



# 1

## O uso da cultura no Romantismo alemão<sup>1</sup>

*Michel Nicolau Netto*<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Em 2009, doutorandos brasileiros que estudávamos em Leipzig, Alemanha, criamos um ciclo de debate apelidado de Seminários da Eisenbahnstrasse. Fui incumbido de apresentar o primeiro e para tanto preparei um texto que desde então havia ficado na gaveta. Recentemente decidi olhar para este texto. Houve um certo estranhamento nesta leitura, o que ocasionou praticamente em uma reescrita. Mas também houve um grande carinho, o que me convenceu de sua publicação. E esse carinho é representado em duas pessoas

**RESUMO** *A diferença se torna um valor na sociedade contemporânea. Dessa forma, grupos buscam afirmar essa diferença em torno de preceitos identitários, a partir dos quais organizam suas ações e suas demandas. Embora isso seja típico de nosso tempo, elementos desse fenômeno se encontram em outras épocas. De fato, muitos autores chegam mesmo a perceber na valorização contemporânea da diferença uma correspondência com a época romântica, em que intelectuais articularam a diferença em oposição ao universalismo dos ilustrados. É evidente que há distâncias entre os dois tratamentos da diferença, mas me interessa pensar neste texto as possibilidades de relação em torno de um aspecto central: o uso que atores sociais fazem ou fizeram da diferença cultural para afirmar particularidades e, assim, empreenderem lutas contra processos percebidos com universalistas. Tendo essa constelação temporal em mente, volto-me, contudo, somente ao século XIX e ao espaço alemão. Meu foco é analisar os intelectuais daquele tempo-espaço que formaram o romantismo e os elementos de um discurso nacionalista alemão em oposição, especialmente, ao cosmopolitismo francês. Desejo mostrar as razões sociais e históricas para a ação desses intelectuais e seus modos de articulação da diferença.*

**PALAVRAS-CHAVE** romantismo alemão, diversidade, diferença, identidade nacional

**ABSTRACT** *Difference has become a value in the contemporary society, so that groups enhance efforts to affirm identities to organize their actions and demands. Although this is typical of our time, we can find elements of it in other ages. In fact, many authors pointed to the relation between our and the romantic age, when intellectuals articulated difference in opposition to the Enlightenment's universalisms. To be sure, there are distances between the articulations of difference typical of each age, but I am concerned here with the possibilities of approximation. I have a central aspect in mind: the uses social agents do or have done of cultural difference to affirm particularities and, as such, to undertake struggles against processes they perceived as universalists. Bearing in mind this temporal constellation, I return to the 19th Century and to the German space. My focus is to examine the intellectuals of that time-space who have formed the Romanticism, as much as the elements of a German nationalist discourse opposed to the French cosmopolitanism. I intend to show the social and historical reasons that led the intellectuals to appraise difference and to articulate it in specific ways.*

**KEYWORDS** German Romanticism, diversity, difference, national identity



que foram responsáveis por discutir o texto original, lá na Eisenbahnstrasse: Rodrigo Gouveia e João Vidal. A eles agradeço.

<sup>2</sup> Michel Nicolau Netto é Professor de Sociologia do IFCH/Unicamp. Doutor em Sociologia pela Unicamp, com estágio de doutorado na Humboldt Universität de Berlim, foi visiting scholar no ILAS/Columbia University, em Nova Iorque. É autor dos livros *Música Brasileira e Identidade Nacional na Mundialização* (2009) e *O Discurso da Diversidade e a World Music* (2014). É co-autor do livro *Concerto para Duas Vozes*, com Fernando Martins Lara.

<sup>3</sup> O embate entre discursos unitários e discursos diferenciais é recorrente na história. Aqui me ocupo de um, entre românticos e iluministas. Joan DeJean se ocupou de outro, entre Antigos e Modernos, na última década do século XVII (DeJean, 2005).

## Michel Nicolau Netto

Na contemporaneidade, a diferença se torna um valor. Está presente nos discursos da diversidade, do pluralismo, do multiculturalismo; nas políticas da diferença, na luta por reconhecimento. Está no mercado, na promoção de produtos diversos que distinguem quem os consome. Está nas ciências humanas, na *différance* de Derrida (2007), no hibridismo de Bhabha (1994), nos *scapes* de Appadurai (1996). A diferença aparece como nosso triunfo contra um passado tomado pelo universal, baseado em direitos cegos às afirmações das diferenças, em um consumo de massa homogeneizante, em uma filosofia logocêntrica. Dessa forma, seu apogeu é a marca de um novo tempo, essencialmente outro, um tempo da pós-modernidade.

Há uma série de imprecisões nessa visão. Para lembrar uma bastante clara, a diferença na contemporaneidade não marca o fim dos universais, que continuam em operação seja pelos discursos ecológicos e dos direitos humanos, seja pela crença no mercado e na tecnologia. Ainda, a própria diferença é parte de um discurso que se propõe, ele próprio, universal. Articular o discurso da diversidade é crer que todas as culturas devem perceber a diferença como valor, que deveria ter sido válido antes e que funda a possibilidade da boa vida de hoje e de amanhã.

Mas há um equívoco que aqui me interessa: entender que a diferença só se torna um valor na contemporaneidade e só neste momento é articulado enquanto estratégia. Há de fato uma série de novidades em nosso tempo, mesmo em seu tratamento quanto à diferença. Argumento em outro lugar, por exemplo, que hoje a diferença não mais é articulada pela ideia do exótico, mas da diversidade, o que traz uma série de consequências (Nicolau Netto, 2012). Contudo, a valorização e o uso da diferença não são novidades de nossa época. Eles estão, também, no centro do pensamento romântico do século XIX<sup>3</sup>. Esse apreço à diferença – e o uso que dessa se faz na afirmação de demandas particulares – permite que muitos autores percebam que hoje nos tornamos mais românticos. A “virada cultural” contemporânea (Jameson, 2009) seria uma reedição de um período romântico, uma variedade de seu pensamento (McGowan, 1991), como pensou Terry Eagleton em relação ao pós-modernismo (Eagleton, 2005, p. 25).

A atualidade do tema me anima neste texto, que estuda o Romantismo na Alemanha do começo do século XIX sob o foco de sua relação com o discurso nacionalista nascente e a partir das relações sociais entre seus atores. O ponto de inflexão que tomo é como naquele momento – tanto quanto hoje



se percebe – atores sociais se utilizavam da diferença cultural (ali nacional; hoje ligada, especialmente, aos grupos minoritários) para afirmar particularidades e, assim, empreenderem lutas contra processos propostos (ou percebidos) como universalistas.

A relação daquele momento com o discurso nacionalista é importante, pois a particularidade que estava sendo mobilizada pelos românticos era a da nação frente ao processo civilizatório. A nação na virada do século XVIII para o XIX era a resposta do particular ao universal, tanto quanto o Romantismo uma resposta ao Iluminismo. Contudo, não busco entender o nacionalismo que se formou na Alemanha a partir de sua unificação (1871) e muito menos o nacional socialismo. Não retrocedo aos românticos para procurar traços da tragédia que viria, mas com um objetivo: entender sua época para soltar luz sobre a contemporaneidade. Faço como ensina Walter Benjamin e procuro constelações e não progressos históricos. Se o Romantismo alemão pode ser visto em diversas épocas e fenômenos históricos, também pode ser visto na contemporaneidade sem, contudo, precisar ser filtrado por outros tempos, numa cronologia simplista.

\*\*\*

Há, é certo, vários romantismos, em várias épocas e em vários espaços (Safranski, 2007), mas me importa olhar para algo bastante restrito: o Romantismo alemão da virada do século XVIII para o XIX, quando, pela primeira vez, senão o espírito, ao menos o vocábulo “romântico”, no sentido que hoje lhe damos, foi conhecido. O aspecto central desse Romantismo foi seu viés iminentemente cultural, uma real aculturação da vida, não no sentido antropológico, mas na ideia de valorização dos aspectos simbólicos. Diferentemente, portanto, de Inglaterra e França, que tiveram um Romantismo altamente politizado nas penas de Byron, Coleridge e Victor Hugo, na Alemanha o debate romântico se manteve em torno da cultura e da tomada dessa como a fundação da nação, da *Kulturnation*.

O nacionalismo alemão, até o momento que me interessa aqui, foi articulado pelos românticos em termos estritamente culturais, sem que se houvesse em vista um projeto claro e consistente da formação de um Estado-nação. E isso já se nota, na Alemanha, desde os primeiros traços de um discurso de afirmação nacional. Lembro aqui Lutero. O contexto em que se faz a Reforma é adverso a seu projeto, por ser marcado por instâncias políticas e



religiosas organizadas vertical e unitariamente, do céu para a terra. A existência de um Deus único levava, na Europa católica (dois termos sinônimos até o século XV), à formação de instâncias únicas. Se havia só um Deus, então se entendia a partir do século XII, em especial – quando os poderes temporais e espirituais se institucionalizam (Duby, 1992) –, que também só devia haver uma Igreja (representada por um único Papa) e um Império, o Sacro Império Romano das Nações Alemãs (representado por um único imperador). São essas as instâncias que Deus teria determinado, e sob elas as outras instâncias – as nações, as igrejas – se organizavam na medida em que mantinham a relação verticalizada. Nem mesmo a descoberta das Américas modificou essa estrutura, e quando o rei espanhol propôs ao Papa que lhe alcunhasse imperador do ocidente (criando-se, assim, um segundo Império), o Papa manteve a noção do Uno e lhe negou a pretensão. Um Deus: um Papa: um Imperador era a fórmula vigente.

A Reforma de Lutero, e de todos os outros reformadores, buscava colocar essa unidade em xeque e, para tanto, voltava-se também para o poder temporal. Os príncipes (*Fürsten*) que formavam o Império foram o primeiro alvo de Lutero. Conquistá-los significava quebrar a relação entre po-

der temporal e poder espiritual, tornando aqueles que eram responsáveis pelo poder terreno distantes do poder do Papa e, dessa forma, enfraquecendo o poder do último. Na via inversa, para os príncipes o fortalecimento de uma religião que não respondia ao Papa lhes dava condições para ampliar seu poder em relação ao Sacro Império. São esses príncipes os primeiros convertidos por Lutero.

A ideia de nação é fundamental ao trabalho de Lutero. Ele a articula no sentido de afirmar uma particularidade (os poderes dos príncipes) frente a uma universalidade (a unidade da Igreja e do Império). Por isso, quando em 1520 ele escreve um famoso folheto dedicado à nação alemã (Luther, 1520), no qual ataca a própria instituição papal, a mira aponta os dois processos: afirma a nação alemã e enfraquece o Papa. Dessa forma, Lutero “clama por uma reforma nacional da Igreja”, e em seu projeto “a dimensão nacional encontra sua expressão mais conhecida” (Dann, 1993, p. 31).

A ideia de nação articulada se voltava a uma definição cultural. Nem Lutero, nem os príncipes estavam “dispostos a formar uma política unificada, que pudesse servir como moldura para tal identidade [nacional]” (Greenfeld, 1992, p. 280). Do ponto de vista político, a Reforma foi o “ponto alto, assim



como o fracasso de um movimento pré-nacional que pudesse levar à criação de um Estado-nação” (Dann, 1993, p. 32). Contudo, do ponto de vista do discurso nacionalista, a Reforma foi o primeiro momento no qual a nação foi articulada exclusivamente em torno de elementos culturais e, dessa forma, usada como um particular em oposição a um projeto universalista.

Por isso, Lutero dá à língua uma dimensão que ela nunca antes tivera: a de definidora de nacionalidade. Lutero não apenas traduz a Bíblia, mas insiste no uso do alemão nos cultos. Dessa forma, o uso que faz da língua se torna o padrão para o alto alemão (Mannheim, 1971, p. 132) e passa, ao mesmo tempo, a diferenciar os alemães dos estrangeiros (especialmente em oposição ao latim no século XVI e ao francês no século XVIII e XIX) e a unificar todos os alemães em torno de um símbolo compartilhado. Ou seja, a língua alemã funda a própria ideia de nação alemã, e em sua articulação Lutero pode levar adiante a quebra da unidade antes vigente e, por fim, sua Reforma.

\*\*\*

O Romantismo alemão é outro momento, mas que coincide com aquele da Reforma pelo fato de um particular – a nação – ser articulado

em oposição ao universal, aqui exposto no pensamento iluminista. Como coloca Ernest Gellner:

Foi a reação do Romantismo ao Iluminismo na superfície de uma tentativa de retornar a algo anterior pré-iluminista, nas formas de vida, que na realidade repudiou algo que ambos, o Iluminismo e a era teológica, compartilharam: a pretensão universalista. Emoção e especificidade cultural, juntos à negação da primazia de uma razão universal, cosmopolita (...) (Gellner, 1996, p. 49).

Neste artigo quero deixar de lado as razões filosóficas do embate. Minha intenção é compreender como os agentes nele envolvidos se utilizaram da ideia de particular – e por que razão – na tensão com o universal. O momento crucial para meu debate é aquele ao redor da invasão francesa à Alemanha, em 1806. Como diversos autores apontam, é no fim dessa invasão, em 1815, que o discurso nacionalista, antes incipiente, passa a adquirir uma presença formidável naquele espaço (Greenfeld, 1992: 277). Argumento que este processo se dá especialmente pela ação de atores – os românticos e a nobreza alemã – em articulação com este contexto.

A Alemanha da virada do século XVIII para o XIX era basicamente agrária, sem indústria e com uma burguesia diminuta e pouco influente, que



<sup>4</sup> Só se pode falar de uma Alemanha industrial e moderna a partir do fim do século XIX. Alguns números servem para comprovar a assertiva. Se em 1871, 64% dos alemães viviam em comunidades de menos de 2 mil habitantes, em 1910 eram 40%. Se em 1882 a indústria pesada alemã empregava 356 mil operários, em 1907 eram cerca de 1,12 milhão. E se a produção de aço alemã em 1860 ficava atrás da França e muito atrás da Inglaterra, em 1910 “os alemães fabricavam mais ferro-gusa e mais aço do que a Inglaterra e a França juntas” (Ringer, 2000, p. 55). De fato, a produção de carvão no território do império alemão salta de 12,58 milhões de toneladas em 1860 para 109, 29 milhões em 1900 (Kiesewetter, 1989, p. 230).

apenas começava seu processo de modernização. Em verdade, o feudalismo é bastante mais próximo temporalmente do que o capitalismo, que apenas se desenvolve a partir da unificação da Alemanha em 1871<sup>4</sup> : é apenas de 1807 o edito da libertação dos agricultores (*Bauernbefreiung*) dos pactos de vassalagem. Neste espaço, a vida social ainda se organizava de modo condicionado aos títulos recebidos no nascimento, títulos esses que hierarquizavam a sociedade a partir da nobreza e tornava as chances de mobilidade social quase inexistentes. Já sem a influência do Sacro Império Romano das Nações Alemães – cuja morte definitiva é dada por Napoleão, mas que desde o fim da Guerra dos Trinta Anos (1648) tem pouca relevância –, a Alemanha seria mais bem caracterizada por pequenos reinos que giravam em torno de dois grandes poderes temporais: a Prússia e o império Austro-Húngaro.

O crescimento da importância desses impérios – que buscavam já no começo do século XIX expandir sua influência sobre os outros estados alemães – leva à necessidade de uma reforma administrativa, que vai influenciar a estruturação social alemã. Ainda nos séculos XVII e XVIII a administração pública estava praticamente reservada à aristocracia, e na Prússia, de Frederico Guilherme, 90% dos cargos do

Estado eram entregues aos nobres (Greenfeld, 1992, pp. 289, 290). Contudo, a reforma administrativa empreendida por Frederico, o Grande (1712 – 1786), ao se voltar à racionalização das funções estatais, exige a preparação de pessoas (Winkler, 2000, p. 31). Quando a eficiência começou a competir com a honra e a lealdade enquanto um valor social, os títulos nobiliárquicos se tornaram insuficientes para que se comprovasse tal preparação. É neste momento que uma instituição medieval, cuja importância havia ficado séculos atrás, é resgatada. A universidade, a partir do século XVIII, vagarosamente se distancia dos ditames religiosos e se torna esse espaço destinado para a fabricação das cabeças do estado.

É fato que nas universidades a quantidade de estudantes da classe nobre era relativamente grande (em 1737, 10%; em 1767, 8%; em 1797, 15%) quando comparada à participação desta classe na composição geral da sociedade: 2%. Contudo, ainda assim já se abria um relevante espaço às outras classes. E mais importante: a universidade criava um capital capaz de competir com os títulos de nascimento e mesmo compensar a falta desses na trajetória das pessoas. Assim, muito embora os cursos mais prestigiados – como Direito, por exemplo – continuassem ocupados por nobres, as faculdades de



Arte (Filosofia) e Teologia eram amplamente abertas às outras classes (Greenfeld, 2000, p. 296) e a elas entregavam títulos que conferiam a seus participantes condições de competir socialmente.

Portanto, nessas faculdades, as pessoas buscavam os títulos que, uma vez adquiridos, podiam compensar um capital social deficiente. E é justamente por essa porta, em um território em que o capitalismo ainda não se firmou, que os não nobres obtinham sua possibilidade de ascensão social.

Quem quer que, na Alemanha do século XVIII, quisesse ascender socialmente e não fosse nobre começava por adquirir o máximo de instrução com que pudesse arcar. Depois ingressava numa das burocracias do Estado, no clero, no professorado, ou nos setores da medicina ou do direito, no começo sempre num nível subordinado. (...) Como as universidades e escolas eram instituições públicas, as Igrejas eram parcialmente supervisionadas pelo Estado e mesmo os advogados precisavam de conexões oficiais, desenvolveu-se desse modo um tipo de classe média não-econômica, centrada, de um lado, nas universidades e, de outro, no serviço público (Ringer, 2000, p. 30).

As universidades, que aqui me interessam, pois era em suas órbitas que giravam os românticos, tornaram-se um espaço em que se concentrava uma

classe média não econômica em busca de ascensão social. Essa classe média se torna, pela universidade, a *Bildungsbürgertum*, classe média educada que pode ter chegado no século XVIII a algo em torno de 100 mil pessoas na Alemanha (Greenfeld, 2000, p. 296).

A valorização da educação universitária leva a um mesmo espaço pessoas de duas classes distantes: nobres e burgueses. Contudo, o modo de ocupação deste espaço é diferente em relação às classes. Se aos nobres e à alta burguesia a universidade adquire um fim prático, cuja mira está na ocupação dos espaços da administração pública, à burguesia média e baixa esse fim era praticamente vetado. Ainda no momento que trato, os cargos do Estado são limitados a uma classe alta, restando às outras classes educadas o esforço para valorizar a educação em si. E desse conflito entre capitais, em um campo no qual atores buscam empreender suas forças simbólicas, que começa a se formar um ideal de “saber puro no sentido idealista” que “devia ser cultivado por si mesmo” (Ringer, 2000, p. 37). É esse ideal que será oposto ao saber prático – das universidades profissionais – e fundará a noção alemã de *Wissenschaft*, insulada das preocupações utilitárias (Ringer, 2004, p. 9).

A educação, para os alemães, se refere não ao saber industrial, mas a dois outros sentidos. Em re-



latório escrito por Wilhelm von Humboldt, em 1810, lê-se que a função da universidade é “buscar a ciência em si mesma” (In: Lyotard, 2009, p. 59). Aqui está seu primeiro sentido, de uma educação pela educação, tendo em vista a autocultivação do espírito especulativo e da vida. O termo alemão *Bildung* se refere a isso, e os chamados *Bildungsroman*, tão em voga no século XIX, dedicam-se justamente a narrar as histórias de indivíduos em busca de suas edificações espirituais. *Wilhelm Meister*, de Goethe, é o exemplo mais emblemático. Mas Humboldt também entende que a universidade deve se voltar à “formação espiritual e moral da nação” (Id. Ibid.). Aqui há um fim prático, que, contudo, retorna ao espírito na forma de uma moralidade. Como se verá, a formação da nação não traz consigo um fim externo, concreto, pois sua formação se dá pelo espírito e pela moral, ou seja, é interna ao próprio indivíduo. A educação, portanto, não se volta para qualquer fim que ultrapasse a própria especulação.

O sucesso da valorização do saber puro adquiriu materialidade institucional quando os neo-humanistas, no final do século XVIII, vão para Göttinger e lá se opõem ao ensino prático de Halle (Ringer, 2000, p. 33). Contudo, a consagração do modo de ensino destes intelectuais se dá com a reforma educacional

de 1808 e a fundação da Universidade de Berlin (atual Humboldt, em homenagem aos irmãos Wilhelm e Alexander) em 1810. É neste caminho que nascem os românticos e o uso do discurso nacionalista.

Mas no começo do caminho há o Iluminismo, que triunfa na Alemanha em 1740 com a ascensão do esclarecido Frederico, o Grande na Prússia. A partir desta época, época de Immanuel Kant (1724-1804), o racionalismo se impõe no ensino acadêmico, e ser um estudante das Geisteswissenschaften significava ser seu tributário (Greenfeld, 2000, pp. 310, 311). Os românticos do começo do século XIX finalizaram o século XVIII, portanto, como racionalistas, tendo o Iluminismo como sua doutrina (Idem, 323). Os acadêmicos “esclarecidos” tornam-se personalidades neste momento e modelo para os mais jovens, que por eles mostravam grande respeito e admiração intelectual. A influência desses acadêmicos era grande na vida dos jovens que entravam na universidade em busca de ganhos pessoais, mas que encontravam ali ainda um espaço instável para suas carreiras. As universidades que se abrem para esses jovens ainda não possuíam rotinas que garantissem a autonomia do pensamento e a segurança profissional, sendo que os antigos professores, consagrados nesse novo saber, assumiam uma função não apenas de mestre, mas de suporte.





As cartas trocadas entre Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) e Kant são riquíssimas nesse aspecto. Fichte nutriu grande admiração por Kant desde o primeiro contato com sua obra e manteve com ele profícua relação, intelectual e mesmo pessoal. É a Kant que Fichte apela quando busca a derrubada da censura ao seu livro *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, acusado de ateísmo. A interferência de Kant foi fundamental para que o livro pudesse ser publicado, o que se nota pelo agradecimento feito por Fichte em carta de 23 de janeiro de 1792 (1986, p. 66). Ainda, é a Kant, a quem chama de Mestre em carta de 2 de Setembro de 1792, que Fichte pede recomendação para que possa se lançar como escritor (Idem, pp. 57-61), algo que se torna comum entre esses jovens estudantes, como se verá em seguida. Por fim, em carta de data provável 17 de Junho de 1794, Fichte convida o filósofo do Iluminismo alemão a se integrar à revista que Schiller (1759-1805) organiza e na qual o próprio Fichte participa (Idem, pp. 111, 112).

E não é apenas no âmbito profissional que se demonstra a importância de Kant para Fichte. Também do lado pessoal isso se dá, algo notável na mesma carta citada de 1792. Ao descrever as dificuldades financeiras pelas quais vinha passando, Fichte pede a Kant apoio em espécie dizendo:

“não conheço ninguém a quem se possa pedir este troco sem medo de receber uma risada na cara, além de você, mais honroso homem” (Idem, p. 58).

As dificuldades encontradas por Fichte, que o levam a tantos apelos a Kant, estão relacionadas com a própria origem social desses jovens estudantes que formaram, na ruptura com o Iluminismo, a primeira geração romântica. A maior parte desses vêm de família não nobres e partem de condições sociais que trazem dificuldades no desenvolvimento de suas relações com uma academia ainda em formação. Como exemplos: Fichte era filho de tecelão de origem camponesa; Johann Gottfried Herder (1744-1803) era filho de pietistas pobres (Greenfeld, 2000, p. 324); os pais de Friedrich Ludwig Jahn eram pastores evangélicos; os de Ernst Moritz Arndt, agricultores (Winkler, 2000, p. 63).

Com isso, se o caminho da vida acadêmica era aquele que lhes aparecia como possibilidade de ascensão social, a ausência de outros capitais tornava, muitas vezes, esse caminho tortuoso. O percurso destes jovens foi, por isso, marcado por frustrações. Herder teve seus pedidos de acesso para a carreira acadêmica diversas vezes negados (Greenfeld, 2000, p. 324), o que o levou, segundo Goethe, a nunca “perdoar o mundo por seus primeiros medos e hu-



milhões” (in: Idem, p. 344). Friedrich e Wilhelm Schlegel, Schleiermacher e Ludwig Tieck passaram a vida esperando alcançar as posições acadêmicas que almejavam, sendo que W. Schlegel só conseguiria se tornar professor aos 51 anos de idade (Idem, p. 325). Já Fichte perde em 1791 o cargo de docente privado na academia (cargo este inferior na carreira), sendo que em 1794 se torna professor em Jena, para, já em 1799, perder a posição devido a uma acusação de ateísmo (Fichte, 1986). Será apenas em um outro momento que estes intelectuais (Herder nunca, no entanto) encontrarão a estabilidade na carreira.

O acesso aos bancos universitários apresentava uma série de condicionantes. Enquanto a revalorização das universidades e a consagração do ensino do saber puro criavam nestes intelectuais a perspectiva de uma ascensão social, a realidade que se mostrava não era imediata. A via acadêmica muitas vezes se encerrava no momento da formação e a possibilidade de se chegar ao cargo de professor era bastante limitada (Greenfeld, 2000, p. 298). Dessa forma, as pessoas que entravam como estudantes nas universidades, para nelas seguirem uma carreira, saíam desempregadas, formando o que Greenfeld (2000) chamou de um “exército de ‘desapegados’ e ‘livres-flutuantes’”. Se a universi-

dade criava um mercado de bens simbólicos, criando e consagrando os títulos acadêmicos, ela não abria espaço próprio para a utilização desses bens.

Assim, aqueles em posse dos títulos que lhes referendavam um alto saber necessitavam buscar outros espaços em que podiam mobilizar seus capitais. O espaço privilegiado para tal é o mundo editorial, o que explica o apelo de Fichte para que Kant lhe recomendasse como escritor. Os jovens formados nas universidades alemãs se tornavam escritores “free-lancers”, enquanto aguardavam por acesso às cadeiras de professores, que muitas vezes nunca chegava. O grande crescimento do número de escritores nesse período é impactante: se em 1771 são 3.000 os escritores registrados na Alemanha, em 1800 este número mais do que triplica e chega a 10.650 (Greenfeld, 2000, p. 298).

Contudo, a vida econômica de escritor, na Alemanha, também não era fácil. Schiller, ainda em 1791, declarava ser “impossível no mundo das letras alemãs satisfazer as demandas estritas da arte e simultaneamente procurar o mínimo de apoio para sua indústria” (in: Idem, 299). Wilhelm Schlegel faz a mesma reclamação neste período e com uma certa razão, já que o escritor inglês Walter Scott teria ganhado em três anos mais com literatura do que Go-



ethe (Id. Ibid) em toda sua longa vida (1749-1832). Goethe, inclusive, passou a vida sob a guarda de nobres e se teve uma boa condição, não foi a partir do dinheiro ganho com a venda de livros. Uma das razões para esta falta de “mercado” para as letras alemãs já era apontada por Herder: a recusa da nobreza em usar a língua-mãe (Muttersprache) (Dann, 1993, p. 41). Novamente a língua aparece relacionada à nação, mas aqui de maneira bastante prática.

Neste cenário, as expectativas criadas pela nova formação acadêmica estavam sendo frustradas, seja em seu núcleo (a carreira acadêmica) seja em sua possibilidade secundária (a carreira de escritor). É em meio a isso que a Revolução Francesa encontra os jovens acadêmicos.

\*\*\*

A Revolução francesa é, de início, abraçada pelos intelectuais alemães. Goethe a celebra (Minogue, 1970, p. 81) e Hegel a vê como um “lindo raiar de sol”, o reconhecimento pela humanidade de que o mundo, como Anaxágoras havia dito, é regido pela Razão (In: Winkler, 2000, p. 40). Beethoven chega a lhe dedicar uma de suas sinfonias. Mas é Fichte o caso mais emblemático para o tema. Ele, que dis-

cursará mais tarde os textos que fundamentarão o nacionalismo romântico alemão, ainda em 1793 escreve *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution* (Contribuição para a Correção dos Julgamentos do Público sobre a Revolução Francesa). Na primeira parte deste texto, chamada “Para um julgamento de sua legitimidade”, postula que “a Revolução francesa a mim parece importante para toda a Humanidade”, sendo tal Revolução “uma rica pintura sobre um grande texto: Direitos dos Homens e Valor dos Homens [Menschenrecht und Menschenwert]” (1957, p. 13).

O que encantava estes intelectuais na Revolução francesa? No próprio texto de Fichte encontram-se os indícios. Ele pergunta poeticamente ao leitor

nós queremos esperar com os agricultores, até que a corrente partida rasgue fora nossas cabanas?” (Idem, 15). O “nós” de Fichte é a pista que se deve seguir. É a este “nós” que oferece seu texto dizendo que “contra o preconceito e a indolência do Espírito [*Geist*] há um meio – doutrinação [*Belehrung*] e treinamento [*Nachhilfe*] amigável. Eu desejo àquele que tal amizade careça e que nenhuma melhor ao seu redor tenha, ser este amigo; por isso escrevi estas folhas. (Idem, 16).

Se bem lermos a primeira frase citada, está claro que há uma oposição entre este “nós” e a vida campesina, talvez o passado dessa classe educada,



ao qual não se quer voltar. De outro lado, também as classes altas não fazem parte daquele “nós”. Na verdade, são essas o “você” contra quem o texto é escrito. Isso se nota claramente na seguinte passagem:

Você [nobreza] teme por nós a sujeição a um poder estrangeiro [francês], e para nos assegurar contra este infortúnio, você prefere nos sujeitar a vocês? Não seja tão confiante que nós consideramos a situação da mesma maneira que você. É fácil dizer que você prefere nos sujeitar a você a deixar isso para alguém, mas o que nós não podemos entender é porque nós deveríamos preferir isso tanto (In: Grennfeld, 2000, p. 354).

A classe, afinal, a que Fichte se dirige é a sua própria, de intelectuais criados sob a doutrina iluminista. A Revolução é celebrada como uma chance da realização dos ideais iluministas e como uma derrocada do poder da nobreza, classe vista como responsável pela situação frustrante em que o “nós” vivia. Não é, portanto, exatamente a França que Fichte e boa parte dos intelectuais de sua época louvavam, mas sim a consecução de um ideal no qual acreditavam que viria materialmente pela Revolução (Greenfeld, 2000, p. 354).

A empolgação com a Revolução, contudo, é momentânea e logo estão os jovens intelectuais a condená-la. Para se compreender isso é necessá-

rio perceber o valor que movimentava os pensamentos: o pensamento alemão não acompanhava o francês. O Iluminismo alemão era especial, pois, diferentemente do inglês e do francês, o que o estimulava era a crença na razão humana como a razão daqueles humanos eleitos e superiores, que eram capazes de chegar à filosofia correta, à razão cultivada, à razão dos educados, razão como uma característica distintiva entre – ao invés de dos – humanos, e, portanto, um bilhete de admissão para o status superior (Greenfeld, 2000, pp. 311, 312).

Ou seja, o Iluminismo alemão não se voltava para a ideia de igualdade. Das três palavras de ordem da Revolução, a que realmente importava para os alemães era a liberdade: aquela vangloriada pelo Sturm und Drang (uma “liberdade contra a regra” (Ringer: 2000, 367)), aquela que o ainda iluminista Fichte queria fazer o povo conhecer (1957, 15), aquela que embasaria a filosofia do Romantismo (Bornheim, 1978), ou mesmo aquela que guiaria o ideal do ensino acadêmico (Ringer, 2000). Na Alemanha, portanto, igualdade e liberdade são termos que se opõem, que nunca foram percebidos como de possível realização conjunta.

O pensamento de Simmel sobre o indivíduo coloca luz nessa questão. Para ele, o indivíduo foi



percebido como quantitativo ou qualitativo. O indivíduo quantitativo é típico do século XVIII e se relaciona com a ideia de igualdade, algo que o autor atribui ao Iluminismo. O qualitativo está vinculado à ideia de liberdade, da autorrealização pessoal – próximo da ideia de indivíduo formulada por Rousseau (Taylor, 2009). O que importa para indivíduo qualitativo, relacionado por Simmel ao Romantismo e ao século XIX, é a diferença do Gênio, do espírito (Simmel 2008, 351 e ss). Neste sentido, enquanto para o Iluminismo francês incorporado na Revolução a ideia da indiferença era fundamental, ou seja, somos todos iguais, para os alemães que vão finalmente gerar o Romantismo é necessário o “qualitativa-mente distinto” (Waizbort, 2000, pp. 496, 497), ou seja, o indivíduo dono da liberdade de se distinguir.

As tropas revolucionárias francesas invadiram a Alemanha em 1806 e, de imediato, atingiram duas instâncias da liberdade: o ensino, fechando a Universidade de Halle, onde, inclusive, Schleiermacher dava aulas (GREENFELD: 2000, 362,3), e a opinião, condenando à morte o livreiro Johann Philipp Palm, que publicou em 1806 o folheto nacionalista “*Deutschland in seiner tiefsten Erniedrigung*” (Alemanha em sua mais Profunda Humilhação), de autor desconhecido (Winkler, 2000, pp. 54, 55).

Ainda, a Revolução Francesa trazia consigo um processo de massificação baseado na ideia de igualdade. Os intelectuais viam os títulos nobiliárquicos franceses caírem pela força das armas e em seus lugares surgirem não a marca do Genie ou a distinção do Geist, mas a impessoalidade do dinheiro. Se é verdade que os intelectuais alemães até este momento se agitavam a favor da derrocada de sua nobreza, não aceitavam que esta se desse de modo violento e que isso representasse a decadência também da posição que eles assumiram na sociedade. Em outras palavras, esses intelectuais percebiam que a avalanche revolucionária francesa, marcada por um racionalismo que não fazia distinção, também não distinguia dos títulos dos nobres os seus títulos acadêmicos a tanto custo conquistados.

É neste momento que aquela classe média cultivada, que falava para si mesma, que acreditava no poder de seu conhecimento, vê-se na mesma situação perigosa da classe nobre a quem antes destilava crítica. O discurso nacionalista romântico – que afirma o particular da nação e do indivíduo contra o universal da Revolução e do Iluminismo – surge neste momento e é usado justamente como modo de aproximação entre as classes média cultivada e nobre. Antes de olhar para esse discurso, notemos



a aproximação, facilitada pela própria disposição dos intelectuais em evitar maiores rupturas sociais.

As críticas que os intelectuais voltavam à nobreza eram muito menos em favor de uma ruptura com esta – até por falta de outra aliança possível – e mais por busca de espaço na sociedade. Quando Herder criticava a nobreza pelo fato de esta se negar a usar a língua alemã, o faz também por entender que a língua serviria como “o laço entre as classes” (in: Minogue, 1970, p. 77) e não como algo que invertesse a relação das classes. Tanto é verdade que ele trabalhou junto ao projeto da liga dos príncipes alemães para uma academia nacional, que seria o Institut für den Allgemeingeist Deutschlands (Instituto para o Espírito Universal da Alemanha) (Dann, 1993, p. 44). Herder não se voltava a inverter qualquer ordem, mas, ao contrário, a afirmar uma ordem na relação entre as classes. O Volksgeist não era a elevação da cultura do povo acima da cultura da elite, mas a formação de uma sinfonia, na bela metáfora de Ringer (2000), na qual cada grupo de músicos/classe tem sua distinção, toca suas notas próprias, mas no fim gera uma obra única.

Também Fichte, muito mais ácido do que Herder contra a nobreza, já deixava claro, em seu documento em favor da Revolução Francesa aqui citado, sua pouca disposição para a mudança na ordem. Diz

ele que a Revolução violenta devia ser evitada e, em seu lugar, devia-se “ensinar ao povo basicamente sobre seus direitos e obrigações” (1957, p. 15). A hierarquia entre quem doutrina e quem é doutrinado está mantida. Ainda, a oposição à nobreza não se dava em favor de qualquer classe revolucionária (uma burguesia, como fora na França), mas em nome próprio, da classe “desapegada” dos intelectuais. Assim, as críticas se davam em favor de melhores condições sociais e acadêmicas, e não de uma Revolução.

Isso facilitava a aproximação que se dará com o desenrolar da Revolução francesa. Neste momento, nobreza e intelectuais afinam seus interesses e passam a se beneficiarem mutuamente das relações que entre eles se desenvolvem. A partir de 1790, vários destes intelectuais são nomeados a cargos acadêmicos; em 1808 é feita a reforma educacional reafirmando o ensino do saber puro; em 1809 é empossado Wilhelm von Humboldt na seção de Cultura e Educação, órgão que na década seguinte se tornaria o Ministério da Cultura da Prússia (Ringer, 2000, p. 32), e, principalmente, em 1810 é criada a Universidade de Berlim, dentro dos ideais destes intelectuais. Fichte, que na nascente universidade discursava à nação alemã, é empossado como seu primeiro reitor.

Dessa forma, o próprio tom dos intelectuais em



relação à nobreza se modifica. Pelo menos é isso o que se vê em Fichte. Em carta de 1795 ele ainda reclamava dos reis alemães, que não apoiavam os cientistas, e dizia preferir ir para a França onde seu “System der Freiheit” (Sistema da Liberdade) se adaptaria melhor, desde que “lá pudesse viver não em excesso, mas com decência” (1986, 145). Dez anos depois, em 1805 Fichte está em Berlim celebrando as pessoas ilustres da sociedade alemã, como os ministros e suas esposas, que iam assistir às suas aulas (Idem, 365). No ano seguinte, Fichte já dirige uma carta, datada de 18 de Outubro de 1806, ao futuro chanceler prussiano Karl August von Hardenberg. Nela, ele afirma que prefere não mais sair de Berlim, pois ali estaria mais perto da monarquia. Ainda, na mesma carta, Fichte se refere à invasão francesa e diz que “se o sacrifício de minha pessoa fosse de utilidade à pátria, então sinto que eu adoraria ser usado. Eu espero ainda mostrar que ouse corajosamente na luta com armas, que aprendi a conduzir” (Idem, p. 368).

Assim, as respostas para as angústias destes intelectuais que eram buscadas fora – no mundo, no universal do Iluminismo, nos revolucionários franceses – começam a se internalizar. A nação, o particular, a nobreza se tornam o espaço que precisa ser articulado por esses intelectuais. Se a razão to-

cou para si o Geist e o colocou no espaço do intelecto (Mannheim, 1971, pp. 61-64), motor do Iluminismo, a sensação e a intuição vão internalizar este Geist e o colocar no espaço do espírito. A internalização pode ser vista, portanto, como a nova matriz de ordenação das coisas, que se espalha em diversos níveis da sociedade alemã. A partir disso, começa a se desenhar toda a filosofia romântica, que se utiliza da nação como afirmação de um particular.

\*\*\*

Na medida em que a Revolução Francesa avança sobre a Alemanha e os jovens intelectuais alemães se aproximam cada vez mais da nobreza, eles também se afastam de seus antigos mestres e do Iluminismo. As trocas de cartas de Fichte já indicam uma nova conformação de campo dos intelectuais, com novas afinidades eletivas. Se até 2 de Agosto de 1799 Fichte havia enviado apenas uma carta para Schelling (20/7/1799) e uma para Wilhelm Schlegel (16/1/1799), entre o fim daquele ano e o fim de 1800 foram seis cartas para Schelling, duas para Wilhelm Schlegel e uma Friedrich Schlegel. Do contrário, a última carta de Fichte a Kant data de 1798, sendo que até esta data, a partir de 1791, foram onze as cartas enviadas (Idem).



O afastamento de Kant é correlato ao afastamento do Iluminismo. De novo quero pensar nas causas sociais para tanto, sem desprezar as próprias da filosofia. Essas, apenas, não são meu tema aqui. Esse afastamento se dá por duas causas. A primeira se compreende a partir da conformação de um campo intelectual, conforme a proposta de Pierre Bourdieu, que aqui se adequa perfeitamente. O que ocorre neste momento é o surgimento de uma nova geração de intelectuais que está em disputa com a geração anterior pela ocupação de espaço na universidade. Dessa forma, há o empreendimento da geração mais nova na afirmação de valores que se consagrem no campo e se tornem legítimas nas conquistas que eles buscam. Essa luta simbólica em um campo de poder pode ser percebida pela disputa em torno do próprio Iluminismo.

Em 1799, Fichte escreve *Wissenschaftslehre*, texto que logo em seguida fora criticado por Kant em sua publicação *Erklärung zur Fichte Wissenschaftlere*. Em relação a essa, Fichte escreve duas cartas a Schelling (12 e 20 de Setembro de 1799) que são bastante reveladoras. O conteúdo de ambas é parecido: Fichte estava convencido de que ele seguia os ensinamentos de Kant e que este, na verdade, é que se distanciava de si mesmo. Segundo Fichte:

Eu estou de qualquer maneira totalmente convencido de que a filosofia kantiana, se não precisa ser tomada como nós a tomamos, é totalmente sem sentido. Eu creio, contudo, para a desculpa de Kant, que ele mesmo não age correto consigo, que ele, em relação a sua própria filosofia, a qual ele não tem mais especial familiaridade, ultimamente nem a sabe, nem a entende (1986, p. 259).

Ainda, Fichte afirma que ele só pode entender, em razão às críticas que recebeu, que “Kant após uma vida laboriosa em sua idade avançada torna-se incapaz para entrar em novas especulações plenas”. E, por fim, diz seguir o conselho lhe dado oito anos antes por Kant, a quem ele ainda chama de “venerável homem”: “sempre ficar sobre meus próprios pés” (Idem, p. 258).

Voltemos à citação mais longa para notarmos um “nós”. Mais uma vez, o “nós” de Fichte é elucidativo, pois demonstra a existência de dois grupos, que podem ser divididos entre a nova geração (que caminha para o Romantismo) e a geração anterior (iluminista). Ao lado de Fichte, há um grupo amplo de intelectuais que empreendem seus capitais em um campo de poder e que tem como finalidade maior a consagração de suas visões de mundo neste campo. O Iluminismo é mantido ou descartado em função das possibilidades de seus usos em tal consagração.

Mas há uma segunda razão para o distanciamento desses intelectuais em relação à geração an-





<sup>5</sup> Fritz Ringer (2000) mostra que a oposição dos românticos se dá à tradição “política anglo-francesa”, sendo que nos intelectuais do fim do século XIX, os mandarins com ele chama, isso é ainda mais forte.

terior. Esta geração, vinculada aos ideais iluministas, empenhava um discurso cosmopolita, que pouca importância dava à nação. Para os intelectuais dessa geração, não havia orgulho especial em ser alemão, falar a língua alemã. Eles queriam muito mais ser – e assim se sentiam – cidadãos do mundo (Greenfeld, 2000, p. 313). A cultura e a língua eram articuladas não na formação de particularidades, mas por razões práticas do dia a dia<sup>5</sup>. Essa maneira de pensar se opunha aos interesses da nova geração, que buscava na ideia de cultura expressa na nação alemã sua afirmação e o elemento de ligação com a nobreza. Em um momento no qual a França avançava com seu cosmopolitismo e ameaçava a nobreza e a situação encontrada pelos intelectuais, o particularismo da nação precisava ser articulado em oposição.

Por isso, o distanciamento com o Iluminismo se deu no mesmo passo da afirmação do Romantismo, de base nacionalista, e a crítica ao externo: à Revolução e à França. O ódio à França e a afirmação alemã são concomitantes. Ernst Moritz Arndt, romântico nacionalista alemão, que em 1813 lançou *Geist der Zeit*, fez a seguinte declaração:

Eu odeio todos os franceses, sem distinção, no nome de Deus e de meu povo. Eu ensino este hábito ao meu filho. Eu trabalharei toda a minha vida para que o desprezo e o ódio por este

povo atinjam as raízes mais fundas dos corações alemães (In: Greenfeld, 2000, p. 276).

E este sentimento parece comum a vários intelectuais. Friedrich Schlegel se torna um nacionalista após voltar de uma viagem à França (Idem, p. 362). Outro nacionalista romântico clássico, Friedrich Ludwig Jahn, chega a propor que ao mesmo tempo em que se louvasse a pátria alemã (com celebração de festas, construção de memoriais, etc), aos alemães não fosse permitido o aprendizado de uma língua estrangeira na juventude, apontando o dedo especialmente ao francês (Winkler, 2000, p. 63).

Ao mesmo tempo, portanto, que o ódio à França aumenta, o nacionalismo alemão passa a tomar forma. Não há dúvida de que o discurso nacionalista é presente em diversos momentos, e aqui já vimos sua presença no tempo de Lutero. Otto Dann vai mais para trás e se lembra dos primeiros heróis alemães, ainda no século XI, entre eles Aminius der Deutschen (1993, 26). Echterkamp mostra que no século XV e XVI um discurso nacionalista já propunha serem os *Germanien* os primeiros habitantes (*Ureinwohner*) da Europa, sendo, inclusive, a língua alemã – e não o hebraico – a existente antes de Babel (1998, pp. 95, 96). Contudo, é Herder que dá novos contornos ao nacionalismo ao desprender a nacionalidade de uma elite (antes só era *Deutsche*,



ou *Franken*, ou *Germanien*, etc, quem pertencesse à elite) e ligar nação e *Volk*. É com Herder, portanto, que ser nacional passa a ser uma característica de um povo, atribuído a todos que compartilham certos traços culturais (em destaque, a língua).

O Romantismo nacionalista alemão que surge no momento da invasão francesa traz essa noção, mas nela acrescenta um sentido definidor. Quando Herder fala de nação e povo, seu pensamento se volta para um direito universal. Sua preocupação não era com a Alemanha especificamente, mas com todos os povos e com a necessidade de que cada povo se relacionasse a uma nação. O autor, é importante lembrar, “celebrava um mundo culturalmente plural, mas não uma sociedade culturalmente plural” (Parekh, 2000, p. 73), o que significava dizer que a fórmula *una um povo : uma nação* é que devia prosperar. Essa preocupação universal de Herder se nota em sua obra de colecionador. Ao contrário dos autores românticos do século XIX, que colecionavam contos e cantos populares de um povo que relacionavam como alemães, Herder tinha uma abrangência sem limites. Basta que se olhe uma de suas coleções (aqui utilizo *Stimmen der Völker in Liedern*) para encontrar canções dos mais variados povos, como inglês, espanhol, dinamarquês, escocês, gre-

go, lapão, italiano, francês, alemão (Herder, 1978).

Essa pluralidade nacionalista de Herder não chega a Fichte. Das penas deste último sai um nacionalismo que afirma a singularidade alemã. Fichte chega mesmo a retomar o mito da *Urprache* e do *Urvolk* (Winkler, 2000, p. 58), afirmando ser o alemão o primeiro (em termos temporais) dos povos, caracterizando-o como “cordial [*aufrichtig*], honesto e austero [*nüchtern*]”; sua língua – mais uma vez uma definidora – “força a uma Verdade” (In: Minogue, 1970, 84). Essa nova visão sobre o nacionalismo aparece de forma cabal no livro *Reden an die Deutsche Nation*, escrito em 1808, dois anos depois da invasão francesa. Este livro, na verdade, é uma coleção de discursos que Fichte fez na Universidade de Berlim, ainda em formação. Interessante notar que nos bancos da plateia que ouvia Fichte sentavam-se vários estudantes franceses (Minogue, 1970, p. 83) ao lado de alemães ávidos por um discurso que compensasse a humilhação lhes causada por Napoleão (Winkler, 2000, p. 60). Há de se imaginar a temperatura em que esses discursos eram proferidos.

Neles Fichte apresenta a doutrina do “*inneren Grenzen*” (fronteiras internas), pela qual a nação passa a se referir a um território. Esse é um passo grande que o autor propõe. A concepção de nação até então



era apenas vagamente relacionada ao espaço. Como nos lembra Giddens, “as ‘sociedades’ raramente tinham fronteiras facilmente identificáveis – até, pelo menos, entrarmos no mundo moderno dos Estados-nação” (Giddens, 1984, p. xxvi). Assim, quando Herder se referia à nação e buscava seus limites, ele buscava elementos simbólicos – em especial a língua – mas não se declinava em questões territoriais. Fichte traz essa limitação e propõe que a nação se encontre em um espaço específico, dentro de uma fronteira, criando com clareza a oposição entre interno e externo, hierarquizando o segundo a partir do primeiro.

Para Fichte, essa formação não era válida a todos e nem era um bem essencial. Na verdade, ela se aplicaria apenas à Alemanha e ocorreria como o único modo de se manter a paz. Diz o autor: “só o alemão pode, portanto, ser patriota, apenas ele pode em nome de sua nação incluir toda a humanidade, contrastado com sua forma, de agora em diante o patriotismo de toda outra nação deve ser egoísta, estreito e hostil ao resto da humanidade” (In: Greenfeld, 2000, p. 366).

É evidente aqui a quem o discurso se dirige. A afirmação da exclusividade alemã tem como objeto de interdição a França. E, justamente, no pensar de Fichte, se o povo francês levou o seu cosmopolitismo a um projeto universal, que gerou a guerra, o povo

alemão geraria por seu nacionalismo a “paz mundial”. Mas não porque o nacionalismo era um bem em si, mas sim porque só ele poderia unificar a Alemanha, já que a Europa unificada já não mais existia. E, com a Alemanha unificada, haveria um equilíbrio de poder capaz de garantir a paz. Essa passagem é categórica:

Se a Europa cristã tivesse permanecido una, como deveria ser e como era originalmente, não haveria jamais ocasião de se pensar em tal coisa [nação alemã]. (...). Apenas quando a Europa se tornou dividida e sem uma lei o pensamento do equilíbrio adquiriu o sentido a partir da necessidade. A esta Europa, dividida e sem lei, a Alemanha não pertencia. Se apenas a Alemanha de qualquer maneira tivesse permanecido una, ela teria descansado em si mesma no centro do mundo civilizado como o sol no centro do universo; ela teria se mantido em paz, e com ela os países adjacentes, e sem qualquer medida artificial ela teria mantido tudo em equilíbrio pelo mero fato de sua existência natural (Fichte, s/d, p. 217).

É neste contexto, portanto, de uma Europa desunida, atravessada por uma guerra que ameaçava valores que os românticos alemães consideram em alto grau, que a união alemã seria importante. O alemão para Fichte, portanto, não era superior a outros povos essencialmente, mas naquele contexto. Seria ele, e só ele, que se estivesse unido poderia ter evitado que os outros europeus “assassinassem uns aos outros em todos os mares e portos, e



em todas as ilhas”, assegurando “no centro da Europa o muro firme dos alemães que evitaria que uns alcançassem os outros. Aqui a paz teria permanecido, e os alemães mantidos a si mesmos, e com eles também uma parte dos outros povos europeus em tranquilidade e prosperidade” (Fichte, s/d, 215).

\*\*\*

O discurso nacionalista romântico manteve suas bases idealistas e não ultrapassou o aspecto cultural. A nação, se está demarcada por Fichte em um território, não se relaciona a um Estado; é em elementos culturais que ela se define. É claro que alguns autores discutiram percepções de Estado. O próprio Fichte argumenta a necessidade de se criar um “*geschlossener Handelsstaat*”, em uma primeira proposta protecionista voltada para uma nação (Fichte, 2013). Jahn entende que um Estado sem Povo é apenas uma “obra de arte sem alma”, mas que um Povo sem Estado “é um esquema aéreo, sem corpo, como os ciganos andarilhos ou os judeus” (In: Winkler, 2000, p. 63).

Ainda assim, não se pode falar que haja nestes autores um projeto de Estado. Como bem notou Winkler, em *Reden an die Deutsche Nation* Fichte não traz qualquer menção sobre como o Estado de-

veria ser organizado (2000, p. 60). Se nos outros autores há algum esforço neste sentido, só se formam esboços que não encontram concordância entre os pares. Jahn, por exemplo, acreditava que a Alemanha deveria se unir a partir da Prússia em oposição à Áustria. Já aqueles que Winkler chama de românticos políticos – Novalis, Friedrich Schlegel, Adam Müller – refutam tal proposta (2000, 68).

O nacionalismo romântico alemão é, portanto, eminentemente cultural. Mas ainda assim não é o desenvolvimento natural da história. Ele surge, na forma como surge, condicionado a um momento histórico específico. É este momento que torna o discurso nacionalista efetivo, pois torna possível que os intelectuais falem da nação enquanto buscam garantir suas posições no campo intelectual (em oposição à geração anterior) e se aproximarem da nobreza. É pelo discurso nacionalista que a posição dos intelectuais é assegurada, em meio ao contexto de invasão francesa.

Disse na introdução que aquilo que me animava a pensar em um texto como este é a atualidade possível do debate. Há, é evidente, imensas diferenças entre o que analisei e qualquer visão sobre a contemporaneidade. Por isso, não me interessa dizer que nosso tempo se parece o romântico. Não entendo, sequer, como uma frase dessa pode ser



formulada, levando-se em conta a complexidade de cada tempo histórico e, ainda mais, de cada espaço em que os tempos se desenrolam. Portanto, meu intento aqui não foi, de maneira alguma, corroborar qualquer análise que iguale um tempo com outro.

O que quis aqui fazer foi tomar um elemento singular – bastante comum na contemporaneidade – e notar como ele apareceu em outro tempo. A minha questão se referiu à valorização do particular e o uso da cultura pelos atores sociais. Entendo que em relação a isso podemos notar entre os românticos que formam o discurso nacionalista alemão uma visão sobre cultura bastante próxima daquela que hoje temos. A nação, afirmada em torno da diferença – em relação ao universal, mas também a outras nações –, foi utilizada pelos românticos como modo de se buscar condições de atuação na sociedade. Esse tipo de articulação cultural, com outras diferenças sendo afirmadas, marca a esfera da cultura contemporânea.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota.

Bhabha, H. K. (1994). *Location of Culture*. New York, London: Routledge.

Bornheim, G. (1978). A Filosofia do Romantismo. In J. Guinsburg, *O Romantismo*. São Paulo: Editora Perspectiva .

Dann, O. (1993). *Nation und Nationalismus in Deutschland 1770-1790*. München: Beck.

DeJean, J. (2005). *Antigos contra modernos: as guerras culturais e a construção de um fin de siècle*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira .

Derrida, J. (2007). *Die différance*. In P. Engelmann, *Postmoderne und Dekonstruktion*. Stuttgart: Reclam.

Duby, G. (1992). *Die Zeit der Kathedralen: Kunst und Gesellschaft 980 - 1420*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Eagleton, T. (2005). *A Idéia de Cultura*. São Paulo: UNESP.

Echterkamp, J. (1998). *Der Aufstieg des deutschen Nationalismus (1770-1840)*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

Fichte, J. G. (1957). *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution*. Leipzig: Philipp Reclam Verlag .

Fichte, J. G. (1986). *Briefe*. Leipzig: Philipp Reclam Verlag.

Fichte, J. G. (2013). *Der geschlossene Handelsstaat*. Berlin: Creat Space.



## Michel Nicolau Netto

Fichte, J. G. (s/d). *Reden an die Deutsche Nation*. Leipzig: Philipp Reclam Verlag.

Gellner, E. (1996). *Encounters with nationalism*. Oxford, UK; Cambridge, USA: Blackwell.

Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Greenfeld, L. (1992). *Nationalism: five roads to modernity*. Cambridge, Masschusetz; London: Harvard University.

Herder, J. G. (1978). *Stimmen der Völker in Liedern*. Leipzig: Philipp Reclam Verlag.

Jameson, F. (2009). *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998*. London: Verso.

Kiesewetter, H. (1989). *Industrielle Revolution in Deutschland*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luther, M. (1520). *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*. Disponível em [http://kw.uni-paderborn.de/fileadmin/kw/institute-einrichtungen/katholische-theologie/Personal/Fenger/Geschichte\\_und\\_Theologie\\_der\\_Reformation/An\\_den\\_christlichen\\_Adel\\_deutscher\\_Nation\\_von\\_des\\_christlichen\\_Standes\\_Besserung.pdf](http://kw.uni-paderborn.de/fileadmin/kw/institute-einrichtungen/katholische-theologie/Personal/Fenger/Geschichte_und_Theologie_der_Reformation/An_den_christlichen_Adel_deutscher_Nation_von_des_christlichen_Standes_Besserung.pdf). Acesso em 9/10/2013.

Lyotard, J.-F. (2009). *A Condição Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio.

Mannheim, K. (1971). *Essays on the Sociology of Culture*. London: Routledge & Kegan Paul.

McGowan, J. (1991). *Postmodernism and its critics*. Ithaca: Cornell University.

Minogue, K. R. (1970). *Nationalismus*. München: Nymphenburger Verlagshandlung.

Nicolau Netto, M. (2012). *O Discurso da Diversidade: a definição da diferença a partir da World Music*. Campinas.

Parekh, B. (2000). *Rethinking multiculturalism: cultural diversity and political theory*. London: Macmillan Press, 2000.

Ringer, F. K. (2000). *O Declínio dos Mandarins Alemães: a comunidade acadêmica alemã, 1890 - 1933*. São Paulo: Edusp.

Ringer, F. (2004). *Max Weber: an intellectual biography*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Safranski, R. (2007). *Romantik: eine deutsche Affäre*. München: Carl Hanser Verlag.

Taylor, C. (2009). *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.



### **Michel Nicolau Netto**

Waizbort, L. (2000). *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Editora 34.

Winkler, H. A. (2000). *Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.