

**O FENÔMENO RELIGIOSO EM FRIEDRICH VON HARDENBERG (NOVALIS)  
E SØREN KIERKEGAARD**  
THE RELIGIOUS PHENOMENON IN FRIEDRICH VON HARDENBERG (NOVALIS)  
AND SØREN KIERKEGAARD

GABRIEL ALMEIDA ASSUMPCÃO (\*)  
JEAN DOS SANTOS VARGAS (\*\*)



(\*) **Gabriel Almeida Assumpção.** Bolsista de Pós-doutorado Júnior do CNPq – Processo: 162879/2020-2. Instituição de Execução: Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Doutor em Filosofia pela UFMG (2020).  
E-mail: [gabrielchou@gmail.com](mailto:gabrielchou@gmail.com)



(\*\*) **Jean dos Santos Vargas.** Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2021).  
E-mail: [jean\\_sv07@hotmail.com](mailto:jean_sv07@hotmail.com)

**Resumo:** Considerando a relação ainda pouco conhecida entre Søren Kierkegaard (1813-1855) e Friedrich von Hardenberg (Novalis) (1772-1801), o objetivo deste artigo é pensar o horizonte da religião enquanto problema filosófico. A hipótese a ser argumentada aqui é que o pensador dinamarquês conheceu e, em alguma medida, retomou a reflexão do filósofo alemão, ora para se juntar a ele, ora para se posicionar na contramão de suas perspectivas. O artigo contribui tanto para se pensar a relação entre Kierkegaard e Novalis, quanto para abordar um pano de fundo que trata da filosofia da religião, na medida em que perpassa as discussões de ambos sobre o lugar do sagrado na experiência prática. No caso de von Hardenberg, a contribuição se dá tanto nesse sentido quanto em um aspecto metodológico, uma vez que envolve a consulta a material pouco estudado de sua obra, a saber: seus textos sobre religião escritos entre 1788-1790, algumas de suas cartas e diários.

**Palavras-chave:** filosofia; Kierkegaard; Novalis; religião

**Abstract:** We will consider the relation, still not well known, between Søren Kierkegaard (1813-1855) and Friedrich von Hardenberg (Novalis) (1772-1801). The goal of this paper is to think the horizon of religion as a philosophical problem. The hypothesis to be argued here is that the Danish thinker was acquainted with the German philosopher's reflection and, to some extent, dealt with it. Sometimes he adopted similar ideas, and sometimes he thought in an opposite direction. The paper is not only a contribution in studies on the relationship between Kierkegaard and Novalis, but it also approaches a common background regarding philosophy of religion, as it goes through both thinkers' discussions on the role of the sacred in practical experience. Regarding von Hardenberg, the contribution is both in the aforementioned sense and in a methodological sense, as it features texts still not much approached in his works, i.e. his texts on religion written between 1788-1790, along with some of his letters and diaries.

**Keywords:** philosophy; Kierkegaard; Novalis; religion.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

## INTRODUÇÃO

Pretendemos confrontar as perspectivas de Friedrich von Hardenberg (Novalis) (1772-1801) e Søren Kierkegaard (1813-1855), no que diz respeito ao fenômeno religioso. Teremos como base trechos de diário de Novalis e alguns de seus textos teóricos no período de 1788 a 1798, além de uma anotação de diário de 1800. No caso de Kierkegaard, a base consiste tanto em seu diário BB quanto em *Temor e Tremor* (1843). Com isso, exploraremos a relevância e originalidade do pensamento destes filósofos sobre o tema da religião, além de investigar uma possível influência de Novalis em Kierkegaard.

Apesar de sabermos que Kierkegaard possuía em sua biblioteca pessoal os volumes I e II dos *Novalis Schriften* (edição de 1826) - editados pelos românticos Tieck e F. Schlegel, graças a uma aquisição feita no dia quatro de janeiro de 1836 na livraria Reitzel (STEWART, 2016, p. 90), nenhum estudo acadêmico aprofundado foi feito para demonstrar se o dinamarquês, de fato, teria frequentado, em seus escritos, o pensamento do autor alemão. Talvez uma exceção a esta regra seja a obra de Walter Jens e Hans Küng (1988) denominada *Dichtung und Religion: Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka*. Trata-se, no entanto, de um material demasiadamente generalista, de modo que se limita a fazer uns poucos apontamentos panorâmicos, sem entrar no mérito se, de fato, houve ou não uma interlocução acentuada entre ambos.

Em todo o caso, é lugar comum na literatura secundária de Kierkegaard a pressuposição de que o pensador dinamarquês tenha sido um leitor assíduo dos autores do primeiro romantismo de Jena. Contudo, curiosamente, em sua dissertação acadêmica, cujo objeto da segunda parte é a ironia romântica, por algum motivo que ainda nos é desconhecido, Novalis sequer é mencionado, ao passo que tanto o nome dos primeiros editores de sua obra – isto é, L. Tieck (1773-1853) e F. Schlegel (1772-1829) –, quanto o de outros românticos do mesmo ciclo, como Karl W. F. Solger (1780-1819), transitam por toda a segunda parte do *Conceito de Ironia*, de 1841. Não obstante, o que já podemos afirmar agora é que Kierkegaard, apesar de não o dizer explicitamente, possuía pelo menos uma certa familiaridade com o pensamento de Novalis e seu contexto, tal como notou Judith Purver (2016b, pp. 27-28). Além disso o tema da ironia é bem mais desenvolvido por Schlegel que por Hardenberg.

É possível pressupor que tal familiaridade se deva, senão meramente ao fato de que o pensador dinamarquês tinha o material de Novalis em sua biblioteca – o que, por si só, não significa mais do que um indício –, ao menos a que há algumas anotações em seus papéis avulsos. Ora, mas se não encontramos nenhuma alusão a Novalis em seu trabalho acadêmico, os próximos livros que Kierkegaard se propõe a escrever lançam mão do editor pseudônimo Victor Eremita, em *Ou-ou II*. Daí vem a categoria do eremita, tal qual aparece em Novalis (e também em Tieck), recuperando a ideia da literatura medieval, como observa mais uma vez Judith Purver:

Sobretudo, a imagem do ermitão, que é recorrente na literatura alemã da Idade Média em diante, e que se encontra em romances do Primeiro Romantismo, como o *Franz Sternbald* de Tieck e o *Heinrich von Ofterdingen* de Novalis (publicado em 1802), foi acentuada tanto no título original quanto no conteúdo do empreendimento colaborativo de Armin que, por sua vez, é uma das inspirações para uma figura na obra de Eichendorff, identificada, em outro lugar nesse volume como a provável fonte do pseudônimo de Kierkegaard, Victor Eremita<sup>1</sup> (PURVER 2016a, pp. 8-9)

Para além disso, é possível notar algumas ressonâncias que podem remeter ao pensamento de Novalis, quando, por exemplo, o pseudônimo A pensa a angústia como categoria da reflexão. Esta parte possui, tal como observa William Macdonald (2016, p. 215), bastante relação com o que Novalis fala sobre sua teoria da música absoluta, de modo que permitirá a Kierkegaard, nos anos posteriores, desenvolver ainda mais a ideia a partir da angústia em sua obra denominada *O Conceito de Angústia*, de 1844.

Não bastasse isso, há, no entanto, uma outra possível fonte de contato entre Kierkegaard e o pensamento de Novalis, a qual embora não tenha sido muito documentada, pode de resto ser útil para o nosso desígnio de propor uma interlocução. O filósofo dinamarquês Henrich Steffens (1773–1845), embora seja pouco conhecido por nós hoje em dia, fora bastante familiar aos dinamarqueses dos anos dourados. Steffens

---

<sup>1</sup> No original: “Above all, the figure of the hermit which recurs in German literature from the Middle Ages onward and is found in such early Romantic novels as Tieck’s *Franz Sternbald* and Novalis’ *Heinrich von Ofterdingen* (published 1802), was highlighted both in the original title and the content of Armin’s collaborative venture, which in its turn, is one of the inspirations for a figure in Eichendorff’s work identified elsewhere in this volume as the likely source of Kierkegaard’s pseudonym Victor Eremita”. Todas as traduções são de nossa responsabilidade, exceto as de *Pólen (Blüthenstaub)*, de Novalis, que cotejamos com a segunda edição da tradução de Torres Filho, publicada este ano de 2021, e acatamos com eventuais pequenas modificações.

chegou a fazer contato não somente com Hardenberg em Jena, mas com todo o ciclo do primeiro romantismo. Acontece que após muitos anos por lá, retorna à Dinamarca no verão de 1802, de acordo com Bjarne Troelsen, (2016, p. 258). Além disso, de acordo ainda com Andrew J. Burgess, (2016, p. 262), Henrik Steffens teria influenciado não apenas a Kierkegaard de maneira indireta, como também alguns intelectuais da primeira geração da *Danish Golden Age*, como Jakob Peter Mynster (1775-1854) e Adam Oehlenschläger (1779-1854).

Seja como for, este pensador em comum entre Novalis e Kierkegaard fomentou o conhecimento sobre o Romantismo alemão na Dinamarca por meio de seus cursos ministrados entre 1802 e 1804. Foi neste momento, quase uma década antes do nascimento de Kierkegaard, que Steffens teria introduzido os dinamarqueses a várias temáticas românticas, ao despertar o interesse no país nórdico pela filosofia que estava na ordem do dia na Alemanha, conforme J. Burgess. (2016, pp. 261-287). Como se sabe, Kierkegaard passou a ter depois uma relação intelectual bastante próxima com o bispo Mynster, dedicando-se à discussão pública com o clérigo em vários momentos. O que possuímos, então, no que diz respeito ao Kierkegaard leitor de Novalis, são apenas aproximações diletantes, já que de maneira direta, pouca coisa de fato vem à tona em um olhar mais rápido pelo *corpus* kierkegaardiano. O que esta seção propõe, entretanto, é contribuir para refletirmos sobre esta interlocução, na esteira do que se sabe até agora, de modo a pensar a discussão filosófica sobre o fenômeno religioso em Novalis e Kierkegaard.

## 1. A FILOSOFIA DA RELIGIÃO DE NOVALIS ENTRE O ILUMINISMO E O ROMANTISMO

Quase duas mil páginas da edição das obras de Friedrich von Hardenberg feita por Paul Kluckhohn e Richard Samuel consistem em escritos filosóficos de Novalis. Infelizmente, os próprios amigos de Novalis, Ludwig Tieck e Friedrich Schlegel, contribuíram para disseminar essa imagem de Hardenberg como figura mítica, cuja morte precoce foi lendária, sem tanto foco em sua filosofia como pensamento original, fruto de labor sério (TORRES FILHO, 2021, pp. 9s). Esforço para reconhecer Novalis como

filósofo tem sido feito em vários estudos, inclusive nacionais, destacando-se Losso (2020), Torres Filho (2021) e Schell (2010) no Brasil e, no cenário internacional, Beiser (2002, 2003); Kluckhohn (1960); Nassar (2014); Samuel (1960; 1975) e Uerlings (1991).

Richard Samuel, coeditor das obras de Friedrich von Hardenberg, nota que os estudos desse filósofo, muitas vezes, concentram em sua obra literária em detrimento de outros aspectos de seu trabalho quando, na verdade, sua poesia surge ao fim de sua trajetória intelectual, e com base em seu trabalho prático e reflexivo. (SAMUEL, 1975, p. 1\*)<sup>2</sup>. As cartas e diários<sup>3</sup> de Hardenberg auxiliam a compreender a unidade de sua obra, conduzindo a um olhar mais detalhado sobre sua formação, influências e concepções teóricas, passando do mito Novalis à pessoa Hardenberg.

Em Hardenberg, é marcante o papel da experiência religiosa, como elementos de pietismo, mística, catolicismo e devoção com traços medievais, em parte por influência das preleções de Schiller sobre história europeia, ministradas entre 1790 e 1791. Na vida prática, em contraste, o pensador estava em constante e incansável atividade prática nas minas de bronze em Leipzig e, posteriormente, nas salinas em Weissenfels, com uma apreensão protestante do trabalho como caminho terrestre rumo a Deus. Essa própria relação com a vida religiosa já mostra cisão e dualismo na vida de Novalis (KLUCKHOHN, 1960, p. 5; SAMUEL, 1975, p. 2\*).

O abandono do absoluto transcendente e a adoção de uma concepção do divino mais próxima ao neoplatonismo não será abordada aqui, pois isso tornaria o texto muito abrangente e fugiria ao propósito de um diálogo com Kierkegaard. Além disso, há planos de trabalhos específicos referentes aos textos estéticos e de filosofia da natureza novalisianos, posteriores a 1797 em que a influência neoplatônica se fortalece. Recomendamos, a respeito, os trabalhos de Beiser (2002, 2003) e de Nassar (2014).

---

<sup>2</sup> O asterisco (\*) presente nas numerações de página referentes a SAMUEL, 1975, são parte da numeração do estudo introdutório dele ao volume IV das obras de Novalis. O uso do asterisco é para diferenciar da paginação dos textos propriamente novalisianos. É um uso incomum do asterisco ao invés de algarismos romanos, mas mantemos o asterisco por ser a forma da paginação adotada (ainda que rara).

<sup>3</sup> Samuel atenta para a complexidade do conceito de “diário” (*Tagebuch*) em Novalis: há passagens nos *Estudos sobre Fichte* (1795-1796) e no *Esboço geral* (1798-1799) que são muito pessoais e íntimas, mais próximas de um diário. Por outro lado, há passagens nos diários que parecem mais fragmentos e reflexões filosóficas que diário (SAMUEL, 1975, p. 40\*).

“Apesar da mudança de direção da filosofia idealista de Kant e de Fichte, que desaguou em seu próprio ‘idealismo mágico’, Hardenberg não perdeu, totalmente, a ligação com o pensamento do iluminismo”<sup>4</sup> (SAMUEL, 1975, p. 24\*). O filósofo romântico possui interesse na origem do sentimento religioso, com explicação iluminista, vendo a religião como desejo de explicar fenômenos que contradizem o curso da natureza (NOVALIS, 1960h, pp. 7-9; SAMUEL, 1960, p. 4).

Textos póstumos, escritos por Hardenberg entre 1788 e 1790, são valiosos ao pesquisador por mostrar o interesse de Novalis em motivos clássicos, mitológicos e históricos, com influência de Herder e uma tendência iluminista mais acentuada que nos escritos tardios (SAMUEL, 1960, p. 3). Por exemplo, no pequeno texto “Pode um ateu ser também moralmente virtuoso, a partir de princípios”?, escrito entre 1788 e 1790, há defesa da tolerância religiosa e do combate à superstição, um traço forte iluminista (NOVALIS, 1960f, p. 19).

A herança iluminista aparece em textos tardios, como *Pólen* (1798): o ser humano deve ser livre na escolha do que o vincula com o divino (NOVALIS, 1960b, §74, pp. 441-445), e a religião é perigosa se cerceadora da liberdade individual, como no caso de perseguição religiosa quando não se adere ao pensamento da maioria (NOVALIS, 1960b, §83, p. 450).

Um elemento digno de nota, ainda sob o viés iluminista, está nos *Estudos sobre Kant e Eschenmayer*, de 1797, em que Hardenberg se dedica ao estudo de alguns textos kantianos clássicos, como a *Crítica da razão pura* (1781/1787), os *Princípios metafísicos da ciência natural* (1786) e a *Metafísica dos costumes* (1797). Nesse material, também há estudos sobre Adam Karl August von Eschenmayer (1768-1852), um importante interlocutor de Friedrich W. J. Schelling (1775-1854) no que tange à filosofia da natureza e à filosofia da religião, mostrando interesse em cientistas da época, como Robert Brown (1773-1858) (NOVALIS, 1960e, p. 379-385).

---

<sup>4</sup> No original: “Trotz der Hinwendung zur idealistischen Philosophie Kants und Fichtes die in seinem eigenen „magischen Idealismus“ mündete; hat Hardenberg die Verbindung mit dem Denken der Aufklärung nie völlig verloren”.

No caso de Kant, há uma meditação diretamente referida ao prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*. Na passagem em questão, Kant afirma: “Eu tive que suprimir o saber para abrir espaço à fé” (KANT, 1974, p. B XXVI), remetendo ao fato de que as grandes questões metafísicas, como Deus, alma e mundo, deveriam ser objeto de fé racional, mediada pela razão prática, e não pela razão especulativa. Hardenberg, por sua vez, diz: “Onde cessa o saber, inicia a crença” (NOVALIS, 1960e, p. 387). Menciona, também, que construções da fé são construções mediante hipóteses, captando a ideia kantiana dos juízos reflexivos.

Novalis já levava em conta os desafios da filosofia kantiana, mencionando, nos *Estudos sobre Fichte* (1795-1796), o esforço prático rumo a Deus, só possível mediante existência continuada, refletindo a ideia de Kant sobre a imortalidade da alma, que é pensável pela razão prática pura com base na ideia de que o tempo de uma vida é muito curto para uma adesão plena à lei moral, sendo necessário conceber extensão da personalidade humana. Essa discussão envolve conhecimento do sumo Bem kantiano, ligação necessária entre virtude como causa e felicidade moralmente condicionada como efeito<sup>5</sup>. De maneira bem kantiana, Novalis resume, afirmando: “A moral se divide em religião e ética”<sup>6</sup> (NOVALIS, 1960g, § 54, p. 141), de maneira consistente com a visão kantiana de que a moral conduz à religião, não o contrário.

O viés propriamente romântico de Novalis sob a religião apresenta colorações gnósticas. Em uma folha de diário escrita em 1790, em Wiessenfels, há reflexões curtas sobre imortalidade e destino, e evoca imaginário gnóstico, como a temática do “estrangeiro”<sup>7</sup>: “Frequentemente, pareço estar sozinho no mundo (...); sem amigo, a vagar

---

<sup>5</sup> Sobre o tema, Cf. DÜSING, 1971; FISCHER, 2013.

<sup>6</sup> No original: “*Moral zerfällt in Religion und Ethik*”.

<sup>7</sup> O gnosticismo é a mais radical incorporação do dualismo na história, tratando-se de uma cisão entre eu e mundo; de uma visão da alienação do homem diante da natureza, da desvalorização metafísica da natureza. (JONAS, 2001, p. xxvi). Nos primeiros séculos da era cristã, o leste do Mediterrâneo foi acometido por uma profunda explosão de religiosidade, e a própria gênese do cristianismo se relaciona com esse período fecundo, cuja expressão mais radical foi o gnosticismo. Hans Jonas (1903-1993) observa que as correntes gnósticas são de natureza marcadamente religiosa, com dimensão escatológica, notando-se uma concepção transcendente de Deus e um forte dualismo entre Deus e mundo, espírito e matéria, alma e corpo, luz e trevas, bem e mal, vida e morte. O estrangeiro é atributo constante dado pelos gnósticos à vida que, por sua natureza, é alheia a esse mundo, mesmo quando dentro desse mundo. Marcião (85 EC-160 EC), um dos maiores gnósticos, fala de um “Deus alheio”, outro, desconhecido, inominável. O estrangeiro é aquilo que surge de outro lugar e não pertence a esse mundo, angústia e nostalgia fazendo parte de sua vida (JONAS, 2001, pp. 31-52).

no labirinto de tristes ideias e objetos (...)”<sup>8</sup> (NOVALIS, 1975c, p. 3). A filosofia antiga, segundo Hardenberg, divide-se em filosofia oriental e grega. A filosofia grega é remetida aos pré-socráticos, ao passo que, sobre a filosofia oriental, é mencionado que dela, conhecemos apenas os escritos de Zoroastro e da filosofia gnóstica, considerada por Hardenberg filha do zoroastrismo. Ele afirma, acerca da filosofia oriental: “Ela era, quase sempre, especulação profunda sobre a natureza divina, a origem do mal e os efeitos de espíritos”<sup>9</sup> (NOVALIS, 1960c, p. 14).

Uma herança do dualismo de cunho gnóstico é a temática da morte, muitas vezes vinculada ao amor, tema central no pensamento novalisiano, como na observação de 15 de abril de 1800. Segundo o pensador, religião e amor são como flores, de origem sobrenatural e divina, arautos de uma existência melhor (NOVALIS, 1975b, p. 53). Em *Pólen*, publicado em 1798, encontramos: “O amor pode, mediante vontade absoluta, passar a religião. Só se torna digno do ser supremo por meio da morte. Morte de reconciliação”<sup>10</sup> (NOVALIS, 1960d, §57, p. 395). Duas interpretações seriam possíveis: uma relação com a figura do Cristo e seu sacrifício, ou evocação gnóstica da morte. Nossa linha interpretativa tende mais à segunda opção, levando em conta os textos novalisianos supracitados e trechos do próprio *Pólen*.

A natureza é apresentada, com ressonâncias gnósticas, em seu caráter hostil e impermanente. Uma consequência antropológica disso é que o corpo perece, mas algo mais elevado permanece, o eu (NOVALIS, 1960b, §13, p. 417). O escapismo é salientado quando Hardenberg afirma que a morte é o fim da vida, o começo de algo a mais (NOVALIS, 1960b, §14, p. 417). Há uma busca de unidade antropológica, fugindo ao dualismo, mas é pouco desenvolvida, na passagem onde se lê: “A sede da alma é ali onde o mundo interior e mundo exterior se tangenciam”<sup>11</sup> (NOVALIS, 1960b, §19, p. 419). Nota-se uma busca de conexão entre material e espiritual, porém só desenvolvida em outros textos, como o *Esboço geral* (1798-1799). O filósofo logo abandona essa busca de unidade e enfatiza a capacidade do ser humano de transcendência, elevando a consciência

---

<sup>8</sup> No original: “Oft Schein ich mir allen in der Welt zu sein (...) ohne Freund in dem Labyrinth trauriger Ideen und Gegenstände herum zu irren (...)”.

<sup>9</sup> No original: “Sie war, meinstenteils, thiefsinnige Spekulation über die Natur Gottes, den Ursprung des Übels und die Wirkungen der Geister”.

<sup>10</sup> No original: “Lieben kann durch absoluten Willen im Religion übergehen. Des höchsten Wesens wird man nur durch Tod werth. Versöhnungstod”.

<sup>11</sup> No original: “Der Sitz der Seele ist da, wo sich Innenwelt und Aussenwelt berühren”.

além dos sentidos, configurando-se como ser suprassensível (*übersinnliches Wesen*). Isso diferencia o ser humano de outros animais, fazendo dele um cidadão do mundo (*Weltbürger*), termo de ressonâncias kantianas e estoicas (NOVALIS, 1960b, §22, p. 421).

Sem dúvida, a clareza de consciência, de encontrar a si mesmo nesse estado é muito difícil, uma vez que está tão incessantemente e necessariamente vinculado à alternância de nossos demais estados. Todavia, quanto mais somos capazes de estar conscientes desse estado, mais viva, potente e satisfatória é a convicção que surge daí; a crença em autênticas revelações do espírito<sup>12</sup> (NOVALIS, 1960b, §22, p. 421).

Não se trata de ver, ouvir e sentir, mas de algo superior aos três, indicando um caráter de experiência mística e salientando o caráter esotérico da filosofia, remetendo à tradição platônico-pitagórica, já influente em Novalis (NOVALIS, 1960b, §22, p. 421). O lado místico é associado à estética, na observação nostálgica de que poeta e sacerdote eram um só, e podem voltar a sê-lo (NOVALIS, 1960b, §71, p. 441).

Ainda no viés de um dualismo referente ao ser humano, há uma espécie de “antropologia química”, reflexo de seus estudos de ciência natural: o mundo terrestre é precipitado da natureza humana, ao passo que o mundo dos deuses é uma sublimação da mesma. Não há precipitado sem sublimação (NOVALIS, 1960b, §96, p. 450). Assim como no § 19, há dualismo, porém com certa ânsia de unidade. Veremos, a seguir, como Kierkegaard discute o fenômeno religioso, de modo a confrontar suas posições com as de Hardenberg.

## 2. KIERKEGAARD LEITOR DE NOVALIS: FÉ, MORALIDADE E SENTIMENTO

No que diz respeito a Kierkegaard, pensar a experiência religiosa tendo como fio condutor o lastro histórico que recua até a constelação romântica nos permite verificar em que medida o pensador dinamarquês operou com conceitos que estavam na ordem do dia em seu contexto. É lugar comum pensarmos a problemática dos limites da razão diante

---

<sup>12</sup> No original: “*Freylich ist die Besonnenheit, Sichselbstfindung, in diesem Zustande sehr schwer, da er so unaufhörlich, so nothwendig mit dem Wechsel unsrer übrigen Zustände verbunden ist. Je mehr wir uns aber dieses Zustandes bewusst zu sein vermögen, desto lebendiger, mächtiger, genügender ist die Überzeugung, die daraus entsteht, der Glaube an ächte Offenbarungen des Geistes*”.

da fé, a partir de uma perspectiva que perpassa pelas leituras de Lutero, Agostinho e pela experiência pietista.

O que, todavia, costuma passar ao largo são as implicações desta temática pensadas a partir do contexto imediato do Romantismo alemão. Nesse sentido, a diversidade conceitual não remete apenas ao conhecido passado longínquo da história do pensamento, mas remete especialmente a um passado mais recentemente introduzido na Dinamarca cuja fonte sinaliza em direção ao pensamento idealista e romântico. Observar por esta lente nos possibilita pensar em como os temas clássicos sobre fé, razão e moral são ressignificados a partir das considerações dos autores do primeiro romantismo. Para nos limitarmos a apenas uma dessas fontes de influência, vejamos como Kierkegaard lida com o tema da religião tendo como horizonte imediato as reflexões de Novalis, seja a partir de seus diários, seja na esteira de sua crítica a Hegel em *Temor e Tremor* de 1843.

Kierkegaard faz três menções em todos os seus escritos ao pensamento de Novalis. Uma datada de 01 de agosto de 1835, em seu diário AA quando faz referência a *Novalis Schriften*, mais especificamente no texto *Heinrich von Ofterdigen*, publicado em Berlim no ano de 1826. Há ainda uma anotação rápida, sem muita importância, em FF:1. Mas o que se presta a nossa reflexão sobre o pensamento religioso em Kierkegaard é uma outra ocorrência que aparece em seu diário BB de 1836. Lá, Kierkegaard usa uma parte do seguinte fragmento de Novalis: “A história de Cristo é tanto um poema (*Gedicht*) quanto uma história (*Geschichte*), e em geral uma história só é história, quando também pode ser uma fábula”<sup>13</sup>. (1960a, § 76, p. 566), ao passo que Kierkegaard reformula: “Novalis diz: uma história só é uma história, quando também pode ser fábula” (SKS 17, 76, BB:6).

O que Kierkegaard está pensando, já em 1836, – quer dizer: quase uma década antes de seu *Temor e Tremor* –, é na história do Cristo, não apenas nos moldes da discussão que emergiu com a esquerda hegeliana sobre a busca pelo Jesus histórico, a partir de uma abordagem racionalista, mas quer pensar a história do Cristo com a potência das fábulas em seu sentido romântico. Isto é, quer pensar a história de Jesus a partir da

---

<sup>13</sup> No original, Novalis diz: “A história de Cristo é tanto um poema (*Gedicht*) quanto uma história (*Geschichte*), e em geral uma história só é história, quando também pode ser uma fábula” (“*Die Gescshichte Xsti ist eben so gewiss ein Gedicht, wie eine Geschichte, und überhaupt ist nur eine Geschichte, Geschichte, die auch Fabel seyn kann*”) (1960a, § 76, p. 566). ao passo que Kierkegaard afirma: “*Novalis sagt: nur die Geschichte ist eine Geschichte, die auch Fabel sein kann*”.

força dos fragmentos e dos símiles que se capilarizam a partir das fábulas, sem o ensejo cientificista e iluminista, portanto, do que mais tarde passou a ser o intento de desmistificar o Cristo.

Dito de outro modo, o que Kierkegaard pretende pensar é na possibilidade de, pelo contrário, mistificar o Cristo ainda mais, ao tomar a fé como mistério. Para tanto, o aforismo filosófico dos antigos, associado ao poder da fábula e da anedota, amplia os repertórios de possibilidades. E neste ponto, os românticos, entre eles Novalis, enfraquecem as fronteiras da poesia e da filosofia, como argumenta Schell:

Novalis e Schlegel recriam, a partir da leitura sistemática das grandes obras fragmentárias da Antiguidade clássica, do aforismo filosófico, das máximas, anedotas e pensamentos dos moralistas franceses, o fragmento textual e lhe ampliam suas potencialidades latentes, fazendo surgir o fragmento literário, uma forma diversa de escritura crítica, um novo modo de desenvolver o pensamento teórico sobre o ato de criação. O fragmento literário cria sua própria filosofia da linguagem e seu próprio conceitual crítico (SCHELL, 2010, p. 17).

Neste ponto, Kierkegaard parece estar lançando mão de Novalis para se contrapor, não a Hegel, ele mesmo, mas aos hegelianos de esquerda, mais especificamente ao teólogo David Friedrich Strauss (1808-1874) com os seus dois livros que causaram escândalo nos meios religiosos germânicos, ambos chamados de *A vida de Jesus* (1835-1836), exatamente no mesmo ano em que o dinamarquês faz a referida anotação em seu diário sobre Novalis. Enquanto, para Strauss, o “mito Jesus” não passava de uma fábula que precisava ser desmistificado, Kierkegaard vai até Novalis para pensar o oposto do teólogo<sup>14</sup>. Quer pensar o Cristo mistificado. E, para tanto, a fábula é uma boa ferramenta.

Como temos apenas uma anotação em um diário, seria extrapolar demais as nossas conjecturas se ultrapassarmos muito além dessa fronteira exegética, já que se trata tão somente de uma anotação em um diário não publicado, sem o peso, por assim dizer, de uma obra publicada. Em todo o caso, ainda está em tempo de observar que os temas que permeiam as discussões sobre a busca pelo Jesus histórico, as quais já haviam se iniciado ainda no século XVIII com Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), perpassam as reflexões de David F. Strauss até culminarem com Ernest Renan (1823-1892) em 1863,

---

<sup>14</sup> Sobre Strauss e Hegel, Cf. Hösle, 2003, pp. 173-177; 336-337.

e posteriormente nas discussões suscitadas pelo teólogo Albert Schweitzer (1875-1965). Ao que tudo indica, Kierkegaard lida com o início dessa discussão já em 1836, todavia não prossegue o seu contraponto aos seus contemporâneos que discutiam a temática do Jesus histórico a partir tanto de Herman S. Reimarus quanto de David F. Strauss. O que Kierkegaard acaba por fazer mais tarde com um *insight* semelhante, quando escreve o seu *Temor e Tremor*, é retomar indiretamente um ou outro aspecto de suas leituras de Novalis, para direcioná-lo contra os hegelianos, prefigurados no texto na figura de Hegel, em torno de temas que tangenciam a fé, a razão e a moral.

A reflexão colocada pela *problemata II*, para entrarmos propriamente na análise de *Temor e Tremor*, pode ser assim colocada: haveria algo de transcendente na vida humana que implicasse em um dever absoluto para com Deus? Ou a moral é, ela mesma, o divino? (KIERKEGAARD, 2009, p. 127).

Com essas questões como fio condutor, o autor pseudônimo Johannes de Silentio observa que se a resposta à segunda questão for positiva, isto é, se agir conforme a moral for sagrado, se a moral for um deus para o homem, então dizer que há o dever de amar a Deus constitui uma tautologia, pois o dever de amar a Deus seria, no fundo, o dever de amar o próprio dever. Se a resposta à primeira pergunta se derivar da resposta a esta segunda, ou seja, se para a pergunta sobre a possibilidade de um dever absoluto para com Deus, respondêssemos que tal dever procede porque é, antes de tudo, um dever moral, então Hegel estaria correto em sua concepção de inscrever o divino no âmbito imanente à moral. Neste caso, o compromisso com a ética seria superior a um dever para com Deus. E um dever para com Deus só faria sentido enquanto um dever moral. Mas esta não é a conclusão a que chega Johannes de Silentio. O dever para com Deus está para além do âmbito da moral, situando-se no terreno da fé. Somente do ponto de vista da fé é possível sustentar um dever absoluto para com Deus.

Porém, se Hegel pretendesse falar sobre fé, já não poderia tomar Abraão como exemplo, porquanto não há espaço para o pai de Isaque no pensamento do filósofo de Stuttgart. Segundo interpreta Silentio, para Hegel, “o exterior é superior ao interior”. Não é por acaso que, de acordo com Hegel, conforme denuncia Silentio, a criança é o interior enquanto o homem adulto é o exterior. Mas a fé, a qual Hegel falha em compreender, é um paradoxo em que o interior é superior ao exterior. Conforme relata Silentio, “para a

concepção ética da vida, constitui assim tarefa do singular ser ele próprio a despojar-se da determinação da interioridade e a exprimi-la exteriormente” (KIERKEGAARD, 2009, p.129). Ora, eis aqui um ponto que interessa a Kierkegaard criticar no pensamento hegeliano. O Indivíduo singular não precisa se despojar de sua interioridade. Pelo contrário, faz-se necessário chamar a atenção para a dimensão subjetiva, tão mal compreendida pelos românticos, e simultaneamente na tentativa de corrigi-los, tão ignorada por Hegel.

O pensamento de Kierkegaard sobre a constituição da identidade é, por conseguinte, como uma faca de dois gumes cujo poder de ação atinge, ora os hegelianos, ora os românticos. Nosso autor se posiciona na contramão da cosmovisão romântica, como já assinalamos, mais especificamente, aquela que remete a Schlegel, Tieck e Solger, pensadores amplamente trabalhados por Kierkegaard, em sua dissertação de mestrado<sup>15</sup> denominada *O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*, de 1841. Para que o indivíduo se torne Indivíduo singular, não pode negligenciar a subjetividade, embora o subjetivismo seja descartável. Aqui há um debate explícito com Hegel, mas também há um debate implícito a partir de Novalis.

A subjetividade remete à tarefa de tornar-se si mesmo, pois só é possível o êxito no processo de tornar-se um eu se for subjetivamente, ou seja, se o elemento a ser sublinhado for a interioridade. Mas Kierkegaard é um crítico de Fichte, assim como o era Novalis, motivo pelo qual rejeita a ideia bastante influente no romantismo, atribuída a Fichte, de que “o eu” é igual a “eu”. Na obra *O Conceito de Ironia*, Kierkegaard, com a irreverência que lhe era peculiar, já havia criticado com bastante rigor algumas perspectivas românticas. O romantismo alemão, amplamente lastreado em suas leituras de Fichte – sobretudo a partir da concepção de viver poeticamente e da ideia de que o indivíduo pode se autoproduzir, visto que a moral estabelecida desemboca em um grande nada –, acaba por levar ao tédio, ao subjetivismo e à relatividade extrema. Estas consequências Kierkegaard tem interesse em evitar. A forma kierkegaardiana de fazê-lo é discutir esses pontos, ao modo dos românticos, mas contra eles, por meio de sua escrita

---

<sup>15</sup> A dissertação de mestrado de Kierkegaard era o título máximo oferecido pela Universidade à época. Posteriormente, o título passou a equivaler ao de doutor.

pseudonímica. Então, para Kierkegaard, o indivíduo deve se tornar o Indivíduo singular, tendo como modelo paradigmático a figura de Abraão. Todavia, não se trata de se autoproduzir arbitrariamente ou viver como se tudo terminasse em um grande *nonsense*. O indivíduo se torna um singular diante de Deus e, para tanto, a interioridade é imprescindível.

Chegamos a outro ponto para o qual Kierkegaard está disposto a medir forças não apenas com Hegel, mas agora também com Novalis: a identificação entre imediaticidade e fé. Para Silentio, Hegel supõe erroneamente que as ideias de fé e imediaticidade são intercambiáveis. Se isto estivesse correto, a fé poderia ser colocada em algum lugar muito próximo a sentimentos voláteis, tais como humores, idiossincrasias e vapores (KIERKEGAARD, 2009, p.129). Contudo, a fé não é índice de um sentimento de eterna dependência, para fazermos eco aos românticos Schleiermacher e a Novalis. Acontece que, ao querer ultrapassar a concepção da religião como sentimento, Hegel se excede. Pois a fé, tal como a vê Silentio, é precedida de um “movimento da infinitude antes que a fé entre, *nec inopinate*, por força do absurdo” (KIERKEGAARD, 2009, pp.129-130).

Caso a fé coubesse assim tão facilmente na definição hegeliana, Sócrates teria ido muito além da fé, pois a ignorância socrática, conforme entende Silentio, não é outra coisa senão o ápice da resignação infinita. No entanto, nem mesmo Sócrates alcançou o nível de Abraão, porque ao modo do herói trágico, o filósofo grego não extrapola os limites da resignação infinita. Mas passar pelo movimento ético da resignação infinita é necessário, e inclusive é até mesmo suficiente para quem permanece dentro do âmbito da ética.

Já esta tarefa é apropriada para as forças humanas apesar de no nosso tempo ser desconsiderada; mas só quando é cumprida, só quando o singular se esgotou no infinito, só então se atingiu o ponto em que a fé pode irromper. (KIERKEGAARD, 2009, p. 130.)

Para Kierkegaard, Sócrates é o exemplo mais bem-sucedido de êxito humano no cumprimento da tarefa de tornar-se si mesmo. Por meio da ideia do “*conheça-te a ti mesmo*”, o mestre de Platão teria sido aquele que, dentro do estádio da ética, mais avançou no processo de tornar-se um eu. Porém, Sócrates esbarra nos limites do estádio ético, pois não vai além dele, de modo que lhe faltou o salto para a esfera religiosa. Dito de outro modo, embora o filósofo ateniense tenha muito a ensinar, faltou-lhe o salto para a

fé cujo acesso permite ao indivíduo se situar, paradoxalmente, acima das convenções morais sociais, acima, portanto, do geral. Nas palavras de Silentio:

O paradoxo da fé consiste no facto de o singular ser superior ao universal, no facto de o singular, recordando uma distinção dogmática agora ainda mais rara, determinar a sua relação com o universal através da sua relação com o absoluto, e não a sua relação com o absoluto através da sua relação com o universal... pois que se este dever é absoluto, o ético ficará, portanto, reduzido ao relativo. (KIERKEGAARD, 2009, p. 130.)

Neste aspecto, é preciso observar que o Indivíduo singular está no estágio religioso e, através da fé, pode se tornar uma exceção à generalidade, na medida em que define sua condição especial de relação absoluta para com o Absoluto. Desse modo, o estágio da ética fica relativizado e mesmo superado quando diante de um dever absoluto para com Deus. A fé, de sua parte, se mostra como o ápice do processo de subjetivação. Por isso, Silentio não pode concordar com a ideia atribuída a Hegel de que a fé é o primeiro passo a ser superado quando se começa a refletir. Abraão foi além da ética, mas não além da fé. Neste ponto, parece que Kierkegaard retoma a reflexão de Novalis, qual seja, a de que “onde cessa o saber, inicia a crença” e a aplica contra Hegel. No entanto, o pensador dinamarquês se posiciona, em sua reflexão sobre a fé, no meio do caminho entre Novalis e Hegel. Pois a fé não se limita a um sentimento, e tampouco se aloca como uma imediatividade que precisa ser superada em direção a uma via racional. Ao se posicionar contra a perspectiva hegeliana, o pensamento de Novalis é retomado. A fé não é o ponto de partida, antes é o de chegada, já que emerge quando cessa a compreensão. E, por isso mesmo, pode estar um passo adiante da moral, tal como o personagem bíblico Abraão ajuda a ver.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O confronto entre interpretações do fenômeno religioso propostas por Novalis e Kierkegaard nos mostra que, independentemente do grau de influência entre os dois pensadores – difícil de se precisar com base textual, como dito na introdução –, ambos fornecem base para um diálogo fecundo. Em comum, os dois partem de um pano de fundo cristão, mais especificamente pietista, com variações ligeiras em Novalis, que acrescenta

traços católicos, e de uma leitura crítica da filosofia kantiana. Tanto o filósofo alemão quanto o dinamarquês se empenham em uma reflexão não só sobre Deus, mas em tentar compreender o sentido da experiência religiosa e da fé cristã.

Novalis possui tendências aparentemente em conflito, a saber: uma iluminista e outra romântica com traços gnósticos. Isso poderia soar contraditório, mas é consistente com a trajetória do pensador e com seu projeto filosófico, fragmentário por natureza, privilegiando a multiplicidade de perspectivas filosóficas em detrimento de uma só via de se filosofar (nisso, Novalis se distancia muito de Fichte e de Hegel, sendo bem mais próximo de Schelling, especialmente do Schelling tardio).

Kierkegaard, por sua vez, engajado no debate com seus contemporâneos, recua até a arena onde se situam as discussões e retoma, entre outros, Hegel e Novalis para ajudar a pensar a religião. Sua filosofia da religião pode ser inscrita em sua orientação pietista, enquanto seu estilo de escrita recupera a forma romântica, tanto com o emprego de pseudônimos quanto com a valorização daquilo que o iluminismo, com o seu ensejo de esclarecer, teria deixado na penumbra. É este o caso do fragmento literário, do mistério escondido nas fábulas e da experiência paradoxal da fé, por vezes na contramão da moral. Este debate parece que veio à tona tendo como pano de fundo o projeto filosófico teológico da busca pelo Jesus histórico.

Friedrich von Hardenberg mostra tolerância ao ateísmo, de um lado, algo raro em seu tempo e bem progressista, ao passo que seu apego à Idade Média, de outro lado, mostra-o como um pensador conservador e com traços místicos. Esse lado de seu pensamento, a nosso ver, é mais perigoso na atualidade, em uma época com fortes tendências fundamentalistas e irracionalistas. E, no caso da filosofia da religião de Kierkegaard, quando nos voltamos particularmente para *Temor e Tremor*, é necessário nos perguntarmos sobre as consequências de um engajamento religioso que esteja disposto a superar a ética. Ora, não seria este o afã de grupos de fundamentalistas religiosos em nosso tempo que justifica na fé ações que prescindem da ética? Mas, por outro lado, a fé deveria estar sujeita à ética como gostaria Kant? Esta é ainda uma discussão em aberto.

Seja como for, uma filosofia da religião que enfatiza muito o sentimento possui uma riqueza psicológica e antropológica, ao passo que corre o risco de perder o foco na razão e em sua capacidade demonstrativa, intersubjetiva e dialógica. Consequências possíveis de se enfatizar o sentimento podem ser o fanatismo e o fundamentalismo. E estamos cientes de que a influência do fanatismo religioso na política e na sociedade não são poucas,<sup>16</sup> dado o poder da religião em mobilizar os afetos e o carisma. Assim, a sina do protestantismo fica em aberto: uma religião da razão ou do sentimento?

#### REFERÊNCIAS:

- BEISER, F (2003). *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- BEISER, F (2002). *German Idealism. The struggle against subjectivism. 1781-1801*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- BURGESS, J (2016). “Henrich Steffens: Combining Danish Romanticism with Christian Orthodoxy”. in STEWART, J (ed.) *Kierkegaard and his Danish Contemporaries, Tome I: Philosophy, Politics and Social Theory, volume 07*. London/New York: Routledge: 261-284.
- DÜSING, K (1971). “Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie”. *Kant-Studien*, 62: 5-42.
- FISCHER, N (2013). “Fé e razão: sua relação em Agostinho, Mestre Eckhart e Emanuel Kant”. *Síntese – Revista de Filosofia*, 40, 128: 349-382. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2867/3002>. Acesso em: 19 Mai 2021.
- HÖSLE, V (2003). *God as Reason: Essays in Philosophical Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- HÖSLE, V (2019). *Globale Fliehkräfte. Eine geschichtphilosophische Kartierung der Gegenwart*. München: Karl Alber Verlag.

---

<sup>16</sup> A respeito, Cf. HÖSLE, 2003, pp. vii-viii; 2019, pp. 89-93.

JONAS, H (2001). *The gnostic religion. The message of the alien God and the beginnings of Christianity*. 3rd edition. Boston: Beacon Press.

KANT, I (1974). *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

KIERKEGAARD, S (2013). [BB :6, SKS 17, 76](#) [Journaler, notesbøger og papirer]. in *Søren Kierkegaard Skrifter*. Vol. 1-28. Redação de Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Jette Knudsen e Alastair McKinnon. Copenhagen: Søren Kierkegaards Forskningscenteret. Livros eletrônicos. Disponível em: <http://sks.dk/forside/indhold.asp>. Acesso em: 26 Jun 2021.

KIERKEGAARD, S (2009). *Temor e Tremor*. Trad. Elisabete M. Sousa. Lisboa: Relógio d'água.

KLUCKHOHN, P (1960). "Friedrich von Hardenbergs Entwicklung und Dichtung". in *Novalis Schriften. Erster Band: Das dichterische Werk*. Hrsg. P. Kluckhohn und R. Samuel. 2<sup>o</sup> Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag: 1-67. Disponível em: <https://archive.org/details/novalisschriften0001nova/page/n5/mode/2up>. Acesso em: 18 Mai. 2021.

LOSSO, E.G. B. (2020). "História, analogia e natureza em Novalis". *Pandaemonium Germanicum*, 23, 41: 125-152. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/pg/article/view/172409/162010>. Acesso em: 31 Jul 2020.

MACDONALD, W. (2016). "Music". in STEWART, J (ed.) *Kierkegaard's Concepts, Tome IV: Individual to Novel, Volume 15*. London/New York: Routledge: 213-221.

NASSAR, D (2014). *The Romantic Absolute. Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795-1804*. Chicago/London: The University of Chicago Press.

NOVALIS (2021). *Pólen*. Trad. R. R. Torres Filho. 2a ed. São Paulo: Iluminuras.

NOVALIS (1975a). "Betrachtung [Freiberg, Juli 1798?]" in *Novalis Schriften. Vierter Band. Tagebücher, Briefwechsel, Zeitgenössische Zeugnisse*. Hrsg. R. Samuel; H.-J. Malh und G. Schulz. 2<sup>o</sup> Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag: 50. Disponível em: <https://archive.org/details/novalisschriften0004nova/page/n7/mode/2up>. Acesso em: 04 Mai 2021.

NOVALIS (1975b). "Tagebuch. Weissenfels, 15 April bis 6 September 1800". in *Novalis Schriften. Vierter Band. Tagebücher, Briefwechsel, Zeitgenössische Zeugnisse*. Hrsg. R. Samuel; H.-J. Malh und G. Schulz. 2<sup>o</sup> Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag: 53-57. Disponível em: <https://archive.org/details/novalisschriften0004nova/page/n7/mode/2up>. Acesso em: 04 Mai 2021.

NOVALIS (1975c). “Tagebuchblatt. Weissenfels, 1790”. in *Novalis Schriften. Vierter Band. Tagebücher, Briefwechsel, Zeitgenössische Zeugnisse*. Hrsg. R. Samuel; H.-J. Malh und G. Schulz. 2<sup>o</sup> Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag: 4-5. Disponível em: <https://archive.org/details/novalisschriften0004nova/page/n7/mode/2up>. Acesso em: 04 Mai 2021.

NOVALIS (1960a). “Aufzeichnungen vorwiegend naturwissenschaftlicher Art von Agust 1799 bis Februar 1800” in *Novalis Schriften. Dritter Band. Das philosophische Werk II*. Hrsg. R. Samuel; H.-J. Malh und G. Schulz. 2<sup>o</sup> Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag: 595-637. Disponível em: <https://archive.org/details/novalisschriften0003nova/page/n7/mode/2up>. Acesso em: 29 Jun 2021.

NOVALIS (1960b). “Blüthenstaub”. in *Novalis Schriften. Zweiter Band. Das philosophische Werk II*. Hrsg. R. Samuel; H.-J. Malh und G. Schulz. 2<sup>o</sup> Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag: 415-471. Disponível em: <https://archive.org/details/novalisschriften0002nova/mode/2up>. Acesso em: 04 Mai 2021.

NOVALIS (1960c). “Entwurf zu einer Geschichte der alten Philosophie”. in *Novalis Schriften. Zweiter Band. Das philosophische Werk II*. Hrsg. R. Samuel; H.-J. Malh und G. Schulz. 2<sup>o</sup> Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag: 14-15. Disponível em: <https://archive.org/details/novalisschriften0002nova/mode/2up>. Acesso em: 04 Mai 2021.

NOVALIS (1960d). “Fragmentblatt”. in *Novalis Schriften. Zweiter Band. Das philosophische Werk II*. Hrsg. R. Samuel; H.-J. Malh und G. Schulz. 2<sup>o</sup> Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag: 395. Disponível em: <https://archive.org/details/novalisschriften0002nova/mode/2up>. Acesso em: 04 Mai 2021.

NOVALIS (1960e). “Kant- und Eschenmayer-Studien”. in *Novalis Schriften. Zweiter Band. Das philosophische Werk II*. Hrsg. R. Samuel; H.-J. Malh und G. Schulz. 2<sup>o</sup> Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag: 379-394. Disponível em: <https://archive.org/details/novalisschriften0002nova/mode/2up>. Acesso em: 04 Mai 2021.

NOVALIS (1960f). “Kann ein Atheist auch moralisch Tugendhaft aus Grundsätzen seyn?”. in *Novalis Schriften. Zweiter Band. Das philosophische Werk II*. Hrsg. R. Samuel; H.-J. Malh und G. Schulz. 2<sup>o</sup> Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag: 18-20. Disponível em: <https://archive.org/details/novalisschriften0002nova/mode/2up>. Acesso em: 04 Mai 2021.

NOVALIS (1960g). “Philosophische Studien aus der Jahre 1795-96 – Fichte Studien –”. in *Novalis Schriften. Zweiter Band. Das philosophische Werk II*. Hrsg. R. Samuel; H.-J. Malh und G. Schulz. 2<sup>o</sup> Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag: 27-296. MØLLER, P. M., *Filosofiske Essays og Strøtanker* <https://archive.org/details/novalisschriften0002nova/mode/2up>. Acesso em: 04 Mai 2021.

NOVALIS (1960h). “Über die Ordalien oder Gottesurteile”. in *Novalis Schriften. Zweiter Band. Das philosophische Werk II*. Hrsg. R. Samuel; H.-J. Malh und G. Schulz. 2<sup>o</sup> Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag: 7-12. Disponível em: <https://archive.org/details/novalisschriften0002nova/mode/2up>. Acesso em: 04 Mai 2021.

PURVER, J (2016a). “Kierkegaard’s encounters with a Heidelberg hermit”. In STEWART, J (ed.) *Kierkegaard and his German Contemporaries, Tome III, Volume 06: Literature and Aesthetics*. London/New York: Routledge: 1-24.

PURVER, J (2016b). “Kierkegaard’s reception of a German romantic”. in STEWART, J (ed.) *Kierkegaard and his German Contemporaries, Tome III, Volume 06: Literature and Aesthetics*. London/New York: Routledge: 25-49.

SAMUEL, R. (1975). “Einleitung des Herausgebers”. in *Novalis Schriften. Vierter Band. Tagebücher, Briefwechsel, Zeitgenössische Zeugnisse*. Hrsg. R. Samuel; H.-J. Malh und G. Schulz. 2<sup>o</sup> Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag: 1\*-47\*. Disponível em: <https://archive.org/details/novalisschriften0004nova/page/n7/mode/2up>. Acesso em: 04 Mai 2021.

SAMUEL, R (1960). “Einleitung”. in *Novalis Schriften. Zweiter Band. Das philosophische Werk II*. Hrsg. R. Samuel; H.-J. Malh und G. Schulz. 2<sup>o</sup> Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag: 3-6. Disponível em: <https://archive.org/details/novalisschriften0002nova/mode/2up>. Acesso em: 04 Mai 2021.

SCHELL, M (2010). *Poética do Romantismo – Novalis e o fragmento literário*. São Paulo: Edusp.

STEWART, J (ed.). (2016). “Novalis Schriften, vols. 1–2, ed. by Ludwig Tieck and Friedrich Schlegel, 4th enlarged edition, Berlin: G. Reimer 1826” in *The auction catalogue of Kierkegaard’s Library*. (vol. 20). London/New York: Routledge.

STEWART, J (ed.). (2003). *Kierkegaard and His Contemporaries: The culture of Golden Age Denmark*. Berlin/New York: Walter de Gruyter (Monograph series 10).

TORRES FILHO, R. R (2021). “Novalis: o romantismo estudioso”. In NOVALIS. *Pólen*. Trad. R. R. Torres Filho. 2a ed. São Paulo: Iluminuras: 7-21.

TROELSEN, B (2016), “Adam Oehlenschläger: Kierkegaard and the treasure Hunter of immediacy”. in STEWART, Jon. (ed.) *Kierkegaard and His Danish Contemporaries, Tome III, Volume 07: Literature, Drama and Aesthetics*. London/New York: Routledge: 257-273.

UERLINGS, H (1991). *Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. Werk und Forschung*. Stuttgart: J. B. Metzler.