sons naturais, de aperfeiçoá-los, de diversificar os ritmos e a expressão dos sentimentos no trabalho. Num primeiro período estes ritmos foram ligados a instrumentos de percussão pelos quais o percussionista exerce os mesmos movimentos do corpo que se realizam no trabalho. Se esta função dos cantos como doador do ritmo é primordial, o conteúdo dos textos também é importante. Eles exprimem muitas vezes as críticas ou as satisfações sobre as condições de trabalho.

“Mas, no conjunto, erraríamos ao supor que, neste caso, o ritmo do trabalho não contribuiu senão através de palavras que possuem um ritmo e através da música. Eles sustentam os ritmos do movimento, definidos pelas condições técnicas da tarefa. O encadeamento dos sons respeita as mesmas condições. No seu conjunto, as canções com textos significativos predominam. A maior parte desses textos, ao menos nos exemplos dados, é invariável. Seu conteúdo comporta traços comuns: 1. Exigem, ao longo da obra, a dispensa de uma força comum; 2. Incitam os camaradas ao trabalho pelas brincadeiras, reprimendas e a referência à boa opinião dos espectadores; 3. Dão seu ponto de vista sobre o trabalho comum, instrumentos e obra; exprimem a alegria ou o descontentamento com o caráter penoso do trabalho e sobre o salário insuficiente” (Bücher, 1899:193-194).

Em particular para as atividades agrícolas estes cantos podem ter ritmos variáveis. A concordância entre a sucessão e a velocidade das operações e os ritmos do canto se opera segundo formas repetitivas fazendo esquecer a fadiga e o esforço do trabalhador.

“Começa-se, em geral, com um ritmo lento, de modo que o ritmo do canto, de acordo com o movimento da foice, é um esforço normal. Mas quanto mais longe se vai, mais o canto torna-se rápido e, ao mesmo tempo, o trabalho se acelera. Este último é fatigante, mas os trabalhadores não se dão conta da fadiga durante o canto. Sempre observei que no final da canção, o trabalho é mais rápido que no começo. Certamente, é impossível manter este esforço por muito tempo e se a canção atingiu a velocidade mais elevada, o esforço cessa. Segue-se uma pausa mais ou menos longa, durante a qual se retoma a velocidade normal ou, talvez, um pouco mais lenta que o normal até o momento em que o canto recomeça”. (Bücher, 1899:211-212).

Além desses cantos que acompanham o trabalho solitário ou em grupo e de iniciativa dos próprios trabalhadores, o autor do livro identifica frequentemente pessoas que são enviadas para “fazer música”. É o caso, por exemplo, daquele tocador de gaita que toca para os trabalhadores agrícolas. É assim que práticas independentes e autônomas em matéria de cantos e de música são utilizadas pelos proprietários para fazer trabalhar o grupo num ritmo dado.

“Isto mostra o canto do trabalho num novo papel como regulador do trabalho das massas. Ele (o canto) nos aparece nesta qualidade em tantos lugares do mundo antigo, que estas aparições perderam o caráter estranho que tinham quando foram inicialmente percebidas por nós. E podemos, hoje, descrever os traços gerais de um processo de desenvolvimento histórico da comunidade de trabalho como o fio vermelho de um elemento psicanalítico que não teríamos esperado encontrar neste lugar. Se inicialmente o canto do trabalho era apenas um meio de autocondicionamento voluntário de um grupo de trabalhadores para manter-se junto e se transmitir coragem, em seguida e no lugar de uma música rítmica o canto torna-se um instrumento de disciplina de uma dominação utilizado pelo chefe de tribo africana como pelo mandarim chinês ou pelo proprietário rural báltico. Mesmo em seu conteúdo os cantos mostram tais mudanças significativas. O trabalhador exprime seu contentamento com a rica colheita, brinca com o pessoal ou exprime seu amor e o faz de tal modo que o canto dos servos respira muitas

vezes o ódio feroz contra seus opressores ou expressam lamentos emocionantes de sua própria miséria” (Bücher, 1899:247).

Nesta perspectiva o canto se torna instrumento de opressão ao serviço de um proprietário. As relações de poder se apossaram de um instrumento que visava garantir a satisfação de necessidades de um grupo de trabalhadores. Os textos tornam-se críticos da nova ordem social.

- **Reencontrar o ritmo para colocar a indústria a serviço do homem**

Enfim, poder-se-ia concluir dizendo que para o autor num primeiro período de trabalho a arte e o jogo formavam um todo. Esta unidade era assegurada pelo ritmo que organiza os movimentos no seu desdobramento temporal. Este ritmo emerge do ser humano. O autor faz aqui referência à filosofia grega que tinha reconhecido a significação universal do ritmo, observação que – segundo o autor - seria muito distante de nossa vida contemporânea: na educação o ritmo não tem mais importância na medida em que os movimentos do corpo não são levados em consideração. A dança é considerada um divertimento convencional (Bücher, 1899). O autor mostra que nos cantos do trabalho, os sons dos instrumentos são imitados pela voz humana. É o mesmo para a dança onde os movimentos automáticos do corpo são idênticos no trabalho e na dança. Será completamente diferente hoje. Os novos ritmos distanciaram progressivamente os trabalhadores do controle do seu trabalho.

“Mas esses novos ritmos de trabalho são muito diferentes dos antigos. O trabalhador não é dono de seus movimentos. O instrumento não é nem seu servidor, nem fortalece suas articulações. O instrumento tornou-se mestre e dita a medida dos seus movimentos. O ritmo e a duração de seu trabalho são subtraídos à sua vontade. Ele é aprisionado a um mecanismo morto e, no entanto, vivo. É nisto que o trabalho fabril fatigante e destrutivo: o homem está a serviço de um equipamento de trabalho que não se cansa jamais e que não para. Ele se torna quase uma parte deste mecanismo que deve se completar em algum lugar. Com isso, o canto o trabalho desapareceu. Que pode a voz humana contra o barulho da engrenagem do trem, o ruído das transmissões e contra todos os indefinidos sons que enchem os prédios das fábricas expulsando o bem-estar? Felizmente só uma pequena parte do trabalho à máquina é também trabalho na fábrica e o trabalho à máquina continua sendo trabalho manual. Mas onde o trabalho exige a atividade física, ele incita a um trabalho de duração regular e a um ritmo. Será possível, a partir de tais conhecimentos sobre a concepção técnica do processo de trabalho tirar conclusões de importância prática? Quase se poderia crer. J. P. Schneider já afirmava em 1835 “que a utilização inteligente e com atenção da força rítmica diminuiu; o trabalho não é mais ao mesmo tempo música ou poesia; a produção para o mercado não dá mais ao trabalhador a honra pessoal e a glória, como o fazia a produção para seu próprio uso; ela demanda produtos padronizados e não permite a expressão de tendências artísticas, mesmo se elas estivessem disponíveis; a arte não tem mais de que se alimentar. A atividade profissional não é mais um jogo engraçado e um prazer, mas um dever grave e uma renúncia muitas vezes dolorosa. Mas não pode ser deixado de lado o que a coletividade ganha neste processo de desenvolvimento. A tecnologia e a arte evoluíram graças à diferenciação e à divisão do trabalho que conduziu a um desempenho não suspeitado; o trabalho é menos produtivo. Nosso equipamento de bens econômicos tornou-se mais importante e não devemos abandonar a esperança de poder reunir a técnica e a arte numa unidade rítmica mais elevada, permitindo ao espírito uma alegria feliz e ao corpo uma educação harmônica na qual reencontramos o melhor entre os povos da natureza” (Bücher, 1899:382-383).

Estas propostas conclusivas permitem, de um lado, acentuar o afastamento de uma concepção negativa do trabalho, algo importante para o autor: o trabalho era inicialmente uma corveia, mas tornou-se isto devido a mudanças na estrutura social e econômica. Não podemos mais reprovar ao autor de ser nostálgico da Antiguidade ou invejoso dos povos da natureza. A conclusão mostra claramente que o que é importante para ele é recolocar a industrialização sobre “os trilhos do ritmo” que permite aos indivíduos de se realizar no seio de uma sociedade desenvolvida.

- **O trabalho e a dança**

A segunda obra não traduzida sobre qual gostaríamos de nos apoiar para mostrar a concepção do trabalho na reforma da vida, é a de Rudolf von Laban “*Die Welt des Tänzers*” (O mundo do dançarino) publicada em 1920 em Stuttgart. Seu autor, de origem húngara (1789-1859) foi dançarino, coreógrafo e teórico da arte. Criador de uma escola de dança, ele dirigirá a Ópera de Berlim entre 1930 a 1934. A concepção do trabalho presente na obra de Karl Bücher sofre aqui uma inflexão no sentido pelo qual para Laban a dança e o dançarino seriam os representantes de um ritmo reencontrado. Para o trabalho, o dançarino torna-se uma alegoria que se inscreve contra as principais tendências observadas no mundo do trabalho naquele começo do século XX.

- **A dança para unir um mundo do trabalho dividido.**

Os trabalhos de Karl Bücher sobre o ritmo encontraram um eco importante. Esta maneira de apresentar o desenvolvimento econômico das sociedades permitia reintegrar a visão do sujeito no trabalho e, ao mesmo tempo, esquematizar uma perspectiva de melhoria das condições de trabalho. Sobre um plano mais conceitual, influenciou o movimento da reforma da vida. A ideia era partir das formas de expressão artística, do canto e da música, da dança e da poesia, para participar da educação e da formação das coletividades. Tratava-se de colocar esta prática artística a serviço de uma educação. Assim se fundou em 1900 uma cooperativa internacional em Ascona. Presente nesta cooperativa, Rudolf von Laban inaugurará uma *Tanzfarm*, uma escola de dança rítmica no campo, a fim de contribuir à formação da comunidade (Baxmann, 2013). A partir de suas experiências Rudolf von Laban vai publicar em 1920 a obra “O mundo do dançarino” que retomará as teses de Karl Bücher, apresentando sua concepção pessoal especialmente da dança, mas também do trabalho.

O que significa, então, esta aproximação entre a dança e o trabalho? Como pode a dança ajudar a enfrentar melhor o trabalho? Quais são os objetivos perseguidos pela sociedade? Para responder a estas questões, escutemos esta passagem da obra que esclarece a natureza dos vínculos e objetivos desta conexão.

“Reaproximação dos grupos profissionais através da formação de uma consciência da dança (Subtítulo)”. Outro objetivo da formação da consciência é conciliar as profissões que se afastaram umas das outras. Se elas vivem lado a lado sem querer dominar a outra, será mais fácil. O trabalhador pensa: um artista, um mímico um padre ou um erudito se compraz na liberdade e na beleza. Ele (o trabalhador) não tem qualquer ideia de que sacrifícios em termos psíquicos e psicológicos que demanda, por exemplo, a criação artística aparentemente lúdica. Sem desejo e amor toda profissão é uma tortura. Mas o homem não pode efetuar todo o trabalho profissional com uma paixão ou um amor constante, se ele não reconhece que todas as forças utilizadas no trabalho contribuem ao desenvolvimento da humanidade. Esta convicção interior pode ser confirmada em todo tipo de trabalho. Se o padre aconselha as pessoas a levar o nome de

Deus em seu coração no trabalho, mesmo nos mais difíceis, isso pode parecer presunçoso. O padre pode sempre facilmente levar Deus no seu coração porque sua profissão o remete sempre a Deus ou ao menos assim deveria ser. Mas nem todas as profissões remetem a Deus. Algumas atividades excluem totalmente esta ideia no que concerne ao trabalho. Se o homem reconhece, porém, que o trabalho profissional de qualquer natureza é um dispêndio de força necessária da qual cresce uma feliz medida da consciência e um feliz controle da vida, isto lhe dá uma verdadeira segurança. A educação como culto se dirige às pessoas da seguinte maneira: v. é um homem livre. Em v. vive a alegria como uma festa interior contínua. Basta liberá-la. A festa e o trabalho lhe ajudarão a chegar lá. Não o esqueça, mesmo no caso dos trabalhos os mais duros. Se, além disso, através do exercício como culto a compreensão das relações socioeconômicas entre as diferentes profissões é despertada, a consciência da festa interior acordará. A alegria e a liberdade da festa exterior serão reconciliadas com as necessidades da vida e ultrapassarão o trabalho quotidiano “(Laban, 1920: 122-123).

O que incomoda de um lado é a visão quase religiosa do trabalho à qual a educação pela dança deve contribuir. Vem aqui imediatamente ao espírito as pesquisas de Max Weber sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo. Mas, contrariamente a uma sociologia weberiana que postula a ausência de julgamento normativo, esta corrente ligada à reforma da vida reivindica uma “sociologia engajada” e ancorada na reforma social (Neef, 2012). No entanto, esta referência ao padre e à educação como culto, visa mostrar a necessidade de uma paixão a serviço de um objetivo mais importante do trabalho que eleva a sociedade em direção a um ideal humanista. Por outro lado, esta concepção tentará atenuar as diferenças entre as profissões entre as atividades de trabalho consideradas mais ou menos penosas. Tratar-se-ia de elaborar um olhar universal sobre o trabalho, à maneira como Karl Bücher mostrou a universalidade do trabalho, através dos cantos das diferentes sociedades e dos diferentes períodos. A elaboração de uma consciência do trabalho desacralizada pela dança é um dos objetivos da aproximação entre esta atividade artística e profissional. Não se trata de justificar uma paixão por um tipo de trabalho em favor de uma camada dirigente:

“Cada trabalho traz bênçãos”, “cada obra é sagrada” e frases similares são invenção de padres e poderosos para estimular aos homens a vontade de trabalhar em favor de obras não culturais” (Laban, 1920:127).

Nesta perspectiva a obra anticultural é uma obra que não é livre, que escapa ao controle dos trabalhadores e que não serve senão aos mecanismos da industrialização. É tudo o contrário pretendido pela reforma da vida, em especial quando insiste sobre a importância da festa. O último ensinamento concerne à aproximação entre o trabalho, de um lado, e a festa, de outro. Na primeira citação apresentada a festa era, antes de tudo, um estado de espírito interior que em certas condições pode permitir se alegrar.

Sobre o trabalho cotidiano. De maneira mais geral o trabalho e a festa são considerados por Laban como os dois elementos fundamentais da vida social.

“O trabalho e a festa” (subtítulo). Os dois grandes polos da vida humana são o trabalho e a festa. O trabalho como a festa têm suas próprias leis, ritmos e devem ser organizados no espírito destes ritmos. O ritmo é um movimento de alternância. A vida dos homens – a passagem entre trabalho e festa – é o ritmo” (Laban, 1920:126).

A festa é, portanto, considerada como uma parte constitutiva do ritmo das atividades humanas. Aproximar a festa do trabalho significa, portanto, modificar o ritmo, propondo uma alternância mais forte dos momentos de prazer e dos momentos de obrigação. Tudo

aqui está na interação entre estas duas temporalidades. Esta interação entre as temporalidades é de iniciativa do sujeito, neste caso o fato do dançarino que mantém uma reciprocidade entre estes dois tipos de temporalidade, mas também face à sua obra visando uma criação cultural.

- **O trabalho do dançarino**

A dança torna-se então uma analogia permanente ao pensar o trabalho e em especial o desdobramento rítmico das operações. Como para a dança, no trabalho é necessário um intercâmbio psíquico e físico entre o criador e sua obra. Trata-se aqui de condições que fazem com que o trabalho não seja fatigante e mortífero, mas vivificante, permitindo elevar a pessoa. Tratar-se-ia basicamente de transformar o tempo num valor produtor de obras culturais.

“O dançarino não respeita senão as obras culturais de seres vivos que foram pensadas e criadas por um ritmo vivo do começo ao fim. Uma vontade consciente e livre deve juntar as partes e a alegria da obra deve lhe dar vida. A mecânica morta, terna e não motivada de uma suspensão, de uma vida que ignora sua finalidade, não é um trabalho para o dançarino. Este tipo de atividade é uma corveia, a escravidão, porque cada movimento, cada luta nasce da vida. Os trabalhadores que obram de uma determinada maneira estão mais mortos que as máquinas que os conduzem. A máquina, pelo menos, conhece seu ritmo, mas os trabalhadores perderam todo o sentido do ritmo. O homem ritmado, o homem em movimento morreu neles. Como pode ele dar vida à sua obra?” (Laban, 1920: 127).

É assim que certas instituições e evoluções valorizadas pelo trabalho remunerado por tempo ou ainda a redução da duração do trabalho não interessam aos trabalhadores. Só o tipo de trabalho e o prazer de efetuar-lo pode permitir passar um “bom momento”. As temporalidades como relações aos tempos são colocadas em primeiro plano.

“Fomos obrigados a inventar u, tipo de o trabalho, onde a remuneração por hora deveria substituir a alegria da obra. Algumas pessoas creem realmente efetuar menos trabalho quando as horas de trabalho são menos numerosas. O dançarino sabe que somente a alegria da obra pode contar o tempo de trabalho” (Laban, 1920:127).

O foco está centrado sobre o vivido no trabalho. Esta visão subjetiva é tão menos desprovida de sentido na medida em que a redução do tempo de trabalho no começa no século XX, como antes, traduziu-se frequentemente pelo aumento da produtividade e, portanto, por uma quantidade de trabalho que não diminui nas mesmas proporções que a redução da duração do trabalho. Claro, a perspectiva de Laban acentua a maneira de viver o trabalho. O tempo de trabalho pode parecer “longo” e pode parecer “curto” Nesta perspectiva a perda do ritmo é fundamental e dramatizada. Ela não conduz apenas à ignorância do trabalhador, mas também ao seu desligamento do trabalho e mesmo a uma atividade profissional que conduzirá à desapareção física do trabalhador.

“As pessoas da época contemporânea desgostam do trabalho porque não conhecem os princípios fundamentais rítmicos e culturais da obra. Estão constantemente sob as armas do crime e face aos produtos nocivos que fabricaram como escravos, sem pensar na questão e às finalidades de sua própria destruição. Para um dançarino canhões, granadas de mão, gases tóxicos são tão condenáveis que as drogas, a inércia provocada pelos transportes e todos os equipamentos e instalações nefastas do nosso tempo. Foram concebidos e fabricados pelo ódio e com a destruição que semearam e provocaram”

(Laban, 1920:128).

Nesta concepção do trabalho industrial a finalidade produtiva serve à destruição e à morte. Mas o “dançarino” não pode aprovar senão as obras da paz que elevam a humanidade. Três últimas sugestões são enunciadas pelo autor da obra em relação ao trabalho. A primeira concerne à “beleza” da natureza que parece atingida pelas técnicas mais recentes. À condição de voltar “à maneira do dançarino” de gerir as necessidades da vida cotidiana, a natureza cultivada poderia ter novamente um valor de exposição para a humanidade. A segunda sugestão concerne à capacidade de exercício físico dos indivíduos. Laban nota que em especial nas profissões intelectuais 50% dos jovens não são mais capazes de efetuar esforços físicos. Entre os trabalhadores esta taxa seria de 25%. O autor sugere que uma boa forma física é necessária para poder efetuar um trabalho de criação. A terceira sugestão visa considerar o trabalho intelectual como um verdadeiro trabalho. Para o autor, o trabalho efetuado durante o sono deve beneficiar de um reconhecimento como esforço psicofísico. O sono profundo e a reflexão profunda têm para ele aspectos similares. De maneira equivalente aquilo que é pensado por escrito e colocado em palavras não pode ser considerado como um trabalho puramente intelectual, mas resulta também da “dança”. Segundo Laban no sono profundo podem ser formuladas conclusões importantes, o que seria reconhecido pelo senso comum em alemão – no qual quando se sugere “dormir sobre algo” significa “refletir sobre alguma coisa” Vemos que a concepção do trabalho enunciada por Laban é ampliada não apenas no trabalho intelectual, mas em toda forma de reflexão e criação que possa ter lugar em momentos que não servem *a priori* a atividades intelectuais. O trabalho parece aqui totalmente livre de suas limitações socioeconômicas e jurídicas. Confunde-se com a criação e a produção de uma obra que, nas condições atuais, não parece poder estar assegurada. Tratar-se-ia, portanto, de formar as pessoas para reencontrar o ritmo, pela dança, mas também de criar instituições que permitam realizar o trabalho ao modo do dançarino.

- **Conclusão e discussão: a concepção do trabalho na reforma da vida como projeto político.**

Estas reflexões serão necessariamente incompletas porque toda uma vertente do pensamento sobre o ritmo mereceria ser desenvolvido. Trata-se de um pensamento relativamente distante do trabalho, mas fundamental para o ritmo. O ritmo encarnado para o filósofo Ludwig Klages cuja obra foi traduzida em francês (Klages, 2004) se distingue por sua inscrição num pensamento vitalista que foi objeto de muitas críticas, em especial pelo filósofo Georg Luckács e pelo romancista Thomas Mann. O apogeu desta crítica consiste em explicar em parte o surgimento do nacional-socialismo a partir de seu suporte em filosofias de caráter vitalista, obscurantista e irracional. Esta crítica é em si mesma colocada em questão pela filosofia contemporânea e mereceria ser relativizada (Hanse, 2004). A contribuição conceitual aos trabalhos de Klages residiria principalmente na distinção entre ritmo e medida (*Takt* (all.), de *tangere* no latim) – tocar, bater. A medida é criada pelo sujeito e por sua percepção, enquanto o ritmo é contínuo e estruturado. Nesta perspectiva a distinção entre corpo e espírito desaparece em favor da medida entre espírito e alma. As noções de inconsciente e de conteúdo vital da medida estabelecem uma distinção da noção de ritmo, inscrita na tradição iluminista.

Como concluir a respeito de tais propostas que deslocam o olhar sobre o trabalho tal como foi elaborado ao longo de um século? Por trás da curiosidade das análises aparece uma visão eclética do trabalho que pode estimular a pesquisa em ciências sociais. Com efeito, a concepção de trabalho que emerge das obras fundadoras da reforma da vida é,

sem dúvida, singular. Notemos primeiramente que do ponto de vista conceitual e como na sociologia durkheimiana e weberiana da época, sua dinâmica parece desvinculada do movimento trabalhador e sindical. Não pode, portanto, apoiar-se facilmente sobre tais forças para realizar um projeto político – que, sem dúvida, existe. Para retornar à particularidade desta perspectiva, lembremo-nos do contexto alemão do século XIX, com um movimento trabalhador e sindical importante, mas que viu uma burguesia culta investir sobre os modos de vida e pensamentos alternativos, à falta de coisa melhor e, sobretudo à falta de poder pesar sobre o destino de uma sociedade. Em seguida, este pensamento da Lebensreform que deve ser qualificado de utópico, procurou – no entanto – ancorar-se em práticas de vida em comum, na formação e na educação. Esta concepção do trabalho coloca no seu cerne a criatividade, a autodeterminação e a independência do trabalho das estruturas do poder. Mesmo se podemos lhe reprovar de um lado certa admiração das sociedades antigas, em especial aquelas caracterizadas por um comunismo primitivo e da Antiguidade, este pensamento não parece totalmente voltado para o passado. Ao contrário, a reforma do trabalho parece bem querer partir da industrialização para recuperar o ritmo natural das atividades humanas. A concepção da natureza que se opõe constantemente à cultura parece possuir um caráter essencialista. Neste sentido, a natureza não está desligada do homem, mas subentendida no caráter imutável da natureza humana que não é contestável em si e se confirma por certas análises do trabalho. O problema deste tipo de análise está em que a situação de trabalho, tal como suas possibilidades de melhoria, escapam às relações de poder, ao conflito e à negociação. É nisso que esta proposta deve ser interrogada, mesmo como pensamento utópico, sobre as maneiras e querer se inscrever no real. O interesse desta abordagem do trabalho é certamente buscar sua conexão às atividades artísticas. Aqui a intuição de Karl Bücher sobre as origens e os efeitos dos cantos de trabalho é muito interessante. Ela conduz o autor a reconhecer e a valorizar o trabalho dos povos da natureza, suas realizações com meios restritos. As canções são consideradas como cimento de um grupo que se entrega ao trabalho por sua própria vontade a fim de satisfazer suas necessidades cotidianas. O autor mostra de maneira impressionante o quanto são penosos alguns trabalhos, mas também a convivialidade e o ardor com os quais as tarefas são realizadas. Ele não se esquece de mencionar as relações de poder, nem de explicar a instrumentalização da música e do canto para controlar o trabalho de um grande grupo de trabalhadores. É nisso que o canto se torna um instrumento de dominação a serviço de uma lógica econômica. A oposição mais surpreendente provém, no entanto, da oposição entre o ritmo antigo e o novo ritmo industrializado. Esta oposição conduz o autor a ver no ritmo um instrumento de emancipação dos trabalhadores do próprio trabalho que permitirá tornar a industrialização mais viável e menos problemática.

A sociologia do trabalho na França, especialmente depois da Segunda Guerra Mundial apropriou-se deste tipo de enfoque crítico face às condições de trabalho, sem lhe fazer qualquer menção. Foram provavelmente os trabalhos de William Grossin, com o objetivo de promover uma ecologia temporal levando em conta os ritmos naturais do homem, que mais se aproximam mais da perspectiva delineada nas duas obras ligadas à reforma da vida. Estimulado pelos trabalhos de Bücher sobre os cantos e a música, a dança e o dançarino permitem a Rudolph von Laban esboçar uma visão que também não pode ser reduzida a uma perspectiva de retorno ao passado. A dança é, primeiramente, um meio de formação dos indivíduos a fim de reencontrar uma interação entre o homem e a tarefa. A dança é, além disso, meio de ultrapassar da divisão do trabalho e das profissões, permitindo o reconhecimento do trabalho em domínios muito diversos: no trabalho manual, intelectual e artístico. Para este autor, a ação sobre as consciências é primordial: consciência de sua dependência em face de um mundo

industrializado, consciência dos aspectos mortíferos das maneiras de produzir e de certos produtos. Para sair desta lógica da morte se necessitaria a reconsideração das maneiras de trabalhar, especialmente de não opor o trabalho à festa, mas de integrá-los no seio daquilo que constituirá o ritmo das atividades humanas. A dança conduz a “ser dançarino”, ou seja, um ator liberador dos constrangimentos que impediriam o trabalhador de realizar obras culturais. É apenas através dessas obras que a humanidade poderá elevar-se a outro nível, deixando para trás os tormentos de uma industrialização a serviço dos proprietários e das máquinas.

Tradução: Maria Sarah da Silva Telles e Ivo Lesbaupin - Revisão: Vanilda Paiva

Bibliografia:

- BARLÖSIUS, Eva. 1997. *Naturgemässe Lebensführung: zur Geschichte der Lebensreform um die Jahrhundertwende*. Frankfurt am Main: Campus.
- BAXMANN, Inge. 2013. « Utopies du travail heureux au début du XXème siècle ». Text. <http://agon.ens-lyon.fr>. Consulté le avril 3. <http://agon.ens-lyon.fr/index.php?id=1368#bodyftn14>.
- BRUCH, Rüdiger vom, et Hans-Christoph Liess, éd. 2005. *Bürgerlichkeit, Staat und Kultur im Kaiserreich*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- BÜCHER, Karl. 1899. *Arbeit und Rhythmus*. Leipzig: Teubner.
- CONZE, Werner, Jürgen Kocka, Reinhart Koselleck, et Mario Rainer Lepsius, éd. 1989. *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- FARKAS, Reinhard. 2008. « Lebensreform in der Donaumonarchie. Personen, Vereine, Netzwerke ». In *Pädagogische und kulturelle Strömungen in der k. u. k. Monarchie: Lebensreform, Herbartianismus und reformpädagogische Bewegungen*, édité par Johanna Hopfner et András Németh, 11-26. Erziehung in Wissenschaft und Praxis Bd. 2. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- GROSSIN, William. 1969. *Le travail et le temps: horaires, durées, rythmes*. Paris: Editions Anthropos.
- . 1996. *Pour une science des temps: introduction à l'écologie temporelle*. Toulouse: Octares éd.
- HANSE, Olivier. 2010. « Entre “réforme de la vie”, culture physique et néovitalisme : Rythme et civilisation autour de 1900 ». *Rhuthmos* (juillet 19). <http://rhuthmos.eu/spip.php?article132>.
- . 2012. « À la recherche du “travail joyeux”. La théorie de Karl Bücher et son influence sur le “mouvement du rythme” ». *Rhuthmos* (septembre 19). <http://rhuthmos.eu/spip.php?article700>.
- HOPFNER, Johanna, et András Németh, éd. 2008. *Pädagogische und kulturelle Strömungen in der k. u. k. Monarchie: Lebensreform, Herbartianismus und reformpädagogische Bewegungen*. Erziehung in Wissenschaft und Praxis Bd. 2. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- LABAN, Rudolf von. 1920. *Die Welt des Tänzers. 5 Gedankenreigen*. Stuttgart: Seifert.
- NEEF, Katharina. 2012. *Die Entstehung der Soziologie aus der Sozialreform: Eine Fachgeschichte*. Frankfurt am main: Campus verlag.
- SELLE, Gert. 2007. *Geschichte des Design in Deutschland*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- THOEMMES, Jens. 2008. « Sociologie du travail et critique du temps industriel ». *Temporalités* (8). Les temporalités dans les sciences sociales. <http://temporalites.revues.org/index92.html>.
- ULBRICHT, Justus H., et Meike G. Werner, éd. 1999. *Romantik, Revolution Und Reform: Der Eugen Diederichs Verlag Im Epochenkontext 1900-1949*. Göttingen:

Wallstein Verlag.
WEBER, Max. 1964. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Plon.

VI. A Música Romântica e a vida

Erik Laloy*

Prelúdio**

Escutemos o *Lied* de Schumann *Noite de Luar* por D. Fischer Dieskau (3'30'')

<https://www.youtube.com/watch?v=kBGyJvHe0kc>

Es war, als hätt' der Himmel, Die Erde still geküßt, Daß sie im Blütenschimmer Von ihm nur träumen müßt. [...]	Foi como se o céu houvesse beijado a terra com doçura de tal modo que no desabrochar de sua floração ela só podia sonhar com ele. [...]	C'était comme si le ciel avait Doucelement embrassé la terre Si bien que dans l'éclat de sa floraison Elle ne pouvait rêver que de lui. [...]
---	---	---

INTRODUÇÃO

Para cada uma das belas-artes existe uma época mágica na qual o público se vê imediatamente envolvido por suas produções. Penso por exemplo, na Pintura o período impressionista. O mesmo ocorre, em minha opinião com a música romântica, no que diz respeito à Música: não se necessita de uma formação cultural para ser a ela sensível e receptivo.

A música romântica sucede à música clássica (esta por sua vez precedida pela música barroca) E precedendo à música moderna (ela mesma seguida pela música contemporânea). A título de uma técnica mnemônica pode-se simplificar um pouco fazendo corresponder a esta sucessão as datas e os períodos seguintes:

1750-1800: música clássica; 1800-1900: música romântica; 1900-1950: música moderna.

Para situar a música, algumas observações são preciosas:

- Historicamente a música romântica é posterior à Revolução Francesa, contemporânea das revoluções de 1830 e 1848, do processo de industrialização, e acaba com a primeira Guerra Mundial.
- Nas ciências da natureza o século XIX é marcado pela descoberta do evolucionismo (Darwin, cujo livro *Da Origem das Espécies*, é de 1859).
- Na filosofia a noção de Vida ocupa um espaço essencial quer entre os filósofos maiores como Schopenhauer e Nietzsche ou os *pensadores do romantismo* como Schiller seguido de Schlegel.

*Professor emérito da Universidade de Caen

- Enquanto que anteriormente a música erudita estava reservada a um público restrito, dependia das cortes dos dirigentes políticos ou eclesiásticos e era executada em salões, no século XIX seu público se expande à burguesia, as salas de concerto e as *sociedades de concerto* se multiplicam.
- O *status* do compositor muda: ele se torna independente dos patrocínios anteriores. A independência e a consciência de sua genialidade serão marcas dos compositores românticos. Tomemos aqui o exemplo mais marcante: enquanto a carreira de Haydn dependeu da boa vontade dos príncipes Esterhazy, os acontecimentos que marcaram a ruptura entre Beethoven e seu mecenas de então, o príncipe Lichnowsky, em uma noite de outubro de 1806 no castelo do príncipe perto de Ostrva são narrados pelo compositor vienense Ignaz von Seyfried:

“Durante sua estadia de repouso de verão na propriedade de um mecenas, ele foi tão insistentemente convidado a se fazer entender diante de hóspedes estrangeiros que se zangou e recusou-se obstinadamente a fazer o que qualificava de trabalho servil. A ameaça de ser aprisionado - ameaça que nada tinha de sério- teve como resultado que Beethoven fugiu na noite e na neblina para uma cidade vizinha a cerca de uma légua de distância e como se fora levado sobre as asas do vento se apressou em ganhar Viena o mais rápido possível”. Mas antes de chegar a Viena, Beethoven escreveu estas palavras definitivas ao príncipe: “Príncipe, o que vós sois, vós o deveis à sorte de seu nascimento. O que eu sou, o sou por mim mesmo. Príncipes existem e existirão ainda milhares Há apenas um Beethoven” (Massin, 1988 : 155-56).

- A época romântica é marcada pela quantidade de inovações instrumentais, entre as quais a passagem do pianoforte para o piano e o aperfeiçoamento deste com as consequências daí resultantes em termos de repertório e virtuosismo.
- Além disso, em cem anos a orquestra passa de 56 músicos para mais que o dobro aumentando além do número de lugares para instrumentos tradicionais (cordas e madeiras) o espaço reservado aos metais e à percussão. Potência sonora e enriquecimento dos timbres são decorrentes dessas mudanças.
- No nível das formas musicais, a época é marcada pelo apogeu do *Lied* (de Schubert, Wolf, passando por Schumann, Brahms e Mahler) Também se pode definir esta época como o reino das sinfonias, desde a genialidade de Beethoven até aquela de Mahler. Ela vivencia ao mesmo tempo a invenção do poema sinfônico (por Liszt) e novas formas instrumentais para o piano particularmente: romances sem palavras. Noturnos, peças breves. Com Wagner é a ópera que se metamorfoseia.

Problemática:

- O que unifica o *Lied*, a sinfonia, o poema sinfônico, a ópera e outras novas formas não será o fato de que elas captam e exprimem a Vida pensada e glorificada pelo Romantismo?
- A liberação das formas musicais ao sair do reino de formas tão estritas da música clássica não terá como princípio unificador a exploração mais de perto da natureza da vida?
- Não será a vida do indivíduo e da humanidade que a música romântica acredita poder transformar?

É grande a importância da arte em torno e dentro do Movimento da Reforma da Vida. Conhecemos o lugar atribuído a Wagner no seio do Movimento da Reforma da Vida, quer em se tratando de empréstimos para as danças de Marie Wigmann, por exemplo, como também representações de óperas de Wagner em plena natureza. Mas há ainda a importância atribuída à música indiana.

Este texto trata da música romântica com a hipótese e a esperança que os desenvolvimentos que aqui serão feitas, permitirão entrar em ressonância com o movimento da Reforma da Vida.

Método:

Ao longo de minhas leituras encontrei algumas grandes ideias a respeito da relação entre a música romântica e a vida. Além disso, trabalhei com esta ou aquela obra para sessões de escuta musical. É essencialmente a partir das mesmas que ilustrarei minha proposta, sem pretender fazer uma demonstração, esperando que as perspectivas indicadas encontrarão eco entre os aqui presentes.

❖ Música Romântica assimilada e expressão de vida

• Filosofia Romântica: a música no apogeu da arte

A música como a pintura romântica se inscreve em certa visão de mundo cujas fontes devem ser buscadas em textos poéticos e filosóficos, fontes nas quais os criadores se nutriram. Esses textos celebram a Natureza e a Vida, cantam a fusão possível da vida da alma e a do mundo, a maneira como Schelling faz da Vida um princípio explicativo unificador, o apelo de Friedrich Schlegel para que se restaure a harmonia perdida entre a alma e o mundo, no seio da verdadeira Vida, a transformação da noção de religião em termos de vida. (Cf. a importância dos escritos de Goethe 1749-1832 e de Novalis 1772-1801 para Beethoven, Schumann...).

Para os pensadores românticos o homem não é o limite do conhecimento dos fenômenos contrariando a tese de Kant segundo a qual a razão humana não pode perceber a realidade em si, que a ciência e a filosofia devem se contentar com a construção de uma representação que deixa escapar a essência das coisas. Ao contrário, valorizando a intuição, esses pensadores afirmam que o homem pode atingir o absoluto. É o que testemunha em particular a experiência que possuem em relação com a natureza: O sentimento de infinito que o homem experimenta então é uma experiência do absoluto que ocorre de imediato.

A mediação das palavras, instrumentos da razão constituindo-se em obstáculo à expressão desta experiência os leva a valorizar a arte:

“Conheço duas linguagens maravilhosas através das quais o Criador permitiu aos homens assimilar e compreender as coisas celestes em todo sua potência, na medida do possível para criaturas mortais. Estas linguagens penetram nosso íntimo por todas as outras vias que não a da palavra; elas emocionam de uma só vez e de maneira maravilhosa todo nosso ser e penetram em cada nervo, cada gosta de sangue que nos pertencem [...] Quero dizer: a natureza e a arte”(Wackenroder, 1797, apud Schefer, 2003: 546-7).

Para estes na arte a música ocupa um lugar privilegiado:

“O musical neste contexto tem de específico o fato de ser universal e não precisar de tradução [...] A música não significa alegria ou tristeza etc., mas revela cada vez este sentimento imediatamente e com unidade. Wackenroder, que queria ser músico, estima que as palavras se esforçam de maneira penosa para descrever as mil nuances mutantes do rio misterioso que corre na alma, enquanto a música, esta, nos apresenta o próprio rio” (*Fantasia a respeito da arte*) (Schefer, 2003 : 569)

“A música instrumental] é a mais romântica das artes, poderíamos até dizer que é a única arte verdadeiramente romântica; porque o infinito é seu único objeto. A lira de Orfeu abriu as portas de Orcus. A música abre para o homem um reino desconhecido, completamente diferente do mundo que o cerca; ao abandoná-lo, ele se desfaz de qualquer sentimento definido, para entregar-se a uma aspiração inefável.” (Hoffmann, 1814, apud Romantiques allemands, 1993: 899).

Para além do verbal e do conceitual, é uma língua universal que torna presente aquilo que exprime, permitindo comunicar o indizível pela emoção e dando acesso ao infinito; para os românticos a música é o apogeu da arte.

❖ **A musica romântica expressa ao mesmo tempo a vida natural e a vida interior**

• **Metamorfose da poesia pelo *Lied*: Schubert**

Se a invenção do *Lied*, poema cantado por uma ou por várias vozes com ou sem acompanhamento remonta à Idade Média em sua forma popular (*Volkslied*) enquanto sua forma erudita (*Kunstlied*) se desenvolve no século XVIII, mas é no século XIX com Schubert seguido por Schumann, Brahms e Wolf que este gênero mostra sua importância e suas manifestações expressivas. Se ao lado de poemas que cantam o amor os *Lied* tornam musicais textos consagrados muitas vezes à natureza e à viagem eles conferem também a estes temas um significado psíquico. Não se trata mais de metáfora ou alegoria frequentes na poesia. Graças à linguagem musical experimentamos que a vida é uma só, quer se trate de vida natural ou de vida interior.

Ilustraremos esta tese com a análise do 7º *Lied* de Viagem de Inverno, *À margem do rio*, onde Schubert metamorfoseia o poema de Muller.

Escutemos o *Lied* de Schubert: 3'30" À margem do rio por D. Fischer Dieskau

<https://www.youtube.com/watch?v=xmhf2ZGIPc>

Der du so lustig rauschtest,
Du heller, wilder Fluß,
Wie still bist du geworden,
Gibst keinen Scheidegruß.
Mit harter, starrer Rinde
Hast du dich überdeckt,
Liegst kalt und unbeweglich
Im Sande ausgestreckt.

In deine Decke grab' ich
Mit einem spitzen Stein
Den Namen meiner Liebsten
Und Stund' und Tag hinein:
Den Tag des ersten Grußes,
Den Tag, an dem ich ging;
Um Nam' und Zahlen windet
Sich ein zerbroch'ner Ring.

Mein Herz, in diesem Bache
Erkennst du nun dein Bild?
Ob's unter seiner Rinde
Wohl auch so reißend schwillt?

Toi qui bruissais si joyeux
Toi cours d'eau clair et impétueux,
Comme tu es devenu calme,
Sans aucun signe d'adieu.
D'une écorce dure et inflexible
Tu t'es entièrement recouvert,
Tu reposes froid et immobile
Etendu sur le sable.

J'ai gravé dans ton manteau
Avec une pierre acérée
Le nom de ma bien-aimée
Ainsi que l'heure et le jour:
Le jour de la première rencontre,
Le jour de mon départ;
Autour du nom et des dates
S'enroule un anneau brisé.

Mon coeur, dans ce ruisseau,
Reconnais-tu ton image?
Sous ton écorce impassible
Le bouillonnement est-il aussi
violent?

Tu que murmuravas tão alegre
Teu curso d'água claro e impetuoso
Como te tornaste calmo,
Sem nenhum sinal de adeus
Com uma crosta dura e inflexível
Te cobriste inteiramente.

Tu repousas frio e imóvel
Deitado sobre a areia

Gravei na tua capa
Com uma pedra ponteaguda
O nome de minha bem amada
Bem como a hora e o dia
O dia de nosso primeiro encontro
O dia de minha partida
Em volta do nome e das datas
Se enrola um anel quebrado

Meu coração neste riacho
Reconheces tu tua imagem?
Sob tua crosta impassível
A efervescência é igualmente
violenta?

Através de metáforas emprestadas de um mundo de crosta e de cadáver o poema expressa a metamorfose de um curso d'água sob o efeito do gelo (Estrofes 1 e 2).

Descreve em seguida como o viajante, como enamorado romântico gravou sobre o gelo o esboço de sua rompida história de amor (Estrofes 3 e 4).

É a tomada de consciência que o curso d'água congelado o remete à imagem do que ele vive: esta afetividade efervescente sob seu aparente desaparecimento (Estrofe 5).

Se o poema de Müller comporta cinco estrofes, o *Lied* de Schubert, em mi menor, os recompõe em três momentos. O último, consagrado a uma estrofe que, certamente, vai ser repetida, com igual duração das duas primeiras reunidas, cada uma delas musicando oito versos do poema. É o local dos contrastes e das intensidades sonoras mais fortes. A sensibilidade do músico privilegiou os últimos versos de *Auf dem flusse*, aqueles em que o viajante toma consciência daquilo que lhe traz ressentimento.

Um prelúdio de quatro momentos ao piano em colcheias e meias pausas, alternadas pelas duas mãos indica claramente um ritmo de marcha o qual vai

acompanhar as duas primeiras estrofes. O paradoxo quer que as palavras expressem, sobretudo uma constância, aquela das metáforas do rio sob o efeito do gelo, mais do que o deslocamento do viajante. Qual é, pois o significado deste ritmo de marcha que voltará modificado, mas claramente identificável na sequência do Lied?

A música do primeiro momento sugere uma resposta: a melodia dos dois primeiros versos pode certamente parecer descritiva; mas a doçura pungente da frase musical seguinte, na qual o ouvido se deixa emocionar pela voz que começa descendo um meio-tom e vai diminuindo de intensidade, não pode caracterizar apenas um curso d'água: exprime um estado interior, o significado simbólico é manifestado no poema: a *calma*, o *repouso*, a *imobilidade* aparências do rio, são ao mesmo tempo aquelas do enamorado rejeitado, que a vida parece ter abandonado. O momento de tensão (encadeamento de colcheias duplas um breve crescendo, decrescendo como acompanhamento) que segue imediatamente não acentua apenas a passagem de uma estrofe para outra, mas prefigura o borbulhar invisível do curso d'água, mas, sobretudo o que se passa na alma do viajante que se vai expandir na segunda metade do *Lied* (multiplicação das sequências de duplas e depois triplas colcheias no piano) O ritmo de marcha não é de uma simples atitude através da qual o homem lê na natureza o que ressoa dentro daquilo que a natureza lhe oferece?

Este Lied, ao transformar um passo/a marcha em caminho interior ao introduzir a efervescência como válida para também para a alma e não apenas para a água ao desdobrar e exaltar na última estrofe que se encerra com um grito arrebatador, vem reforçar o significado psicológico e expressivo, chave final do poema que é assim desraigado da esfera da descrição.

Esta abordagem nós a propomos como uma perspectiva válida não apenas para a *Viagem do inverno*, mas para a maior parte dos *Lieder* românticos: eles nos apresentam o “rio misterioso da vida interior” para retomar as palavras de Wackenroder sobre a música, melhor dizendo para o rio misterioso da vida da alma e da natureza.

❖ **Alargamento da música sinfônica romântica sobre um exemplo extremo: A Sinfonia pastoral de Beethoven**

Seguindo Berlioz faz-se uma leitura descritiva da Sinfonia Pastoral de Beethoven. Eis o essencial da apreciação do conjunto desta obra por ele proposta em *Através dos cantos* (1862):

“O poema de Beethoven!... [...] esta planície imensa dormitando sob os raios do meio dia. O homem está ausente!... Apenas a natureza se desvela e se admira... E este repouso profundo de tudo o que vive! E esta vida deliciosa de tudo que está em repouso!...O riacho criança que corre balbuciante em direção ao rio!... o rio pai das águas que em silêncio majestoso desce em direção ao mar imenso!...Depois o homem intervém, o homem dos campos, robusto, religioso... Suas alegres diversões interrompidas pela tempestade... Seus terrores... Seu hino de reconhecimento”. (Berlioz, 1862)

Escutemos na Symphonie Pastorale de Beethoven A Tempestade (1'29") por Paul Mac Creesh (3'38 ") <https://www.youtube.com/watch?v=ejTdzwpt2SY>

Uma escuta atenta revela que, se temos apenas uma descrição, em particular de uma tempestade, não é suficiente: a chuva apresentada pela melodia tocada em *stacatto* pelos violinos é forçada. Os ruídos de trovão representados por golpes de percussão: é fraco. Os relâmpagos e raios por quatro notas de violino: é ridículo. (cf. Michel Lecompte *A música sinfônica de Beethoven* p.139)

O propósito de Beethoven interdita esta leitura simplista.

“Todo o espetáculo perde o valer a pena ser reproduzido com demasiada fidelidade numa composição musical (...). A descrição é inútil; apegar-se de preferência á expressão dos sentimentos do que á pintura musical” (esboços 1807) (Lecompte, 1995: 130).

“A Sinfonia Pastoral não é um quadro; encontramos na mesma em nuances particulares, as impressões que o homem experimenta na vida no campo” (esboços 1808) (Lecompte, 1995 : 130)

Se tomarmos como guia a tese romântica ilustrada pelo *Lied* de Schubert, analisado há pouco, isto é que a própria vida reúne a natureza exterior e o psiquismo, então se torna muito mais interessante para a mediação de sua música expressar as impressões do homem na natureza como sendo também a vida de nossa alma, com crises violentas, apaziguamentos repentinos que Beethoven faz vibrar em nós.

❖ **A música romântica dita o universo dos sentimentos**

• **Beethoven e o universo dos sentimentos**

O que acaba de ser dito da Sinfonia Pastoral vale *a fortiori* para a música instrumental de Beethoven a respeito da qual Alfred Einstein nota que sua veneração pelos românticos se deve ao fato de que “a mesma abre acessos a regiões desconhecidas do sentimento”. (Einstein, 1959: 32)

Citemos a este respeito o que Wagner escreve da música instrumental de Beethoven em 1849 em “*A obra de arte do futuro*”:

“Na coordenação dos longos períodos da melodia harmônica, confiada apenas aos instrumentos, como que em fragmentos, grandes pequenos ou ínfimos, forma entre as mãos criativas do mestre, os gritos, as sílabas, as palavras, as frases de uma linguagem na qual puderam ser exprimidos aquilo que jamais havia sido ouvido, dito e expressado. Cada letra desta língua constituiu um elemento infinitamente pleno de alma” (Wagner, 1913, tomo III: 132-133)

Retenhamos esta ideia: a linguagem musical romântica permite compreender regiões desconhecidas no domínio dos sentimentos, para começar.

- **Wagner e o universo dos sentimentos:**

Wagner pensava haver transposto o estilo sinfônico de Beethoven para a ópera (cf. seu ensaio *Beethoven* de 1870). Nietzsche em 1882 nos convida a lhe conceder muito mais. De Nietzsche mantemos sua crítica a Wagner a partir de 1876. Esta remete á relação entre música e teatro, Wagner enfeudando a música ao teatro na sua concepção do drama, considera Nietzsche. Ela remete igualmente ao nacionalismo e ao antisemitismo do compositor. Mas até o fim de sua vida continua a apreciar a música de Wagner, em particular pela qualidade com que exprime seus sentimentos:

“Eis um músico que mais do que qualquer outro é mestre na arte de encontrar realces para exprimir os sofrimentos, as opressões e as torturas da alma e também dar uma linguagem à desolação muda. Não há ninguém igual para tornar o colorido de um fim de verão, esta felicidade indizivelmente profunda de um derradeiro regozijo, a última e a mais curta de todas; ele conhece uma melodia para estes diminutos sentimentos íntimos e inquietantes da alma nos quais causa e efeito parecem desconectados e onde a cada instante qualquer coisa pode surgir do Nada. O mais feliz dos mundos ele retira do mais profundo da felicidade humana e por assim dizer da taça quase vazia onde se encontram finalmente confundidas as gotas mais amargas e mais doces. Ele conhece este deslizamento da alma que não pode mais nem saltar nem voar, que não pode nem mesmo ir-se. Ele tem o aspecto defensivo da dor escondida da inteligência que vê sem esperança, do adeus não revelado; como o Orfeu de todas as misérias mínimas, ele é o maior de todos e foi o primeiro a introduzir na arte muitas coisas que pareciam inexprimíveis ou mesmo indignas da arte. – as revoltas cínicas, por exemplo, da qual só é capaz o homem que esgotou todo seu sofrimento” [...] (Nietzsche, 1973: 163-4).

Com suas composições, não serão apenas as sucessões contrastantes da vida interior, mas sua graduação, suas faces as mais sutis, seus componentes contraditórios e misturados, suas metáforas que a música romântica tornaria presentes, manifestando um enriquecimento inaudito do campo explorado e expressado pela arte.

Isto repousa, em particular sobre a maneira como Wagner recorre a elementos da linguagem musical. Em uma reflexão sobre como o manejo das tonalidades pelo músico acrescenta á poesia para a expressão dos sentimentos (*Ópera e Drama* 1851 / 1913 IV, cap. 3 sobre *Wikisource*), Wagner dá um exemplo: para sublinhar graças á música ao mesmo tempo o contraste entre as duas emoções expressadas nos versos seguintes e sua unidade fundamental (ambas originadas no amor).

Die Liebe bringt Lust und Leid	L'amour apporte joie et souffrances	O amor trás consigo alegria e sofrimentos, Mas em sua tristeza.
Doch in ihr Weh auch webt sie Wonnen	Mais dans sa tristesse il tisse aussi des délices	ele também tece delícias

Ele recomenda partir de uma tonalidade à qual se voltará na última palavra. Modulando em outra tonalidade bem diferente na qual são cantados o fim do primeiro verso e a metade do segundo. Infelizmente não encontrei exemplo desta análise posta em obra musical.

E nesta perspectiva que se deve visualizar o uso que é feito do cromatismo, da não resolução de um acorde, os *Leitmotifs* e seu entrelaçamento...

Assim, a música romântica não apenas dá a perceber uma unidade de vida tanto na natureza como na alma, mas chega mesmo através da exploração do universo de sentimentos em sua riqueza e complexidade, a nos permitir o conhecimento, a nos permitir objetivar, experimentar e distanciar qualquer sentimento que venhamos a experimentar. Em minha opinião isto tem um papel essencial na audiência, quer de então como a de nossos dias.

❖ Música romântica e expressão de vida espiritual como elevação

Porém Wagner manifesta também a capacidade de a música romântica trazer para o presente um outro recurso da via psicológica essencial para os pensadores românticos.

Escutemos os primeiros movimentos do prelúdio de Lohengrin (1847) de Wagner (2'32'') por Karajan (9'42'')

<https://www.youtube.com/watch?v=hYJEIC8vIQ4>

Eis o comentário de Baudelaire (*Richard Wagner e Tannhäuser* 1861, extratos do parágrafo 1):

«Ser-me-á permitido traduzir em palavras a leitura que minha imaginação fez deste trecho musical quando o ouvi pela primeira vez, de olhos fechados sentindo-me como que arrebatado da terra?»

Lembro-me que, desde os primeiros movimentos fui tomado por uma dessas impressões felizes que quase todos os homens com imaginação já experimentaram, através de um sonho enquanto dormia. Senti-me liberto dos liames do peso da gravidade e reencontrei através de lembranças a extraordinária volúpia que circula nos lugares altos. [...]

Nenhum músico atinge a excelência como Wagner ao

pintar o espaço e a profundidade, materiais e espirituais. Ele possui a arte de traduzir, com o uso de gradações sutis, tudo o que existe de excessivo de imenso de ambicioso no homem espiritual e natural [...] » (Baudelaire, 1861: 13ss).

Esta dimensão espiritual nós a reencontramos em inúmeras páginas de Wagner: é ela que, em oposição à pintura de fascinação do amor erótico. Vem estruturar Tannhäuser, sobretudo sua Ouverture. E ela igualmente que é a alma de Parsifal na qual, sob a influência de uma nova religião que diviniza a Natureza universal, o herói evolui até que, liberto de suas ilusões da carne, torna-se um novo Deus Redentor manifestando que as forças espirituais são mais poderosas do que os instintos (Bourgeois, 1959: 217ss).

Com suas próprias referências Wagner se inscreve aqui em um fio direto com a filosofia romântica com seu panteísmo no qual a natureza é exaltada em religião, esta baseada na natureza de que é testemunha em particular a pintura de Gaspar David Friedrich. Esta experiência da vida espiritual na qual a relação com a natureza, em particular à noite, é ocasião e local de evolução espiritual, é um dos eixos que permite compreender a arte romântica, a música, novamente a música representando aquilo que aquilo que as palavras se esforçam por descrever, o que mostra a perfeição o *Lied Mondlicht* de Robert Schumann sobre um poema de Josef von Eichendorff do qual escutamos a primeira estrofe em prelúdio a esta intervenção do qual escutaremos para encerrá-la a parte final.

E' nesta perspectiva, acreditamos, que é preciso perceber a criação e o desenvolvimento do Noturno na obra de Chopin em particular, bem como as tentativas de exprimir de forma musical a vida após a morte, quer em Liszt (Pensamento dos Mortos) Mahler (último movimento da Segunda Sinfonia "Ressureição") ou Rachmaninov (A ilha dos mortos).

De modo mais geral acreditamos que através da música romântica se exprime a vida espiritual como elevação, liberada de sua sujeição à religião cristã que toca o grande público até os dias de hoje, os quais não puderam deixar de falar aos pensadores e adeptos do Movimento da reforma da Vida.

- **Música romântica como apreensão e expressão da vida cósmica**

Para além da elevação da alma individual, sua fusão no Todo, a música romântica do fim do século XIX com Mahler em particular, assume uma ambição inaudível, aquela de perceber e deixar que se perceba a vida como princípio do universo, a vida atuando nas diferentes ordens da realidade. A difusão da tese evolucionista não soa estranha neste contexto.

- **Mahler 3ª sinfonia (1896): uma sinfonia cosmogônica**

Neste parágrafo nos inspiramos em uma conferência feita em 2011 por Frédéric Besson, professor agregado de filosofia, sobre a 3ª sinfonia de Mahler como construção do mundo.

"Minha sinfonia será algo que o mundo jamais escutou anteriormente! A natureza toda nela encontra uma voz para narrar qualquer coisa de profundamente misterioso, qualquer coisa que não se pressente por não se apresentar senão em sonho!"

Eu te digo certas passagens quase me amedrontam. Ocorre mesmo de eu me perguntar se isto realmente deveria ser escrito” (Carta de Mahler a Anna Mildenburg) (Matter, 1974: 131).

Estas palavras traduzem a angústia de Mahler engendrada pela ambição e o orgulho insensatos de seu projeto. Em carta a Richard Batka declara “procurar exprimir a própria alma da Natureza”. Partindo da matéria, dos rochedos, da natureza imóvel, a imensa epopeia desta Sinfonia da Natureza irá transpor de movimento em movimento (são seis com a duração de cerca de 90 minutos) um a um todos os patamares da criação, as flores, os animais, para chegar até o homem antes de se enlevar até o amor universal concebido como a transcendência suprema. Cada pedaço se insere num conjunto como uma etapa de um único e mesmo movimento de elevação. Para Mahler trata-se de apresentar a Criação, de se deixar transportar ao coração do processo de desenvolvimento da Terra, de fazer sentir as vibrações do mundo e de Deus. A sucessão de movimentos é a narração da gênese das formas vivas. A própria vida vai irrigar toda a sinfonia com sua seiva.

Apenas o primeiro movimento dura mais de 30’

Escutemos o começo (1. Movimento) da 3a sinfonia de Mahler por Maximiano Valdés (9'26'') - <https://www.youtube.com/watch?v=ghRUj-dH10Y>

Inicialmente o movimento deveria ter como título “O que me dizem os rochedos” O contraste entre os dois temas é imediatamente percebido pela audiência. É perceptível e não apenas conforme as leis da tonalidade como ocorre frequentemente na música clássica. “Todo o desafio, toda a floração da força vital lutando contra o imobilismo dos começos do mundo” explicita Mahler em carta à sua confidente Natalie Bauer-Lechner. **À potência da inércia telúrica vem se opor a força vital, de início incapaz de não ser vencida.**

Pouco a pouco a relação de forças vai se inverter, o movimento acabando com a marcha triunfal desta força vital. Nos movimentos seguintes, ela toma formas de vida, de acordo com a escala dos seres que se elevam até às formas espirituais superiores (humana, angélica, divina).

- **Significado cosmogônico da Tetralogia de Wagner (1876)**

Vinte anos antes havia sido criada em Bayreuth “O Anel de Niebelung”, obra mestra de Richard Wagner. Para além das ações dos protagonistas trata-se, como formula Jacques Bourgeois, de um « *verdadeiro ensaio de cosmogonia dramática e musical. Ou seja, um sistema completo do mundo baseado sobre uma ética na qual Wagner se esforça para resolver os conflitos fundamentais da psicologia humana, um acorde com as forças essenciais do universo* » (Bourgeois, 1959: 158.).

Cabe notar a este respeito, que o acorde do primeiro prelúdio de “O ouro do Reno” tendo 136 compassos é o Leit-motiv da tetralogia. Simboliza a água (que representa o Reno). No momento em que a cortina se abre um novo acorde anuncia a vida e é o tema das Ondinas. Ao mesmo tempo em que toda a vida sai da água, a maior parte dos motivos da tetralogia (dentre estes o do Ouro = Potência e Amor), vem do Leit-motiv do Reno segundo as disposições dos diferentes sons harmônicos e naturais (cf. Bourgeois, 1959 : 158-159).

Estas forças são pensadas por Wagner como *Potência e Amor*. A Tetralogia é o combate

que as opõe (aos níveis dos deuses, da hierarquia dos protagonistas – gigantes, povos subterrâneos, semideuses..., do universo) cujo termo é afirmação da redenção pelo amor De que é testemunha a partitura que mostra a evidência dada por Wagner à profecia de Brünnhilde:

“A raça dos deuses passou. O tesouro da minha ciência sagrada eu a libero ao mundo. Já não é o ouro nem o fausto senhorial, nem os liames enganadores dos tratados que regerão o a partir de agora o universo, mas a única coisa absoluta: o Amor.”

Os protagonistas voltam a esta concepção:

A condição para conquistar a potência é renunciar ao amor, escolha que faz Alberich (Nibelung).

Wuhan, o deus supremo mestre do mundo sonha com a conciliação entre a potência e o amor.

Na Tetralogia, em Siegfried, particularmente, o sentimento da natureza está presente,

“Existe uma estreita relação incessante entre as almas e a natureza que as cerca. A vida dos personagens se prolonga nas coisas e por outras vezes as coisas elas mesmas são dotadas de uma vida estranha cuja emoção é sentida pelos personagens. Percebe-se que diz respeito a algo além da música imitativa. É uma verdadeira transmutação do Ser Universal, um panteísmo sonoro à moda de Schopenhauer”.

Tal é o sentido da evocação das profundezas da floresta do Prelúdio de Siegfried.

“Em determinado momento Wagner nos relembra, neste ponto, que o anel de Nibelung possui um significado cosmogônico e que a Tetralogia não leva à cena princípios filosóficos, mas a própria alma das coisas” (Bourgeois, 1959: 174-175).

Aqui é a Vida pensada como força, energia, criação que se apresenta na música romântica, quer dizer, o Divino, visão que vem coroar, unificar e fundar as faces previamente citadas: a vida espiritual compreendida como a elevação da alma em direção ao Divino, o universo infinito e contraditório dos sentimentos, a identidade da vida em suas manifestações naturais e psíquicas.

❖ **Metamorfose das formas musicais: música e vida**

A época da música romântica é marcada pelo aparecimento de novas formas. Quer se trate de formas breves para a música instrumental (para o piano em particular tenho em mente aqui, sobretudo Schumann, mais que Chopin, ou o poema sinfônico criado por Liszt), pelo aparecimento de novos elementos de linguagem como o recurso a um motivo como o faz Berlioz e depois Wagner, pela modificação das formas clássicas, por exemplo, a sinfonia de Beethoven. Tudo isto está nos livros, constatado, numerado, inventariado de forma rapsódica.

Ao trabalhar para esta comunicação, um princípio unificador me apareceu o qual lhes proponho agora como hipótese: e se todos estes elementos se explicassem pela relação essencial entre a música romântica e a vida?

A forma clássica (quer se trate de sinfonias, sonatas ou quartetos...) é caracterizada pelo papel fundamental do primeiro movimento do qual, de modo geral,

surtem musicalmente os outros, pela arquitetura de movimentos separados segundo um código quase sempre obedecido, pelo reino de uma construção fundada sobre oposições puramente harmônicas pouco ou nada percebido por ouvidos não educados para isto. Trata-se em particular da *forma sonata* onde a exposição de dois temas em duas tonalidades diferentes (aquelas da tônica e depois a da dominante) sucede a desenvolvimentos sobre esses temas antes que os mesmos sejam reexpostos na tonalidade inicial. Esta forma é praticamente seguida por todos os primeiros movimentos de sinfonia ou quarteto clássicos.

Com a música romântica as oposições dos temas sobre os quais a música é construída tornam-se perceptíveis para todos porque se tornam sonoros (tema, intensidade, ritmo, timbres) e não mais apenas harmônicos. Já mostramos esta característica com a *NaturSymphonie* de Mahler. As ilustrações são infinitas. Isto até a composição musical se liberar desta forma.

Com Beethoven, o final, tanto nas sinfonias como nas sonatas, se torna o movimento que orienta a obra que aí também encontra seu acabamento. (Pensemos no exemplo por excelência da 9ª sinfonia) Estas obras se tornam como que grandes curvas teleológicas. Isto não poderia ser aproximado da importância da finalidade no mundo orgânico?

Sempre com Beethoven, os movimentos começam a se encadear sem interrupção. Assim, na 6ª sinfonia, que se libera da composição em quatro partes, as três últimas são executadas em continuidade, os contrastes que as diferenciam se tornam momentos de um mesmo processo, como acontece na vida seja a de um indivíduo ou a de uma coletividade.

Esta inovação é estendida a Liszt na sonata (cf. sonata para piano em si), o que torna este gênero mais orgânico, menos estaticamente arquitetado. Os poemas sinfônicos de Liszt e a maior parte daqueles de seus sucessores não conhecem mais tão pouco as interrupções.

A volta a um mesmo tema de movimento em movimento como na sinfonia fantástica lhe confere uma unidade que a aproxima de um organismo. Esta unidade introduzida pela volta cíclica a um mesmo tema é encontrada na obra de Schumann (por exemplo, a 4ª sinfonia), na sinfonia escocesa de Mendelssohn bem como, posteriormente (1889), na sinfonia em ré de César Franck.

Continuidade e temática cíclica são dois elementos essenciais aos quais Liszt recorre em seus poemas sinfônicos.

As óperas de Wagner são construídas sobre o recurso aos *Leitmotifs* (motivos condutores) aos quais o compositor chamava de *Grundmotiv* (motivo fundamental). Como cada melômano wagneriano sabe, este não permanece idêntico a si mesmo, mas modificado ao mesmo tempo que reconhecível que cada um volta em uma mesma ópera ou a uma outra dando a entender uma identidade mutante.

Esses novos elementos da linguagem musical podem ser aproximados da continuidade cíclica e da identidade dentro das mudanças que caracterizam os seres vivos e a vida.

Outro aspecto da escritura romântica introduzido por Beethoven manifesta o modo como os processos vitais se tornam presentes na música: a repetição dinâmica de um mesmo motivo.

Resumindo, estas novas formas de linguagem musical me parecem manifestar, por um lado, as metamorfoses da linguagem musical por sua apreensão da vida, e por outro, por traduzir a maneira como a música se dirige à percepção e à emoção daqueles

que a escutam (e não mais a seu intelecto), o que expande enormemente o campo de sua audiência e modifica a maneira como espera atuar sobre os homens.

❖ **Música romântica e transformação da vida**

• **Música romântica e expressão da vida histórica**

Escutemos algumas passagens da cena da revolução na floresta em Boris Godonov (versão de 1872) (ato IV cena 2) de Modeste Moussorgki por B. Khaykin (9'01'') - <https://www.youtube.com/watch?v=sTZScKaVRo8>

<i>La foule</i>	A multidão
Hurrah	Hurrah
Une force s'est déchaînée, une force immense.	Uma força se desencadeou, uma força imensa.
Le sang des cosaques n'est plus que flamme,	O sangue dos cossacos não é mais que flama, uma força se desencadeou, soubelevou, invencível.
une force s'est déchaînée, soulevée, invincible.	É a força poderosa, a força, a força terrível !
C'est la force toute puissante, la force, la force terrible !	Ela aumenta e ganha coragem, nossa força cresce !
Elle monte et prend courage, notre force monte !	Olá, Olá !Venceremos a tirania,
Holà, Hola ! Nous allons vaincre la tyrannie	Daremos fim à nossa miséria !
Nous mettrons fin à notre misère !	Mostrem sua força, valorosos,
Montrez votre force, valeureux,	Conduzam-nos à vitória !
Conduisez nous à la victoire!	Olá, olá !
Holà holà !	O valor cossaco revive neles
La valeur cosaque revis en eux	Venceremos !
Nous vaincrons !	Olá ! Venceremos a tirania,
Holà ! Nous allons vaincre la tyrannie	Daremos fim à nossa miséria !
Nous mettrons fin à notre misère !	Nossa força cresce, ela queima dentro de nós !
Notre force s'élève, elle brûle en nous !
...Holà!	Olá !

« É o povo russo que eu quis pintar » (Carta de Moussorgski a Repine)

Em Boris Godonov existe efetivamente apenas um personagem principal: o povo! No texto de Pouchkine os protagonistas são emudecidos pelas paixões e pela fatalidade histórica. Com Moussorgski, eles, os protagonistas, são guiados por uma força mais real, mais concreta, mais tangível, o povo. E o czar sucumbe por querer tornar-se seu mestre. A ópera começa com as lágrimas da turba e termina com a revolta, quando o povo leva em triunfo seu próprio eleito, o falso Dimitri enquanto o inocente chora pela infelicidade da Rússia.

1- Com a Revolução Francesa novas funções foram atribuídas á arte e consequentemente á música. Trata-se de uma forma de immortalizar as ações heroicas dos indivíduos e do povo.

“Por muito tempo a música (...) participou da regulação social: festa do som partilhado, a ópera mantinha certa ordem, educava, conjurava a violência, fazia com que se acreditasse na representação consensual do mundo. No século XIX a liberação se torna um recurso dramático” (Biget-Mainfroy, 2002: 149-150).

Pensamos aqui em Beethoven, Fidélio, Sinfonia Heroica em seu estilo heroico.

Verdi (1813-1901) figura emblemática de uma Itália a procura de sua unidade e sua liberdade pode ser considerado como o inventor da ópera patriótica.

“Verificamos de ópera em ópera o esforço para reconciliar a liberdade individual e a sociedade, o que passa algumas vezes pela exposição das injustiças” (Biget-Mainfroy, 2002: 159) cf. *A Força do destino* (1862) ato 3.

“O interesse por nações oprimidas se reflete na arte lírica [...] Os numerosos coros de multidões que procedem de uma percepção da sonoridade ou de Soto permanecem como a grande metáfora dessas forças populares reivindicadoras tão frequentemente evocadas” (Biget-Mainfroy, 2002: 175-176).

“A ópera se dota de recursos musicais de uma dramaturgia da libertação: nestes libretos um fatum revolucionário provoca muitas vezes o drama. Estruturas rítmicas pontuais, coros monumentais, canto solista exaltado e cindido entre os extremos de sua tessitura, efeitos de cataclismo na orquestra: esta ostentação de sensibilidade é a maneira de expressar favorita do romantismo. Mas também, em muitos casos um apelo á luta e ao protesto” (idem).

❖ **Metamorfosear a vida pela Música?**

- **Revolução francesa e música: Beethoven (a música visa à transformação das massas)**

Com a revolução francesa ao lado da representação da vida revolucionária, a arte e, portanto a música recebe uma outra finalidade: contribuir para o triunfo da liberdade participando da propagação das ideias e dos ideais revolucionários. As festas e comemorações revolucionárias dão ensejo ao desenvolvimento da composição de *hinos destinados a serem cantados* ao ar livre pelo povo. Como aconteciam em espaço aberto era difícil que instrumentos de cordas pudessem ser usados: foi Gossec seguido por Gréty e depois Chérubini, quem imaginou acompanhar estes hinos e coros com orquestras de instrumentos de sopro e escreveu neste sistema um sem número de passagens que se distinguem pela energia e sua inspiração revolucionária. A arte e a música neste período tomam consciência de que poderiam revolucionar a sensibilidade coletiva.

Sabemos o quanto Beethoven foi receptivo a este sentimento.

A vontade de comunicar musicalmente as ideias e as emoções é essencial desde sua terceira sinfonia aquela que em 1804 inaugura a nova via que o compositor decide seguir. Esta integra os recursos à música revolucionária francesa (metais, potência instrumental, energia). O título de *Sinfonia Heroica* que lhe dá Beethoven remete entre outros significados, ao heroísmo que ela visa insuflar entre aqueles que a escutam e que, de fato, no senso estrito é uma música revolucionária.

- **Função da arte segundo os Românticos**

Com os pensadores do Romantismo a arte e o artista são colocados em posto de comando tendo este pensamento sido teorizado particularmente por Schiller em suas *Cartas sobre a educação estética dos humanos* em 1794-96, os acontecimentos da revolução Francesa tendo tido como efeito orientar seu pensamento para os problemas políticos.

Tomo emprestadas as seguintes linhas a respeito do que escreve Michelle Biget Mainfroy:

« Schiller propõe que toda melhoria no domínio da política deve resultar de uma elevação do caráter (carta 9). É pelo ato estético que o homem se torna completamente homem que atinge um estado de quietude perfeita graças às emoções maravilhosas através das quais a Razão não tem conceito e a língua não tem nome (carta 15) a beleza nos permite ir da finitude ao infinito e afirma a harmonia do Todo (carta 20), ela é nosso segundo criador que nos põe em um novo mundo (carta 21). A contemplação do que é belo que se trate de ouvir uma música, ler um poema ou contemplar uma obra plástica ou arquitetural, põe em chamas nossa faculdade de imaginação: a estética nos conduz da sorte ao infinito e afirma a harmonia do Todo (carta 22) » (Biget-Mainfroy, 2002: 321ss).

Como já vimos anteriormente a música é colocada no apogeu das artes.

- **Função da música: elevar educar e regenerar os homens**

1.Os compositores românticos se direcionam para esta concepção. Berlioz, seguindo Madame de Staël e Madame de Girardin, distingue dois tipos de concertos (aqueles consagrados à música que agrada, plana, banal convencional e aque-

les consagrados a uma música imortal que exige atenção e silêncio, aquela que provoca emoção sublime: Beethoven e Wagner), os segundo arrancando-nos da vida ordinária e de sua mediocridade elevam aqueles que os assistem .

De maneira mais envolvida socialmente com Lizst ele crê na influência da música sobre todos os homens.

“Quando o governo perceber que de todos os meios de civilização o estudo da música é para o povo um dos mais seguros [...] ver-se-á operar em todos os nossos costumes uma grande e bela revolução da qual já admiramos desde agora as maravilhas” escreve no jornal dos debates em 1836 (Biget-Mainfroy, 2002: 164).

1. Para além da função educadora da música, com Wagner é afirmada no quadro do drama sua função redentora.

“Durante sua vida Wagner não foi considerado apenas músico e poeta; ele era em sua própria visão, muito mais do que isto: moralista, filósofo, político, ou antes de tudo, “redentor da arte” (Einstein, 1959 : 38).

Isto remete à crítica radical que Wagner, o revolucionário, faz á sociedade em que vive. Como isto se destaca na obra de arte do futuro: à hierarquia entre os homens e o individualismo ele opõe a comunidade. Ao egoísmo dominante, o amor, ao luxo e á moda, o natural, à abstração o primado da sonoridade. Esta crítica engloba a feita á arte de seu tempo sobre a qual escreve:

« A arte moderna, total incapacidade de influir sobre a vida pública. A razão é que a arte pura, produto da cultura não nasceu verdadeiramente da própria vida. [...] Tornando se propriedade privada de uns poucos artistas ela não procura dar prazer senão aqueles que a entendem e em particular para uma determinada classe de artistas e para ser compreendida pressupõe um estudo particular, estranho à vida real, estudo da teoria da arte » (Wagner, 1910, tomo III : 214).

Em linhas gerais, são tantos os traços de sua arte que são propostas: arte nascida da vida, acessível sem estudo teórico preliminar, que busca o prazer de todos, instaurando uma comunidade entre os homens. Além da representação do combate por o que de melhor seja possível ao homem, inspirado pelas noções de progresso e enobrecimento caros aos pensadores românticos, Wagner está certo do poder regenerador de suas obras. É que o compositor está consciente de que suas óperas podem transportar aqueles que o escutam, os embriagar, capturar seu ser por inteiro, os ver atingir o êxtase que os unifica com o universo.

Conscientemente, a música wagneriana ilustra o *poder sobrenatural* que o romantismo atribuiu à música. A edificação de seu templo em Bayreuth em 1876 os ritos criados para as representações de suas óperas, a embriaguez musical unindo a comunidade dos eleitos que aí se encontram, contribuem para uma certa deificação da música. Com o wagnerismo a convicção de que a música é religião se desenvolve. Antecipa-se o que para ela será a humanidade um século depois:

“Estamos, escreve Peter Cornelius a um amigo a 9 de janeiro de 1861, na aurora de uma nova era. Estamos a caminho de uma nova humanidade infinitamente mais altaneira e mais nobre. Ainda estamos em um estado muito mais primitivo, mas por volta do ano 2000 a humanidade, assim como um maravilhoso aloés estará em plena floração” (Apud. Einstein, 1959 : 426)

Esta esperança de uma regeneração pela arte na função “redentora” da música, é característica do período do romantismo. Este rompe radicalmente com o que se esperava da música na época clássica: um simples apaziguar dos desejos, uma simples elevação do espírito.

❖ Conclusões

É a Wagner a quem Alfred Einstein que não esconde suas preferências pela música clássica, dirige suas críticas mais vivas: « *A ópera e a orquestra wagnerianas atuam como um estupefaciente e assiste-se pouco a pouco a um fenômeno de intoxicação pela música, a uma deificação da arte.* » (Einstein 1959 : 426) O que nos coloca uma primeira questão, sobretudo quando se pensa na importância de Wagner para o Movimento da reforma da Vida. A música de Wagner, a concepção de que a música pode regenerar a Humanidade seriam o apogeu ou uma perversão da música romântica?

Podemos propor um quadro reunindo as oposições principais entre música clássica e música romântica:

Música clássica	Música romântica
entreter regular	Emocionar contestar, regenerar, educar
refletir a vida social de uma elite	convulsionar e transformar vidas
purificar (catarse) acalmar, elevar, enriquecer	tornar heróico, moral embriagar, transportar, fundir-se com o universo
fusão em formas musicais abstratas concerto, ópera, lugares de distração	liberação das formas, primazia do som concerto, ópera, lugares de comunhão humana
procurar o prazer	Religião

Veem-se claramente as ambições superiores da música romântica em sua ação sobre os homens e a diferença de meios utilizados. Sobre este último ponto poderíamos comparar a oposição entre as duas músicas àquela que conhecemos entre escrita e imagem na mídia de nossos dias. Deciframos também aí os perigos que ela detém e contra os quais a música moderna reagirá para voltar à construção abstrata e por desconfiança em face de possíveis estragos advindos do deixar-se inebriar e do culto ao som. Esta caracterização permite, talvez, abordar de modo contrastante e contraditório o Movimento de Reforma da Vida.

Vimos como a captação e a expressão da vida podem ser tomadas como fio condutor permitindo melhor compreensão da música romântica e sua unidade.

Retrospectivamente, isto a demais, nos convida a perguntar, se a música romântica não representaria sempre o rio misterioso da Vida em suas harmonias ao mesmo tempo naturais, psíquicas e espirituais. Ainda propusemos a hipótese de que a

maior parte das transformações da linguagem musical romântica tem a ver com a polarização sobre a Vida.

Indo adiante, conseguimos integrar a maior parte das observações que citamos no começo: revolução francesa, Polarização da filosofia sobre a Vida. Evolucionismo. Duas observações, entretanto faltam ser apresentadas: não há nenhum traço na música romântica dos efeitos do industrialismo sobre a vida dos homens, nem da violência mortífera das guerras. Caberá á musica moderna se ocupar disto. Penso a Varèse, Prokoviev, Shostakovich... O que mais uma vez nos obriga a perguntar se os liames da música romântica com a vida e a natureza se traduzem por uma nostalgia de um estado de mundo anterior, o que está muito presente em Wagner, Novamente remetendo perguntas análogas no que diz respeito ao Movimento da reforma da Vida.

Isto posto, termino tomando para mim uma formulação de Alfred Einstein que manifesta, mesmo para os dias de hoje uma proposição não superada (insuperável?) sobre a música romântica:

« A música romântica é nossa música: ela preenche ao mesmo tempo nossos desejos e nossa infinita nostalgia » (Einstein, 1959: 427).

Poslúdio

Escutemos de novo o final da *Lied* de Schumann *Mondlicht* [2' 30] *Noite de Luar* por D. Fischer Dieskau (3'30")

<https://www.youtube.com/watch?v=kBGyJvHe0kc>

(1') A primeira estrofe da *Lied Noite de Luar*, interpretado por Dietrich Fischer-Dieskau et Gerald Moore, são dois temas do 1º movimento.

[...] Die Luft ging durch die Felder, Die Ähren wogten sacht, Es rauschten leis die Wälder, So sternklar war die Nacht. Und meine Seele spannte Weit ihre Flügel aus, Flog durch die stillen Lande, Als flöge sie nach Haus.	[...] A brisa corria pelos campos, As espigas balançavam brandamente, Sussurravam mansamente as florestas, A noite brilhava com tantas estrelas. E minha alma espraiava Amplamente suas asas, Voava pelas terras tranquilas Como se voasse para casa.	[...] Au passage de l'air par les champs Les épis ondulaient mollement, Les forêts bruissaient doucelement, La nuit était éclairée d'étoiles. Et mon âme déployait Largement ses ailes, Volait par les calmes pays, En route vers la maison.
---	--	---

Citações:

Baudelaire, Charles (1861). *Richard Wagner e Tannhäuser*, E. Dentu, Paris
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6221355j>

Berlioz, Hector (1862). *Através dos cantos*, Michel Lévy Frères, Paris,
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k103069g>

Biget-Mainfroy, Michelle (2002). *Le Rêve et la fureur*, Editions Michel de Maule, Paris.

Bourgeois, Jacques(1959). *Richard Wagner*, Plon, Paris.
Einstein, Alfred (1959). *A música romântica*, Gallimard, Paris.
Hoffmann, E.T.A. (1993) *A música instrumental de Beethoven* in Romantiques allemands I (Pléiade), Gallimard, Paris.
Lecompte, Michel (1995) *A música sinfônica de Beethoven* Fayard, Paris.
Massin, Jean e Brigitte, (1988). *Beethoven*, Fayard, Paris.
Matter, Jean (1974) *Mahler, l'Age d'Homme*, Lausanne.
Nietzsche, Friedrich, (1973) *Gaia ciência* 10/18 Paris.
Schefer, Olivier (et alii), 2003. *A forma poética do mundo*, José Corti, Paris .
Wagner, Richard (1910) *A obra de arte do futuro, Obras em prosa, tomo III* Librairie Charles Delagrave, Paris.
Wagner, Richard (1913) *Ópera e Drama, Obras em prosa, tomo IV*, Librairie Charles Delagrave, Paris.
[https://fr.wikisource.org/wiki/Opéra_et_Drame_\(Wagner,_trad._Prod'homme\)](https://fr.wikisource.org/wiki/Opéra_et_Drame_(Wagner,_trad._Prod'homme))