

As conversões de Friedrich Schlegel: filosofia política como mística do tempo

Friedrich Schlegel's conversions: political philosophy as the mystique of time

Resumo

Ao se converter ao catolicismo, em 1808, Friedrich Schlegel, figura central do Romantismo de Jena, assumiu posições políticas e filosóficas muito diferentes daquelas desenvolvidas em seus textos anteriores. Este artigo investiga se e sob que condições podemos ainda supor certas continuidades epistemológicas e ideológicas entre os dois períodos. Para tanto, é abordada a complexidade da filosofia da história veiculada através da própria ideia de conversão e se tenta mostrar que, a partir dela, o esforço de leitura retrospectiva da história empreendido pelo próprio Schlegel em muitos de seus textos tardios ilustra a questão do destino do Romantismo alemão.

Palavras-chave: Friedrich Schlegel; Romantismo Alemão; Filosofia Política; Mística.

Abstract

By converting to Catholicism in 1808, Friedrich Schlegel, a central figure within Jena Romanticism, assumed very different political and philosophical positions from those developed in his previous texts. This paper investigates if and under which conditions we could still suppose some epistemological and ideological continuities between the two phases. In order to do so, it approaches the complexity of the philosophy of history introduced through the very idea of conversion, and intends to demonstrate that, from its emergence on, the efforts that Schlegel himself had undertaken towards a retrospective reading of history illustrates the issues on the fate of German Romanticism.

Keywords: Friedrich Schlegel; German Romanticism; Political Philosophy; Mystics.

* Professor de Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: fabianolemos@gmail.com.

Dem acht Religiösen ist nichts *Sünde*.

NOVALIS

Ein Traum, was sonst?

HEINRICH VON KLEIST

A deriva romântica

A famosa distinção empreendida por Goethe entre o clássico e o romântico, que designava, para ele, a diferença, respectivamente, entre o saudável e o doentio¹, parece ter orientado, também, suas reticências quanto a uma tendência que observava, um tanto decepcionado, entre alguns de seus contemporâneos: o desejo de reencontrar a origem metafísica do cristianismo medieval. Tal disposição resultou em uma inesperada onda de conversões ao catolicismo entre os que integraram, mais ou menos consistentemente, o movimento romântico na Alemanha entre os últimos anos do século XVIII e as três primeiras décadas do século seguinte, e pode ser, provavelmente, remetida em parte ao crescente sentimento de insatisfação da elite intelectual com o atraso social do país diante de seus vizinhos católicos. Essa explicação, no entanto, além de historicamente reducionista, tende, mais especificamente, a dissociar os aspectos institucionais dessa mudança de seus pressupostos conceituais e simbólicos – ou, ao menos, a submeter esses últimos aos primeiros. Ora, o que inquietava Goethe, como alguém que havia acompanhado de perto as transformações da vida espiritual germânica, da emergência do kantismo ao nascimento do teatro de vanguarda de Tieck, da estética de Schiller ao apelo da filosofia de Hegel, era justamente a instauração de um novo horizonte *cultural* através dos recém-convertidos – um horizonte política, científica e esteticamente reacionário.

A nostalgia de um cristianismo primitivo, não intelectualizado, que havia sido uma das pedras de toque do *ethos* luterano durante a Reforma, acabou por guiar uma parcela considerável dos herdeiros insatisfeitos do idealismo transcendental na direção de volta (ao menos hipoteticamente) a um modelo de comunidade fundado em uma identidade absoluta, mas, ao mesmo tempo, *tangível* de cada um com o Todo. Tal como havia se desenvolvido no interior

1 Cf. AYRAULT, 1961-1976, vol. I, p. 16. A afirmação de Goethe é narrada por Eckermann na entrada do dia 2 de abril de 1829 de seu *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*

da *Aufklärung* do século XVIII, a teologia protestante alemã se deixou traduzir – e, para muitos, se *capturar* – em uma série de reflexões abstratas que não apenas ameaçavam transformá-la em uma mera discussão conceitual da *letra* do cristianismo, mas, com isso, também a afastavam da experiência *viva* da fé em Cristo.² Paradoxalmente, contra esse diagnóstico, foi uma certa radicalização da exigência luterana de uma reunião vivencial com a religião cristã que levou muitos ao encontro do catolicismo e à denúncia do esgotamento do protestantismo. *Alinhada a isso*, a cisão incontornável afirmada por Kant entre a finitude dos indivíduos e a eternidade da espécie – lamentada por Schiller exemplarmente em todo o começo de suas cartas *Sobre a educação estética do homem* (cf. SCHILLER, 1962, pp. 576-579) – encontra nos jovens românticos uma solução com a qual nenhum clássico poderia concordar: a submersão voluntária em uma imagem da natureza que associava o progresso civilizatório a uma maldição nefasta da secularização, insistindo, por conseguinte, na lógica da obediência ao poder central da fé, representado pela autoridade da Igreja e a recusa de todo resíduo greco-romano. O desdobramento do anti-intelectualismo como reinstitucionalização religiosa se mostrava, assim, como o principal aspecto que Goethe pressentia como pernicioso em sua época e que o levava a desconfiar dos convertidos.

Aparecendo como uma espécie de mito fundador dessa tendência reacionária católica, a figura do conde Friedrich Leopold zu Stolberg é a primeira de uma longa série. Antigo amigo de Goethe, Stolberg se converte em 1800, mas suas atitudes religiosas já eram acompanhadas pelo círculo dos intelectuais há algum tempo, desde seu combate ao filohelenismo de Schiller, passando pelo seu casamento contextualmente surpreendente com uma mulher católica, para, enfim, desembocar em sua rejeição do protestantismo e do paganismo.³ Em certa medida, seu desenvolvimento místico representa o primeiro passo de uma nova “ética da conversão”⁴, que levava o problema da liberdade de fazer uso do próprio entendimento, sobre o qual o protestantismo havia, direta ou indiretamente, insistido, a uma nova e inesperada conclusão. Disponível como exemplo, Stolberg exerceu um papel importante nas conversões católicas – para citar apenas os nomes mais reconhecidamente conservadores – de

2 Sobre esse ponto, cf. LEMOS, 2015a.

3 Sobre o que se segue a respeito das conversões românticas, cf. BESSLEY, 2013, *passim*; JOSHUA, 2005, p. 152; HEUVEL, 2001, p. 272; e também a breve, mas significativa menção em SCHMITT, 1925, p. 32.

4 A expressão é utilizada por BESSLEY, 2013, p. 14.

Adam Müller, em 1805, Zacharias Werner, em 1811, Clemens Brentano, em 1817 e Karl Ludwig Halle, em 1821. Essa tendência se perpetuaria por muito tempo ao longo do século XIX, e, embora tenha perdido força a uma certa altura, só foi interrompida após a unificação promovida pelo general Bismarck, em 1870, e sua política de *Kulturkampf*, que havia interpretado a promulgação do dogma da infalibilidade papal, em 1869, como sinal de uma necessária ruptura definitiva do Estado com a Igreja (cf. BÜHLER, 1960, pp. 22-34).

Aqui, entretanto, se manifesta, também, uma grande dificuldade na circunscrição do movimento romântico alemão como um todo, dessa vez relacionada à questão da confissão religiosa. Isso porque, apesar de uma dinastia de convertidos consistir em uma parcela significativa de seu conjunto, não se pode dizer que seus integrantes representaram uma unidade doutrinário-política tão evidente. Ao contrário: para além do catolicismo de Stolberg e seus seguidores, também o judaísmo irônico de Heine e o protestantismo desesperado de Kleist fazem parte do movimento, que, portanto, não se define por uma ou outra confissão, e nem pelo caráter político revolucionário ou conservador (cf. FRANK, 1997). E mais do que isso – é preciso complexificar a afirmação segundo a qual o conservadorismo católico denotaria, nesse contexto, incontornavelmente, uma recusa pura e simples das premissas românticas mais subversivas. E é exatamente nesse ponto que encontramos a figura enigmática de Friedrich Schlegel.

A princípio, Schlegel poderia se apresentar como o exemplo mais luminoso da hipótese reacionária das conversões católicas do Romantismo alemão. Em sua juventude, havia figurado, junto com Fichte, na lista que o Ministério do Interior prussiano elaborou com os nomes dos intelectuais revolucionários que deveriam ser vigiados de perto (cf. FRANK, 1997, p. 158). Seu ensaio *Sobre o conceito de republicanismo* [*Versuch über den Begriff des Republikanismus*] (1792) tomava nitidamente partido a favor de uma revisão jacobinista do cosmopolitismo kantiano⁵. O cenário apresentado em seu pensamento após sua conversão, em 1808, é completamente diferente, e muitos comentadores parecem ter razões sólidas para afirmar que, após essa data, o pensamento de Schlegel sofre uma ruptura irreversível, se afastando, consideravelmente, das atitudes republicanas, da ironia e da epistemologia vertiginosa de seus primeiros textos, especialmente daqueles publicados em sua revista *Athenäum* (cf. MILLÁN-ZAIBERT, 2007, p. 18).⁶ Comparando, por exemplo, o projeto dessa efêmera

5 Sobre a recepção do jacobinismo em Schlegel, cf. SCHNYDER, 1999.

6 O que não significa que a tentativa de descrever os elementos de continuidade da perspectiva schlegeliana não tenha sido empreendida por seus leitores há muito tempo. Já em um artigo de

revista, que funcionou como o principal órgão de divulgação das ideias do *Frühromantik* até 1800, com o do jornal nacionalista *Österreichische Zeitung*, fundado por Schlegel em 1809, quando já fazia parte da cúpula de funcionários do governo austríaco anti-liberal de Metternich, ou mesmo com sua revista católica *Concordia*, é evidente a mudança de rumo. Seria, assim, pouco razoável não admitir que o catolicismo do último Schlegel se distingue, enfaticamente, do jacobinismo de seus anos de juventude. Mas essa passagem da subversão ao conservadorismo, intermediada pela reconfiguração da mística cristã em seu pensamento – e, é claro, em sua vida – talvez não precise ser lida sob a ótica exclusiva da ruptura, que parece ser ainda o simples avesso da linearidade contínua, duplicando, em negativo, seus pressupostos reducionistas. Gostaria de propor que a relação de referencialidade entre o jovem Schlegel e o Schlegel católico não é tão simples assim. Um índice importante dessa disposição, como lembra Manfred Frank, é o fato de que seu conservadorismo nunca foi muito bem assimilável pelos movimentos filosóficos e políticos de direita que lhe seguiram. Ele nunca pôde, de fato, por exemplo, servir como modelo aos olhos dos nazistas, e foi mesmo um personagem maldito para aqueles que queriam se apropriar do Romantismo como profetas do antissemitismo e do totalitarismo (cf. FRANK, 1997, p. 159), o que é atestado pela maneira como um de seus maiores ideólogos, Carl Schmitt, só pôde se referir a ele como um teórico político fracassado (cf. SCHMITT, 1925, pp. 54-57).

Não pretendo afirmar que Schlegel tenha continuado a ser, subrepticamente, um revolucionário, nem que sua adesão ao catolicismo não tenha sido tão sincera ou firme. Ao contrário do que previam, talvez mais esperançosos que convencidos, alguns de seus antigos amigos, como Tieck⁷ e Schleiermacher, que supunham que Schlegel teria se distanciado do catolicismo em

1936, J. Weltman havia se dedicado a apontar o modo como a promessa do catolicismo estava alinhada ao resgate da mitologia como modelo histórico desde seus escritos de juventude (Cf. WELTMAN, 1936, *passim*). Mais recentemente, Ethel De Mazza pretendeu mostrar que a conversão de 1808 repercutiu as premissas hermenêuticas da filologia do começo do século XIX (DE MAZZA, 2008, pp. 102-103).

7 Tieck, ao contrário de sua esposa e filha, nunca se converteu totalmente ao catolicismo, embora tenha pensado seriamente nessa hipótese nos primeiros anos do século XIX. No geral, sua posição resulta em uma interpretação estetizante do catolicismo, frequentemente crítica. É o que acontece em sua peça satírica *Der Autor* (1800), onde a figura farsesca do fanático católico – que todos sabiam ser inspirada em Clemens Brentano – a uma certa altura da peça, é levada a admitir, em seu delírio, que o esforço na direção da religião deveria levar o homem a rir de todas as coisas, inclusive, da própria religião (cf. FRANK, 1997, p. 150). Por fim, nos últimos anos de sua vida, sua posição se consolida como exemplarmente anticatólica, chegando a responsabilizar a tendência conservadora da época pela ruína das ciências e das artes (*Idem*, pp. 156-157).

pouco tempo, caso houvesse vivido mais um pouco (cf. BEHLER, 1988, p. 177), é inegável que sua postura em seu período maduro é não só antagonônica, em muitos pontos, quando observada diante de seus escritos juvenis, mas também incisiva. Ainda assim, ao confrontarmos os textos da *Athenäum* com os cursos e as anotações privadas das décadas de 1810 e 1820, minha hipótese é a de que podemos recuperar uma certa *lógica do desenvolvimento intelectual* que reúne os dois períodos, sem que um possa ser reduzido ao outro. Em outras palavras, gostaria de analisar como a conversão católica de Schlegel, em última análise, se desdobra desde certos elementos presentes já em sua juventude, ou ainda, como o conservadorismo é a *deriva* da subversão – uma hipótese que tem sua reverberação mais plena na compreensão do destino do Romantismo nas mãos dos nazistas, mesmos com todas as manipulações e recortes que eles promoveram em seu interior.

Friedrich Schlegel não é, certamente, o único romântico alemão que migrou de um polo ao outro da ideologia política na mesma direção. Joseph Görres, por exemplo, passou “de um adepto da Revolução Francesa a um ardente advogado do nacionalismo” (cf. SEGERBERG, 1988, p. 153). O problema reside, entretanto, na definição desse diagrama que circunscribe e tensiona os dois limites políticos, e, nesse sentido, é plausível supor que Schlegel tenha aprendido muito com seu amigo íntimo, Novalis. Se a transformação político-teológica do primeiro se dispõe ao longo do tempo, nesse último, o elogio ao catolicismo e a defesa da monarquia ocorrem simultaneamente ao entusiasmo ético, o antifundacionismo gnosiológico e a performatividade da política. A peça de acusação de Novalis contra Lutero, que constitui seu *Cristandade ou Europa* [*Cristlichkeit oder Europa*] (1799) e a de defesa do rei, central em seu *Fé e amor* [*Glaube und Liebe*] (1798), são atravessadas pela ironia revolucionária, tão pontualmente manifesta em seu *Monolog*, escrito no mesmo período. Com isso, não se pode sobrepor, insequentemente, as figuras de Novalis e Schlegel – a tendência catolicizante do primeiro, funciona, antes, como um limite móvel que nunca se realiza, e, portanto, não exclui as outras confissões religiosas. Mas sob a perspectiva de uma dinâmica intrínseca, o paradoxo de Novalis representa a própria destinação do Romantismo alemão (e, segundo minha hipótese, de Friedrich Schlegel), não apenas entre seus autores – muitos deles se mantiveram revolucionários, liberais ou indiferentes até o fim de suas vidas – mas, especialmente, entre seus leitores.⁸ O fato

8 Sobre o destino político da filosofia de Novalis, especialmente de sua estética, cf. HOWE, 2010, pp. 102 e ss. Howe explora também em seu artigo a ligação entre hermenêutica, visualidade e

é que sua morte prematura, em 1801, acompanhada de perto por Schlegel, que esteve presente todo o tempo no leito de morte do amigo, deixou em suspenso o desdobramento total desse paradoxo. A subsequente dispersão do grupo dos primeiros românticos de Jena, a interrupção da publicação da *Athenäum*, as brigas com seu irmão mais velho August não constituem aqui os motivos ocasionais da conversão católica de Schlegel – são vetores nesse *diagrama da deriva romântica*⁹, que, até onde posso ver, é a maneira mais consistente de abordar um movimento tão irregular e autocontraditório, mas, ao mesmo tempo, tão fundamental para a história dos processos de identificação da filosofia e, talvez, da cultura europeia em geral.

As histórias da salvação

A conversão do casal Friedrich e Dorothea Schlegel ocorreu no dia 16 de abril de 1808, na catedral de Nossa Senhora, em Colônia, mas vinha sendo planejada há, pelo menos, cinco anos.¹⁰ Na verdade, em um certo sentido, ela se desenrolava na esteira da operística busca de identidade religiosa da esposa. Nascida como Brendel Mendelssohn – filha do filósofo Moses Mendelssohn –, ela havia se tornado Brendel Veit ao se casar com um banqueiro berlinense em 1783. Dez anos depois, ela conhecia Friedrich Schlegel e se divorciava de seu primeiro marido para viver uma relação que só se oficializaria com

política em Novalis, um tema que é, como procurarei mostrar mais adiante, central na mística convertida de Schlegel.

9 Utilizo os termos *diagrama* e *deriva* a partir da perspectiva de Gilles Deleuze. Sobre o diagrama, conceito que desenvolve, inicialmente, através de sua colaboração com Félix Guattari, e estendido, sobretudo, às suas análises de Foucault e Francis Bacon, podemos dizer que se trata de um modelo de confronto de forças, que opera, sempre, no limite de uma desestabilização total e de uma nova reconfiguração: “O diagrama é, certamente, um caos, uma catástrofe, mas também um germe de ordem ou de ritmo” (DELEUZE, 1981, p. 67). Complementar a esse conceito, a *deriva* pode ser entendida como o movimento produzido por uma lógica interna dos conjuntos de signos, que não é formulada desde o ponto de vista da identificação e da estabilização, mas da dispersão que lhes é própria. Seria uma lógica da diáspora, ou, como aponta David Lapoujade, uma lógica que incorpora os “movimentos aberrantes” (LAPOUJADE, 2014, p. 13). O termo *deriva* [*derive*] também pode ser encontrado, em um sentido próximo, na obra de Jacques Derrida, notoriamente nas passagens de *De la grammatologie* dedicadas a explorar a tensão entre a perpetuação e a dissolução do signo em relação ao fundamento do significado: “Pelo movimento de sua deriva, a emancipação do signo constitui, ao retornar, o desejo da presença. Esse devir – ou essa deriva – não sobrevém ao sujeito que a escolhe ou que se deixaria af levar passivamente” (DERRIDA, 1967, p. 100).

10 Para as informações biográficas a seguir, cf. BEHLER, 1988, pp. 153-178.

a entrada definitiva no catolicismo – o que poderia levar alguns a especular sobre a intenção realmente teológica da conversão do casal nesse gesto. Antes disso, no entanto, Brendel havia abandonado, para desgosto do pai, o judaísmo e se convertido uma primeira vez, em 1804, ao protestantismo, adotando o nome Dorothea. De Brendel Mendelssohn a Dorothea Schlegel, seu percurso – talvez mais exemplarmente que o de seu marido – pode ser lido como uma síntese das conflituosas disposições de sua geração, no limite entre política, religião e ideologia.¹¹ O casal, aliás, tinha completa consciência do difícil caminho que havia escolhido. Sua conversão em Colônia foi mantida em segredo por eles durante algum tempo, até que, por fim, uma vez revelada, passou a circular como uma importante notícia do mundo literário nos jornais da época (cf. BEHLER, 1988, p. 171; DE MAZZA, 2008, p.101). Tornada pública, as reações em relação a ela são, em sua maioria, de surpresa e rejeição; toda a família do esposo fica em choque e decepcionada. Muitos expressaram a opinião segundo a qual a conversão era uma tentativa oportunista de Schlegel de se integrar à paisagem católica do governo austríaco de Metternich em Viena, onde o casal teria ido buscar a solução para suas dificuldades financeiras (cf. FRANK, 1997, p. 150 e BEHLER, 1988, p. 170) – desconfiança, aliás, possivelmente confirmada no fato de que ele se tornou, efetivamente, um funcionário importante dessa administração. Outros, como Goethe, se limitaram a lamentar que um talento tão promissor tivesse sido seduzido ao obscurantismo (cf. FRANK, 1997, p. 151).¹² E mesmo muitos anos depois, um autor como Heinrich Heine se lembraria desse episódio como o de uma fuga mental, tendo Schlegel, para ele, por medo patológico do progresso civilizatório, se refugiado “nas ruínas da Igreja católica” (HEINE, citado em FRANK, 1997, p. 144).

Mas para Schlegel, como para sua esposa, essa não era a primeira experiência de conversão – e a correta apreciação dessa trajetória elíptica é um passo importante na compreensão da lógica de seu destino conservador. Em um sentido amplo, mas não menos determinante, é nesses termos que, como lembra Frederick Beiser (2003, p. 107), sua entrada fundadora no Romantismo pode ser descrita. Em alguma altura (e o ponto exato desse evento constitui uma das mais encarniçadas disputas entre os especialistas), logo depois de redigir seus estudos sobre a poesia grega, por volta de 1795, sua

11 Sobre as transformações da vida de Dorothea Schlegel, cf. READE, 2007, pp. 97-120.

12 Posteriormente, por ocasião de uma visita de Friedrich Schlegel a Weimar, Goethe voltou atrás em sua opinião (cf. BEHLER, 1988, p. 171).

postura quanto aos modernos se transforma radicalmente, de tal modo que a ênfase classicista dos primeiros tempos é completamente modificada – embora certamente não abandonada – através da consolidação de um projeto de definição da literatura propriamente moderna: aquilo a que Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy se referem ao tratarem, no contexto romântico, da “literatura enquanto absoluto” (LACOUÉ-LABARTHE & NANCY, 1978, p. 11).¹³ Os textos posteriores, até 1804, são notavelmente marcados por essa primeira conversão romântica.

A sucessão de conversões, portanto, não precisa ser compreendida como uma simples questão biográfica: ela indicaria, antes, os passos de uma filosofia, e, mais precisamente, de uma filosofia da história que não cessa de se reconfigurar. O paralelo entre rupturas filosóficas e confessionais é melhor compreendido no âmbito de suas consequências para a maneira com que Schlegel procurou produzir, ao longo de sua vida, diferentes versões de uma narrativa da totalidade e do infinito como lugar (ou não-lugar) – *topos* (e *atopia*) – da verdade. A valorização da mística em sua juventude, com ênfase no ecumenismo teológico, explícito em *Ideias [Ideen]* (1800), lhe permitia uma construção do tempo descrita em termos de imprevisibilidade e não-linearidade. É assim que, no fim da década de 1790, Schlegel fazia toda a filosofia moderna, tanto quanto a própria Reforma Protestante, derivar do misticismo e dos místicos (SCHLEGEL, 1988 – edição doravante citada como *KSF*, seguida do número do volume e da página – Bd. 5, p. 39), na medida em que isso lhe garantia um critério unificador que nunca se oferecia totalmente a uma síntese ideológica ou institucional. O próprio da experiência mística – como também o haviam intuído Tieck e Novalis àquela altura – era justamente a singularização da unidade transcendente, ou seja, em alguma medida, sua irregularidade, contraposta à versão clássica e homogênea do universal. Com o catolicismo, será preciso reconfigurar esse critério, de tal modo que ele possa ser conduzido à sua dimensão de *ordem*, ainda que mais como promessa que como dado. Em outras palavras, na relação singular-universal, será preciso reencontrar a mediação – institucional – da Igreja.

A maior dificuldade na apreensão dessa reestruturação, que é, de uma só vez, confessional e epistemológica, é que ela precisou, a cada passo na nova direção, reinventar a narrativa da história da verdade. Tomada como revelação imediata do sentido, a mística demanda a elaboração de uma

13 Sobre a transformação dos interesses de Schlegel posteriores aos escritos sobre a poesia grega de 1794-1796, cf. SZONDI, 1974b, pp. 96 e ss.

historiografia que justifique, sem lacunas, a emergência da totalidade no tempo. A existência de diferentes modelos histórico-narrativos ao longo do desenvolvimento intelectual de Schlegel nos leva, evidentemente, à questão sobre a possibilidade ou necessidade de compatibilizá-los ou não. Mas, se adotarmos a perspectiva construída em obras como o artigo *Sobre a incompreensibilidade* [Über die Unverständlichkeit] (1800), segundo a qual a narração constitui, immanentemente, a própria lógica, o fundamento e as premissas do texto – ou seja, se pensarmos a filosofia como um trabalho performático absolutamente autoconstituído no seu esforço de expressão – então, não seria em razões extrínsecas à narração de uma obra que deveríamos buscar sua justificativa da continuidade ou de descontinuidade. Nesse sentido muito geral, limítrofe em relação a uma teoria da performatividade hermenêutica, seria preciso percorrer cada texto como um discurso total da verdade, como um gesto *ao mesmo tempo* singular (pois está inteiro dado como acontecimento textual) e universal (pois inventa, em seu tecido imanente, seus fundamentos e seu destino, seu passado e seu futuro, sua promessa e sua glória). Se esse discurso, como parece ser o caso em Schlegel, está intimamente vinculado ao problema da mística, é não apenas porque seu modo de manifestação recusa a categorização intelectual kantiana, mas porque o êxtase místico (ou, ao menos, uma posição mística) pode ser pensado como o trabalho incessante de suspensão dos paradigmas narrativos externos habituais, e como criação de um novo tempo eterno – a cada instante. O homem convertido, segundo esse paradigma, está *sempre em conversão*, mas não meramente inacabado: sua plenitude é ser inteiro como fragmento, seu tempo é o momento infinito e, simultaneamente, ínfimo da criação de Deus, tangível e intangível. O projeto de conversão, assim, não simplesmente negaria ou afirmaria a historiografia do absoluto empreendida até então; ele, antes, radicalizaria a possibilidade de seu infinito recomeçar. Seria preciso questionar se essa caracterização do sentido performático do texto seria definitivamente excluída na narratologia dos escritos posteriores à conversão católica de Schlegel.

Consequentemente, se Peter Szondi está correto ao especificar as três raízes da filosofia da história schlegeliana como sendo o *classicismo* ou a experiência dos antigos, a *crítica da época* ou os problemas dos modernos e a *escatologia* ou a esperança no advento do reino de Deus (cf. SZONDI, 1978, p. 11), no período conservador de Schlegel, essa conjunção se reflete, mais uma vez, como uma renovada historiografia. Tal acerto de contas com a história, sobretudo nos cursos de Colônia e Viena da década de 1810 (mas também em suas repetições e aprofundamentos nos cursos da década

seguinte), articulará uma crítica da contemporaneidade anticristã – identificada frequentemente com o *idealismo*, em sentido amplo – a uma revisão do equilíbrio axiomático entre passado, presente e futuro. De certo modo, uma primeira observação mais superficial pode ser feita: esse período inverte a lógica que a primeira conversão, romântica, havia operado nessa relação, quando, em *Sobre o estudo da poesia grega* [*Über das Studium der griechischen Poesie*] (1797), os gregos informavam aos modernos a tarefa de seu futuro. Agora, é o tempo por vir que se apresenta como *dialética católica da salvação*. As lições denominadas, candidamente, *História da antiga e da nova literatura* [*Geschichte der alten und neuen Literatur*], de 1812-1814, apresentadas por Schlegel em Viena no auge de seu comprometimento com a restauração conservadora de Metternich na Áustria, são notáveis quanto a isso. Nelas, toda a história da literatura alemã é vista sob a perspectiva de um eixo teológico, mais especificamente, do mal [Übel], que avança como ameaça invisível mesmo entre os que se acreditam imunes ao Idealismo (cf., por exemplo, KSF 4, p. 199).

Além disso, a filosofia católica da história de Schlegel se traduz, ela mesma, como um épico da conversão. O modo como ele retratou sua geração – e a si mesmo contido nela – não deixa nenhuma dúvida quanto à importância da *metanoia* imposta por sua nova confissão: a indiscernibilidade de um futuro poeticamente indefinido se deixa substituir pela esperança (às vezes reticente, alguns poderiam dizer) e por uma sucessão de épocas cristológicas – ou mesmo *eclesiásticas* – numa espécie de versão romantizada do joaquimismo.¹⁴ Assim, depois de se incluir nominalmente na terceira geração da moderna literatura alemã, junto com Novalis, seu irmão August, Fichte, Schleiermacher, Schiller, Jean Paul, Schelling e Tieck (KSF 6, p. 58), Friedrich Schlegel a define, em uma anotação de 1823, da seguinte maneira:

“Os espíritos da terceira geração podem, no máximo, ser concebidos e apresentados ou caracterizados como pensadores e poetas dinâmicos. Grandes forças intelectuais [intellektuelle Gewalten] tiveram lugar naquela época; e, nessa época, a literatura alemã teve propriamente sua crise [Krisis];

14 Joachim de Fiore, monge italiano do século XII, formulou uma teologia que dividia a história da salvação em três tempos, a Idade do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo, e teve profunda influência na historiografia dos místicos posteriores. Apesar da ideia geral de sucessão das eras, suas teses não são totalmente compatíveis com as de Schlegel, já que os joaquinistas acreditam na supressão da autoridade institucional com o advento da Idade do Espírito Santo. Contudo, uma certa retórica e uma vaga concepção de tempo messiânico formuladas nesse contexto foram, algumas vezes, aproximadas do Romantismo alemão – cf. SVENUGSSON, 2016, pp. 80-82.

apenas ela não foi, então, levada até o fim, e nem solucionada muito satisfatoriamente – <porque faltou-lhe a base [Basis] correta – que não deve ser o idealismo, mas o cristianismo católico, portanto, como filosofia – os princípios do espiritualismo e uma filosofia da natureza cristã>” (KSF 6, p. 61).

Levar a crise até o fim constitui aqui o ato místico por excelência. Um fragmento privado do mesmo período acrescenta, ainda, que essa crise de 1800 constitui um “caótico inferno de ideias [chaotische Ideenöhle]” (*Idem*, p. 62). Sua visão de mundo catolicizante opera, inclusive, a introdução de uma cronologia em Schlegel, que, no final da década de 1820, ao se perguntar sobre o futuro da poesia e da prosa alemãs, arrisca projetar, para a década seguinte, a emergência de uma disposição católica – que, no entanto, seria sobrepujada, por volta de 1850, por uma oposição não protestante, mas, mais enfaticamente, anticristã (KSF Bd. 6, p. 64). O que se seguiria a ela permanece um mistério, já que nada é dito nesse sentido. De certo modo, o suspense que ronda o fim dos tempos, especificamente nessas passagens mais joaquinitas, nos permite especular até que ponto Schlegel confiava no advento efetivo do Reino de Deus e em que medida algo de sua perspectiva de juventude acerca do inacabamento da verdade ainda se insinuava pelos avessos.

Seja como for, parece haver indícios suficientes de que a passagem para o catolicismo, considerada desde a perspectiva da filosofia da história, não se reduzia a uma mera mudança de trajeto ou de campo ideológico-dogmático. Bem além disso, ela devia se inscrever, para Schlegel, em um movimento circular de reintegração do Cristianismo como um todo, apontando para a síntese triunfante da verdadeira fé. Na medida em que certos aspectos litúrgicos, assim como todo paganismo, são deixados de fora, poderíamos ser tentados a reconhecer aí uma espécie de versão sectária da dialética hegeliana em ação. Em alguns fragmentos sobre história e política escritos em 1816, isso é exemplarmente nítido. Neles, ao associar a história dos Estados europeus desde o século XVIII ao papel que a religião reformada exerceu em suas transformações, Schlegel é levado a admitir que o protestantismo foi o passo necessário na destruição dos falsos reinados – o de Luís XIV é dado como exemplo – e na dissolução do ateísmo francês (KSF 6, p. 104). Descrito como momento negativo, de recusa sistemática da imposição do poder externo, sua formulação filosófica mais acabada é o sistema da *Wissenschaftslehre* fichtiana, lida como “o mais alto cume do espírito protestante” (*Idem*). Mas a virada para o século XIX se confrontaria com uma dificuldade que, na verdade, já havia sido repisada de diferentes maneiras pela geração

romântica (e por Hegel) desde muito cedo: o fato de que o pensamento de Fichte não conseguia dar um passo além da luta no interior do Eu, ou seja, da luta *em nome do Eu*.

Com a *Wissenschaftslehre* acontece o mesmo que com o desenvolvimento dos Estados na direção de um funcionamento orgânico, e isso porque “o protestantismo não consegue ir *além* e subir mais alto” (KSF 6, p. 105). A mudança de perspectiva dos fragmentos de 1816 reside na leitura político-teológica desse impasse, e na proposição de uma saída católica reconhecida nos eventos políticos relativamente recentes. Contra o esgotamento histórico da Reforma, um sinal de mudança é dado com a derrota da campanha de Napoleão no Egito e com a subsequente Concordata napoleônica, celebrada definitivamente em setembro do mesmo ano, através da qual a Igreja católica passaria a receber certos benefícios financeiros, mas, sobretudo, passava a ser reconhecida como a religião da maioria dos franceses. Em termos simbólicos, a derrota napoleônica e o reconhecimento da Igreja se conjugam como uma vitória tanto em relação ao iluminismo, representado pela equipe de cientistas que acompanhou o exército francês no Egito, quanto em relação ao romantismo juvenil, identificado com o ímpeto expansionista do Império (cf. KAHN, 2005, pp. 103-104).¹⁵ O exemplo dado por Schlegel é, assim, duplamente significativo: “com o retorno [Rückkehr] de Napoleão fora do Egito e, então, com a Concordata, começa a reviravolta [Umschwung]” (KSF 6, p. 104). De um lado, ele reproduz o profundo imbricamento entre política, religião e ciência; de outro, ao designar tal acontecimento precisamente como uma *Umschwung*, termo que caracteriza o movimento de retorno mais amplo ou de uma volta sobre si de uma perspectiva mais geral – se identifica algo que é, concomitantemente, revolução e retorno. Mas, assim como há o retorno negativo – a *Rückkehr* de Napoleão para fora do Egito –, há o retorno positivo, que dá sentido ao primeiro, e que só pode ser pensado pela reunificação da Igreja ao Estado. A *Umschwung*, além disso, sustenta um campo semântico que se bifurca entre uma filosofia da história parcialmente hegeliana e a ética dos convertidos católicos.

15 A figura de Napoleão parece ter exercido uma influência, mesmo que indireta, na conversão de Schlegel. Ao menos essa é uma das hipóteses erguidas também por Ethel De Mazza, que procurou mostrar como as descrições das obras de arte do Louvre, apresentadas por Schlegel em sua memória da viagem à França, publicada em 1803 em sua revista *Europa*, é atravessada pela crítica à pilhagem das pinturas e esculturas que tornaram o lugar possível. As descrições dessas obras na narrativa schlegeliana parecem ter, assim, por função reconduzi-las a uma unidade espiritual que o saque francês na Itália e na África, sobretudo, destruiu. De Mazza deixa em aberto, com isso, a hipótese de que a visão da destruição da Europa através da imposição da política napoleônica sobre a arte teria exigido de Schlegel uma nova solução narrativa, que ele encontraria na religião (cf. DE MAZZA, 2008, p. 121).

Evidentemente, o desenvolvimento de uma tal posição tem de deixar de fora da dialética da salvação todo acontecimento que se manifeste como separação da Igreja e do Estado – o que a afasta, evidentemente, do hegelianismo puro e simples. Os cultos pagãos, as seitas e sociedades secretas modernas formam, com isso, um tipo de comunidade falsificada, pois não se remetem à totalidade dos homens, a uma síntese final e omniabrangente. Sua lógica, do ponto de vista da historiografia católica do século XIX, só pode ser a da ilusão e do erro, mas seu flerte com o hegelianismo ainda permite uma esperança na passagem interna para um outro tempo. Desde as vésperas de sua conversão, ainda em 1806, Schlegel havia passado a interpretar toda intermediação pessoal e particularista como falsa. Assim, o fetichismo dos primitivos remete unicamente à “doutrina dos pregadores inconsequentes” (KSF 5, 118); afirmação que repercutirá, anos mais tarde, naquela que apresenta a franco-maçoneria como uma “planta parasita [Schmarzortzerpflanze]” do Estado e da Igreja (KSF 6, p. 103), retomando, surpreendentemente, a metáfora vegetal que constitui um dos maiores lugares-comuns da retórica do Romantismo de Jena (cf. HOLLAND, 2009, pp. 23-39). Em seus cursos de 1812-1814 sobre a história da literatura antiga e moderna, Schlegel faz da luta do Cristianismo primitivo contra as diversas doutrinas filosóficas, platônicas, neoplatônicas, estoicas e epicuristas, não apenas uma cisão [Scheidewande] na história mundial, mas, sobretudo, um ponto de inflexão [Wendepunkt] na “história da cultura e no desenvolvimento da formação do espírito [Geistesbildung]” (KSF 4, p. 52). É certo que a nova função da crítica é a de reencontrar uma escatologia que os textos do período da *Athenäum* jamais poderiam admitir. A possibilidade de pensar um mediador como figura indeterminada, tal como Novalis sugere no fragmento 74 do conjunto de fragmentos intitulado *Pólen* (NOVALIS, 2005, Bd. 2, pp. 257-258), é aqui recusada veementemente: a expectativa novalisiana de uma compatibilização entre panteísmo e monoteísmo é sistematicamente frustrada, pois o único mediador possível é o Cristo da Igreja Católica.¹⁶ Vê-se, com isso, como a Concordata napoleônica resolve a questão da multiplicidade das determinações históricas apresentada no famoso fragmento 216 dos fragmentos da *Athenäum*. Se o *Meister* de Goethe,

16 Para Novalis, “Nada é mais indispensável para a verdadeira religiosidade que um termo médio [Mittelglied], que nos une com a divindade” (NOVALIS, 2005, Bd. 2, p. 257). Mas não devemos esquecer que esse mediador não é, para este, representado exclusivamente por nenhuma figura mediadora [Mittler] definitiva, de tal modo que seria possível pensar que qualquer um poderia se tornar mediador da verdadeira religião, numa síntese entre panteísmo e monoteísmo – o que seria, evidentemente, impensável para o Schlegel católico.

a Revolução Francesa e a filosofia de Fichte se definiam neste como as três “maiores tendências da época” (KSF 2, p. 124), o único elemento capaz de sintetizá-las e, portanto, dar-lhes um *sentido*, após a conversão, é a escatologia institucionalizada da Igreja Católica. O fracasso da ciência e da política jacobinas, bem como o fracasso da ciência e da política imperialistas, se resolve na liturgia e no direito canônico. Não é nada surpreendente, nesse sentido, que Schlegel possa dizer a respeito da relação entre obediência e liberdade:

“Os lugares na escritura em que deve estar a autoridade de Deus, e contra a qual não se deve contrapor, concluem-se explicitamente da força [ou violência, *Gewalt*] jurídica, que é o elemento divino no Estado; nada como uma assim denominada obediência passiva, que, fundamentalmente, é completamente não-cristã [*unchristlich*]. O caso em que também a pressão de um senhor é contemplada como punição de Deus, e em que se a sofre pacientemente, não é universalmente aplicável” (KSF 6, p. 84).

Se é nítido o modo como esse novo *ethos* se afasta do diletantismo epistemológico e moral da época de *Lucinde* (1800), por exemplo, é claro, por outro lado, que um insistente esforço de unificação se desdobra através das leituras retrospectivas que Schlegel faz de sua geração e seu passado. Mesmo o “caótico inferno” de Jena pode ser alinhado, através de sua filosofia católica da história, ao *projeto* de estabilização do pensamento na forma institucional da Igreja. O problema aqui, ao menos formalmente próximo do de Hegel, é o da síntese das sínteses. Mas o que me parece mais interessante é o modo como esse alinhamento é produzido por Schlegel, especialmente em seus escritos preparatórios para os cursos de Viena. Pois não se trata de mostrar que o *Frühromantik* carecia de um modelo ideológico – embora isso seja apontado muitas vezes –, mas, mais significativamente, de ampliar conceitualmente a ética que lhe era própria para que pudesse ser estendida à nova escatologia católica, levando, ao mesmo tempo, a uma reconfiguração da relação dessa escatologia com o passado em uma via de mão dupla.

Muito sintomática, sob esse aspecto, é a passagem em que se redefine, alargando-se, o sentido da posição jacobina de sua juventude. Ao estabelecer mais uma de suas inúmeras listas cronológicas, Schlegel apresenta, em 1811, como parte da “época revolucionária moderna”, tanto os escritores da *Athenäum* quanto Schiller, Fichte, Fouqué e Adam Müller (KSF 6, p. 33). Assim, o que se transforma em sua nova filosofia da história não é apenas o critério estável do movimento da vida e do destino da cultura, capaz de *explicar*, de uma vez

por todas, as diferentes figuras dispostas no tempo, reunindo-as numa lógica totalizante. A salvação da e na Igreja, ao se instalar como paradigma, modifica, também, e incessantemente, o próprio conceito da instituição. Pois os românticos só se dirigem ao catolicismo na medida em que esse se dirige àqueles. Um jacobino se prepara para o conservadorismo somente na medida em que o conceito de conservadorismo se amplia o suficiente para incorporar os revolucionários. De que outra maneira poderíamos compreender a inscrição, em um mesmo conjunto, de Schleiermacher e Adam Müller? É essa a lição sutil que as tentativas schlegelianas de abordar retrospectivamente sua própria história e a história da cultura como um todo nos dão: o futuro não é apenas a negação do passado, nem meramente seu juiz – ele se *realiza* no passado, se torna o que é na diferenciação dessa origem. Poderíamos formular essa disposição instaurada pela ética da conversão, enfim, como uma *anamorfose histórico-filosófica*: nela, o futuro só se justifica enquanto projeto sob a condição de o presente se realizar como mirada construtiva do passado.

Szondi parece ter razão ao assinalar as incoerências das inúmeras classificações históricas estabelecidas por Schlegel, desde muito cedo (SZONDI, 1978, p. 45). Alguém poderia enxergar nisso apenas os traços circunstanciais de uma série de esboços de uma única história, diluindo a importância do próprio gesto de retomada das classificações. Essa leitura teria de se comprometer com a ideia de que o exercício da descrição histórica é neutro e distinto de seu objeto, de tal modo que as constantes reconfigurações narrativas não afetariam o estatuto epistemológico da evidência do Real apresentado. Ora, exatamente esse ponto não parece ter se alterado com a conversão ao catolicismo: o ofício filosófico da historiografia – o que caracteriza, para Schlegel, a *Universalgeschichte* por oposição a uma *Spezialgeschichte* meramente descritiva – *ergue* os fatos à sua legitimidade. A descrição, a *Beschreibung*, não se limita a ser um relatório monótono do que já está dado; ela *transforma seu objeto naquilo que ele deve ser* (cf. DE MAZZA, 2008, *passim*; JAEGER, 2011, pp. 327-331). Tal descrição, portanto, não pretende eliminar as tensões do real em nome de um Reino de Deus cujo advento já estaria tranquilamente garantido. Ao contrário: o catolicismo permitiu a Schlegel compreender a história como uma disputa entre o Cristo e o Mal, em que nada estaria garantido. A historiografia é, ao mesmo tempo, uma tomada de posição nessa luta e um trabalho incessante de excomunhão dos erros da irreligiosidade.

Isso explica por que as lições de 1805-1806 sobre a história universal [Universalgeschichte] introduzem uma cronologia da humanidade dividida em sete períodos, ordenados pelo conflito entre o Bem e o Mal – e que, de

todo modo, apontam para a “irregularidade da história real [Unregelmässigkeit der reellen Geschichte]” (citado em JAEGER, 2011, p. 331). O historiador universal é chamado, assim, a, intermitentemente, agir sobre a dispersão do real para resgatar nele uma regularidade que se mostra como *tarefa*. O que escapa aos que interpretam as hesitações historiográficas de Schlegel como acidentais – e é importante, nesse sentido, que elas já estejam presentes em 1799, por exemplo – é o fato de que essa instabilidade é parte positiva do projeto de construção da história que atravessa todo seu pensamento. Mesmo que conceitual e ideologicamente os textos católicos tenham de abandonar o tema da incompletude incontornável, substituindo-o pela revelação de Cristo na Igreja, o constante recomeço classificatório continua a performatizar o inacabamento. E aqui reside uma passagem que é, a um só tempo, mudança e perpetuação de um problema filosófico extremamente difícil.

Sem pretendermos acusar nesse ponto uma simples contradição performativa, não é inexato dizer que a ininteligibilidade das relações categoriais no mundo real ainda era um ponto de ancoragem para todo o conjunto de preocupações de Schlegel na época da *Athenäum*. *Não chegar a nenhum lugar* ainda era o *lugar seguro* em que se enraizavam textos como *Sobre a incompreensibilidade*. A questão é explicitamente levantada pelo próprio Schlegel, já que, nesse texto, por exemplo, o grande problema hermenêutico explorado é justamente o de como a instabilidade da incompreensão pode ser, ela mesma, fundadora e estabilizadora: “Mas é a incompreensibilidade algo tão completamente repreensível e mau? – Parece-me que a salvação das famílias e das nações depende dela (...)” (KSF, 2, p. 240). Em um certo sentido, a filosofia da história posterior à conversão funciona como o espelho invertido do problema de 1800, ou seja, ela pode ser lida como a questão sobre o modo como a admissão de um *telos* final e total ainda deixa lugar para uma série aparentemente inesgotável de recomeços narrativos. O que se recusa nos escritos das décadas de 1810 e 1820 é a própria instanciação do inacabamento como premissa geral do pensamento, pois, para cada visada do presente para o passado, o futuro se abre como certeza. Mas, da mesma forma, esse olhar como que hesita, e, entre o abrir e o fechar dos olhos, é preciso começar tudo de novo – uma piscadela que deve refundar a eternidade, a salvação e tudo o que passou. A não-verdade da incompreensibilidade era universal e garantidora; a verdade convertida, eterna, do Cristo enquanto Igreja é perene, mas imanente – e, portanto, não está apoiada em nada fora de sua enunciação, que a investe de *regularidade* no instante mesmo de sua efetivação. É assim que, nesse triângulo temporal, todos os seus vértices

– passado, presente, futuro – se encontram mutuamente determinados, ou antes, *colapsados* sob a forma de uma eternidade descontínua. Olhando com atenção, essa configuração da relação tempo-hermenêutica não é tão diferente daquela que o texto sobre a incompreensibilidade visava. Basta lermos o que esse último afirma a respeito dela: “Todas as maiores verdades, de todo tipo, são completamente triviais e, exatamente por isso, nada é mais necessário do que exprimi-las sempre de novo, e, onde possível, de forma mais paradoxal (...)” (KSF 2, p. 237). Mesmo que esse problema não possa mais ser *objeto* da nova ética convertida, já que ela impõe os valores da certeza, é extremamente significativo – senão *central* – que o período tardio retome essa premissa como seu próprio modo de operar.

O que podemos, enfim, afirmar, é que a incontornabilidade da negação – do inacabamento, da incompreensibilidade – no período jacobino de Schlegel funcionava como uma espécie de barreira contra a possibilidade de que o atual do texto se dissolvesse no eterno fora dele. Dissolvido esse obstáculo, o infinito positivo pode vir reconfigurar, a seu bel prazer e a qualquer momento, a história total dos sujeitos e da cultura – e, com isso, o próprio tempo. Em termos políticos, o conservadorismo consiste justamente nisso: não a recusa da revolução, mas a capacidade de integrá-la em um processo onde ela ganha sentido ao ser resgatada de um passado por um presente que é, ele mesmo, narrativo: projeção e mobilidade. Assim, se um fragmento de 1816 pôde insistir que o mal não é nem a revolução, nem o despotismo – é, antes de tudo, o Estado mesmo – é porque somente ao serem substituídos pela Igreja é que todos os tempos se conjugam, “os Estados espirituais em Roma e o antigo Império alemão devem ser considerados, dessa forma, como indicações incompletas, esquecidas da futura dominação, na triunfante Igreja. –” (KSF 6, p. 105). O político pode, enfim, livre do negativo, vir a colonizar o hiato entre a tarefa hermenêutica atual, o esquecimento da origem e a crença no triunfo por vir. Sabemos o quanto o nazismo explorou essa lógica salvífica da historiografia conservadora, permitindo-se sempre reescrever não só seu passado, mas seu futuro e seu presente. Ao contrário do que muitos pretenderam, não reside aí algo como sua contradição fundamental, mas, antes – e é nesse caminho que uma crítica ao nazismo precisa se desvincular da lógica da contradição se quiser ser eficiente – é aí mesmo que se manifesta seu *destino* e seu *perigo*: ele também é determinado pela revolução.

O tempo do reconhecimento

O que resiste, portanto, à entrada dessa escatologia? Se o termo *Umschwung* guarda o sentido que mencionamos anteriormente, é preciso que alguma sobrevivência semântica, em algum nível, seja garantida. Minha hipótese, que se sustenta nas inúmeras ambiguidades do tempo apresentadas em suas lições sobre a história, tanto a história da literatura quanto a da política – e no exato corpo comum que as unifica –, é a de que ao tempo crônico do Espírito – que se desdobra em séculos e se distribui irregularmente pelas cronologias mais diversas, que ergue e desfaz as Revoluções e os déspotas – se sobrepõe um outro, que não bastaria chamar de *místico*, embora uma certa suspensão da duração opere através dele. Mais precisamente, o tempo da conversão é um tempo *crítico*, e talvez seja preciso refletir sobre esse dupla determinação temporal se quisermos pensar a lógica intrínseca, ou antes, a deriva do jacobinismo em direção ao catolicismo em Schlegel. Pois, se o que caracteriza um dos mais importantes elementos do conservadorismo é a necessidade de um contínuo recomeço do tempo crônico, isso se deve ao fato de que o elemento decisório ou narrativo que lhe dá lugar precisa, ele mesmo, estar, de modo muito específico, não fora do tempo, mas, para retomar uma linguagem blanchotiana-deleuziana, *no fora do tempo*.

De fato, foi primeiro Benno von Wiese quem insistiu na cronicidade do tempo assinalando-a como *ciclicidade* no pensamento historiográfico de Schlegel (WIESE, 1927, pp. 119-120), mas apenas mais recentemente a questão foi explorada de modo mais amplo (cf. SZONDI, 1974a, pp. 105 e ss.; KANS-TENBAUER, 1998, pp. 135-136). Essa hipótese se justifica nos muitos textos schlegelianos que pensam o *ciclo* como modelo geral da reconstrução histórica. Em um período mais tardio, isso acontece, por exemplo, quando, ao olhar retrospectivamente para o grupo de Jena, Schlegel o distingue do de Goethe, Schiller, Werner e (surpreendentemente) Tieck, denominando aquele como “um ciclo e uma série de coisas completamente diferentes” (KSF 6, p. 51). É muito importante notar que esse modo de descrever a história já era anunciado em um fragmento de 1797 como característica de um procedimento de leitura que se voltava para suas preocupações filológicas, ou seja, no ponto de cruzamento entre hermenêutica e história: “A ciclicização [Ciklisation] é como uma totalização de baixo para cima <em Fichte, algo como uma escalada descendente>” (KSF 5, p. 180). Mas esse tempo *complicado*, que se revolve sobre si, subindo ao mesmo tempo em que desce – por uma *Herabsteigen* fichtiana – não pode ser um movimento contínuo, e é aí que o tempo *crítico*, que é o tempo da *crise* e o do *critério*, se instaura como sua condição mesma.

Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy identificaram esse instante de suspensão da continuidade como a base do pensamento filosófico-histórico de Schlegel:

“A história que serve de fonte para Schlegel não é feita, em suma, senão de tais suspensões: duas épocas de poesia, tão fulgurantes quanto rapidamente interrompidas (a grega e a romântica) e dois longos períodos de crítica, durante os quais é suspenso (até certo ponto) o ‘sentido da poesia’ ou a capacidade poética” (LACOUÉ-LABARTHE & NANCY, 1978, p. 381).

O que Lacoue-Labarthe e Nancy afirmam a partir dos textos de juventude pode ser estendido à própria dinâmica da conversão e à narratividade a que ela dá lugar. A cronologia infinitamente retomada e reelaborada dos cursos de Viena apresenta a interrupção do tempo como a própria forma do movimento em direção ao passado e ao futuro. Peter Szondi enxergou aí algo como um complemento à ciclização em Schlegel, mas o caracterizou como a expressão de uma certa disposição geral da filosofia da história moderna, aquela que distende a duração entre um “não mais” e um “ainda não” (SZONDI, 1974b, p. 12). O problema dessa leitura, a meu ver, é que ela acaba por esvaziar completamente toda determinação do instante fundador, o que o tornaria indiscernível em relação ao caráter abstrato do absoluto idealista – e não permitiria a diferenciação entre o projeto filosófico da época da *Athenäum* e aquele posterior à sua conversão, ou pior, manteria a religião da revelação como concretamente indeterminada.¹⁷ Ao contrário disso, a atopia do instante de suspensão do tempo é paradoxal porque ela se inscreve precisamente em uma existência concreta – aliás, é esse exatamente o mistério da figura do Cristo: o Pai feito filho, o Uno se particularizando. Como lembra Schlegel, não se trata simplesmente de afirmar que Deus é infinito – pois isso também o panteísmo afirma – ou que é incomensurável, “pois isso o espaço vazio [leere Raum, numa referência enviesada à estética transcendental de Kant]” também é (cf. KSF 5, pp. 129-130). Nesse sentido, a própria manifestação

17 Contra os riscos do idealismo, é importante lembrar um fragmento escrito às vésperas da conversão, em 1806: “O último e mais ilusório motivo contra a religião católica é que tudo isso pode ser totalmente correto e definitivamente belo em Ideia, mas que, na prática, deveríamos nos manter distantes de tudo que não existe. Pode-se dizer contra isso 1) esse é o erro fundamental de nossa época – a vida literal, quando palavras são simplesmente impotentes; cerimônias e ações [são] uma língua muito mais bela; 2) Nisso reside uma segregação aristocrática do povo – e uma disposição a se envergonhar dos evangelhos 3) através disso, a própria Ideia se torna pálida, superficial e ineficaz, como comprova o caráter de nossa época” (KSF 5, p. 120).

viva do Cristo exige uma presença determinada que, embora resulte na interrupção da narrativa teológica para reposicioná-la, não pode ser considerada como um mero instante entre duas negações: “O critério entre a nobre e ignóbil revelação é o próprio *Cristo*” (KSF 5, p. 129).

A interpretação de Szondi poderia ser corrigida caso colocássemos em termos mais precisos o significado do colapso do tempo no instante místico da conversão. Ao invés de uma distensão vazia, abstrata, o que encontramos, por exemplo, no êxtase de uma mística como Santa Catarina de Sena, no século XIV, é a *presentificação* da promessa e a transubstanciação do próprio corpo perceptivo. Em uma de suas muitas cartas sobre o tema, Santa Catarina insiste nisso: se há um momento de contração máxima da duração, de modo que, no amor de Deus, a lembrança do passado, os sentimentos do presente e as expectativas de não ser afetado pelas provações cotidianas e demoníacas se unificam na Glória de Cristo, isso não significa que o corpo é abandonado. O amor cristão vivifica e transforma a realidade:

“Sua intenção fundamental não é eliminar o corpo, mas eliminar a vontade pessoal, pois viu na luz (divina) que a perfeição da alma não está em matar o corpo, mas sim a própria vontade no plano espiritual e material. Por isso, a pessoa atira a própria vontade na fornalha da caridade divina (...)” (CATARINA DE SENA, 2005, p. 861).

O corpo supliciado não funciona, portanto, como a recusa do corpo, mas como o signo de sua transformação paradoxal – algo que mesmo Santo Inácio, no século XVI, já havia elaborado em termos mais conceituais, uma vez que a penitência física, constante em seus *Exercícios Espirituais*, inaugura toda uma tecnologia de investigação que toma a carne como dado positivo (cf. INÁCIO, 2015, pp. 46-47).

Quando, em 1806, Schlegel se opõe exemplarmente à teologia crítico-filológica – tendo em vista a herança liberal de Schleiermacher – é porque sua compreensão da revelação é animada pela demanda de uma efetividade da fé, algo que somente a mística pode oferecer.¹⁸ É curioso notar que essa exigência se formula, ela mesma, como uma filosofia da história, por exemplo, no fragmento que afirma:

18 Cf. KSF 5, p. 120: “Os escritos religiosos devem também ser lidos religiosamente. O entendimento íntimo, iluminado, místico da Bíblia está necessariamente vinculado à fé católica – há de se rejeitar completamente a exegese crítico-filológica”.

“Pode-se quase dizer que não existe mais nenhuma religião disponível – e somente um Deus pode voltar a produzi-las (para o homem, não é possível), com isso parece que nenhum católico compreende os mistérios da cristandade. – Deveria haver ainda no catolicismo uma Cristandade mais altamente mística; isso já quase desapareceu agora – mas o catolicismo é o melhor, de fato o único abrigo para o que ainda resta inteiro” (KSF 5, p. 121).

O tempo do corpo em suplício – ou o tempo místico – corresponde, assim, àquele em que a obediência não é uma imposição, fundado pelo próprio Deus. Ele é certamente uma promessa, mas não uma negação ou uma dominação vertical. Ele retira de si, ao mesmo tempo em que se altera, sua própria condição de existência concreta. Para retificarmos a fórmula de Szondi, teríamos de dizer que a narrativa que ele inaugura não se encontra entre o “não mais” e o “ainda não”, mas entre o “já” e o “ainda não”.

Esse segundo tempo, que recobre as cronologias e lhes põe em perpétuo movimento, assinala sua operação de suspensão através de inúmeras *fórmulas de urgência*. Isso porque as distribuições temporais não são simplesmente analíticas, elas são um chamado e um testemunho do instante. São frequentes nos escritos preparatórios dos cursos de 1810 e 1820 esses momentos de conclamação, que se apresentam também como proclamação dos direitos do presente: “É chegado o tempo de retomar o que foi omitido através da Reforma. *Os alemães precisam agora alcançar uma arte, e os italianos, uma filosofia*” (KSF 6, p. 96). De certa maneira, esse sentido da iminência aparecia já em 1800, logo no primeiro fragmento das *Ideias*: “É chegado o tempo de rasgar o véu de Isis (...)” (KSF 2, p. 223). Seria, no entanto, fundamental notar que o que se revela por trás desse véu é ainda um Deus sem rosto, pagão, indeterminado.¹⁹ Anos depois, o instante que se abre conjuga a eternidade e o instante, não como duas formas, mas como uma única realidade plenamente visível. Essa é a diferença entre o *começo* e o *recomeço* em Schlegel – o tipo de visão a que o tempo dá lugar.

Esse apelo, sabemos, assumiu um destino político extremamente persistente na consolidação do conservadorismo germânico, atingindo um ponto paroxístico, por exemplo, no messianismo do jovem Nietzsche (e do velho

19 O fragmento 40 do *Ideias* assinala nitidamente a distância entre o misticismo de juventude, antideterminista, e o misticismo de Viena: “Uma relação determinada com a divindade deve ser, para o místico, tão insuportável quanto uma visão [Ansicht], um conceito determinado dela” (KSF 2, p. 225).

Wagner).²⁰ Explicá-lo pelo crescimento do nacionalismo ou pela ascensão do militarismo como modelo político, especialmente após as guerras napoleônicas do começo do século XIX, seria dar conta apenas de uma direção do problema. É preciso considerá-lo, também, se pretendemos articular o projeto político ao projeto hermenêutico de Schlegel, do ponto de vista filosófico-teológico. Sob esse aspecto, há uma transformação central: o tempo histórico da época de Jena se manifestava, sobretudo, como dissolução no invisível – “O homem espiritual é aquele que vive somente no invisível”, lembra um outro fragmento do *Ideias* (KSF 2, p. 223) –; o tempo convertido, por sua vez, *dá a ver positivamente*. Seu signo é o do *reconhecimento*, já que o infinito positivado em Cristo deflagra o regime de uma luz total. Em 1818, ao se perguntar, mais uma vez, sobre a época de Jena, Schlegel não deixa nenhuma margem para dúvidas:

“A única coisa que lhe faltou é o meio-termo [Mittelpunkt] espiritual entre a iluminação e a fé [der geistige Mittelpunkt der Erleuchtung und des Glaubens], que eu, contudo, comecei a procurar há pouco tempo. Afinal, essa crítica é, sobretudo, ‘uma luz que se ilumina a si mesma’ e que alcança imediatamente a persuasão, sem demonstração; é assim que esse meio é encontrado e dado” (KSF 6, p. 161).

Não é surpreendente, desse modo, que tal posição já estivesse sintetizada em 1806 na afirmação “Tornar-se católico não é mudar de religião, mas apenas reconhecê-la” (KFS 5, p. 119). Isso porque é próprio do gesto da conversão instaurar entre o olho e a visão uma reconciliação dialética, uma *Versöhnung* verdadeiramente cristã, mas, ao mesmo tempo, uma distância através da qual a imagem do real pode se dar a ver, sob o preço de sempre ter de construir para si, de novo, e de novo, uma outra história, uma outra figura.

O começo interminável

Distensão e contração, diástole e sístole do Espírito: vemos, assim, como os dois movimentos do tempo se combinam em uma leitura vitalista que não pode se confundir com o resultado homogêneo do lugar de chegada do hegelianismo. A articulação entre o crônico e o crítico está mais próxima daquilo

²⁰ Sobre esse ponto, cf. LEMOS, 2015b, pp. 83-95.

que Jean-Luc Nancy, propondo uma leitura da arte, chama de *transimanência*, ou seja, aquilo que é a “transcendência da imanência como tal, a transcendência de uma imanência que não sai dela mesma ao transcender, que não é ex-tática, mas ek-sistente” (NANCY, 1994, pp. 62-63). A ideia de força vivificante, que retorna a todo momento nos fragmentos de juventude, ganha aqui uma ancoragem muito particular, que, certamente, diferencia esta daqueles, mas por uma via tal que a determinação resultante da figura do Cristo e da Igreja guarda consigo uma certa desestabilização (mais contida, é verdade) que permite ler o Ser como Acontecimento e não como Representação.

A própria definição de *crítica* em Schlegel depende, do começo ao fim, do retorno incessante ao seu elemento não-representacional. Nos termos dos problemas colocados aqui, podemos dizer que o tempo das cronologias, das diástoles, é um tempo *analítico*, na medida em que propõe esquemas hermenêuticos e, olhadas isoladamente, narrativas razoavelmente homogêneas da duração. No tempo da crítica, da sístole, as coisas como que aceleram e se acumulam no instante: seu instrumento é a *apresentação* (uma *Dar-stellung*, que solapa o projeto oposicional e antecipatório da *Vor-stellung*). É fundamental para as recensões de obras literárias e filosóficas escritas na juventude, por exemplo, considerar esse instrumento singular que faz da leitura um ato de criação e não um exercício de decifração²¹ Em 1804, ao tratar do conceito de crítica em Lessing, Schlegel parece ter exatamente isso em mente, embora se esforce, ainda, por compatibilizar *apresentação* e *indeterminação*:

“O indeterminado é apresentado, e por isso, também, toda apresentação [Darstellung] é um infinito; mas somente o determinado se deixa comunicar. E não o indeterminado, mas, antes, o determinado é aquilo que todas as ciências procuram. É por isso mesmo que, na mais elevada de todas as ciências, que não deve ensinar algo como o individualmente determinado, mas, que o determinado tem de determinar a si mesmo em geral, não é suficiente dar o pensado como já acabado” (KSF 3, p. 41).²²

21 É esse exatamente o ponto que torna toda conciliação com Schleiermacher, do começo ao fim, impossível para Schlegel. Cf. MAAS, 2010.

22 Também sob esse aspecto, a leitura crítica que Schlegel promove em torno do próprio Lessing só pode ser feita como um comentário ativo à diversidade de sua obra – o texto de 1804 se apresenta como introdução a uma miscelânea bastante variada de seus textos (poesias, fragmentos de dramas, textos políticos etc.). Como mostrou Ethel De Mazza, o comentário de Schlegel se instaura como o sentido de unidade dessa obra, renovando-a *em ato* – e, assim, seu projeto antecipa algo da ideia de *restauração* e *restituição* que a conversão católica radicaliza (cf. DE MAZZA, 2008, pp. 116-118).

Elaborada criticamente, a *Darstellung* schlegeliana se desvincula da ideia de *representatio* e amplifica o poder constitutivo da *exhibitio* (cf. GRIMM, 1854-1860, Bd. 2, p. 793), a tal ponto que o que ela exhibe é sua força de exibição. Também sobre esse projeto vertiginoso, Jean-Luc Nancy nos permite algum esclarecimento:

“A apresentação da apresentação não é uma representação: ela não remete a um sujeito para o qual e no qual ela teria lugar. A apresentação da apresentação a remete a ela mesma, como se se enunciasse simplesmente *patet*, ‘é manifesto’, ‘é evidente’, não para carregar a reflexividade infinita, ‘é evidente que é evidente’ [‘il est évidente qu’il est évident’], mas, antes, para fazer aparecer, entender, distinguir, sentir e tocar o é [il], ‘sujeito’ da evidência” (NANCY, 1994, p. 62).

A interpretação de Nancy tem a vantagem de construir, a partir do funcionamento crítico da *Darstellung*, uma ligação entre as duas fases de Schlegel. Algo da vertigem do deslocamento dos primeiros anos é preservado, já que podemos dizer que a descoberta mais importante de seu catolicismo foi a de que a apresentação também podia assumir a forma do positivo. A presença do Cristo não se deixa ler, sob nenhuma condição, como um signo ou uma alegoria homogêneos. Tudo o que lhe pertence é do regime do visível, mas, ainda assim, fundador da própria visualidade. A crítica e a mística tardia de Schlegel têm exatamente isso em comum: sua univocidade é, fundamentalmente, a recusa de um sistema semiótico que lhe anteceda. Como a revelação, o *dar a ver* da crítica é autossuficiente, autogerado e *imediat*o.

É claro que não se pode dizer que a *exhibitio* católica seja exatamente a mesma coisa que a romântica, ou que a conversão não teria mudado substancialmente muitas coisas. Trata-se de mostrar, antes, que a dinâmica do conservadorismo, como repetição narrativa de começos totalizantes, exige a inscrição de toda determinação na lógica da *manifestação*. O começo revolucionário e o recomeço reacionário partilham esse ponto: eles se dão inteiros como *acontecimento* hermenêutico. Uma leitura muito comum – e, a meu ver, totalmente justificada – busca mostrar como o acontecimento católico, por sua vez, estabiliza definitivamente a filosofia da história em Schlegel, afastando-o de suas posições mais juvenis. Mas gostaria, enfim, de propor que a diferença incontornável viabilizada pela conversão não consistiria em uma mera recusa, mas, de certo modo, em uma *realização*. Se atentarmos para os problemas quanto ao tempo que discuti aqui, poderíamos pensar

que, se a história dos indivíduos e da cultura estivesse condenada a apenas começar, sem nunca concluir, ela acabaria por se render a uma espécie de absoluto epistemológico. Comentando a passagem em que Schlegel afirma que “o verdadeiro protestante deve também protestar contra o próprio protestantismo”, Ethel De Mazza conclui precisamente isso: “exatamente porque a crítica partilha com o Protestantismo o espírito do protesto, ela aparece para ele, também, como a mais efetiva arma *contra* o Protestantismo – ou, pelo menos, a mais consequente” (DE MAZZA, 2008, p. 120). A conclusão dos começos, desse modo, é a interrupção de um ciclo homogêneo que o negativo – a incompreensibilidade, a indeterminação etc. – poderia instaurar, caindo numa espécie de armadilha. Que essa conclusão coincida com o instante, que sua escatologia não traga o Apocalipse, mas o Evangelho, eis o que garante que ela carregue consigo a estrutura da diferenciação. Tal leitura de Schlegel poderia colaborar para os esforços de Slavoj Žižek de identificar no monoteísmo o caráter subversivo da irrupção do tempo da eternidade, por oposição aos mecanismos de dominação impostos pela admissão, reptícia ou sub-reptícia, de um tempo secular contínuo ao qual se dirigiriam as espiritualidades não-sintéticas (cf. ŽIŽEK, 2013, pp. 13-33). É sempre um risco político procurar o ponto de inflexão entre a revolução e o império, já que a disputa pela enunciação da história não pode ser neutra. Até onde posso ver, a exegese schlegeliana, ao menos quanto aos pontos abordados aqui, nos coloca a difícil e, ao mesmo tempo, urgente questão sobre as premissas não apenas da neutralidade, mas também as da recusa da neutralidade política.

A visão que temos hoje do Romantismo alemão e de seus infortúnios nas trilhas do conservadorismo certamente nos deixou cegos para a poderosa crítica aos sistemas de estabilização que encontramos não apenas no grupo de Jena, mas também em Hoffmann, em Kleist, em Grabbe. No entanto, a própria tentativa de reabilitar essa crítica acabou, muitas vezes, simplificando-a demasiadamente. O caso mais notório é o de Maurice Blanchot. Sua interpretação dos românticos é, sem dúvidas, o ponto de partida de grande parte do interesse renovado que Lacoue-Labarthe e Roger Ayrault desenvolveram nesse contexto, mas ela fecha os olhos para o problema de seu *destino*. Ao afirmar que “o romantismo termina mal (...) porque ele é, essencialmente, começo, aquilo que não pode senão terminar mal” (BLANCHOT, 1969, p. 517), Blanchot parece incapaz de considerar o *fim* como algo fora dos sistemas estáveis de significação. E, com isso, a eternidade, a deriva própria do Romantismo, é reduzida a um Vazio que a leitura dos textos tardios de Schlegel, insistentemente, se dedicou a excomungar.

Referências

- AYRAULT, R. *La Genèse du Romantisme Allemand*, 4 vol. Paris: Aubier, 1961-1976.
- BEHLER, E. Chronik zu Friedrich Schlegels Leben vom 10. März 1772 bis zum 12. Januar 1829. In: SCHLEGEL, F. *Kritische Schriften und Fragmente*, Bd. 6, herausgegeben von Ernst Behler und Hans Eichner, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich: Ferdinand Schöningh, 1988.
- BEISER, F. *The romantic imperative: the concept of early German romanticism*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2003.
- BESSLEY, L. Catholic Conversion and the End of Enlightenment in Religious and Literary Discourses. In: KRIMME, E.; SIMPSON, P. A. *Religion, Reason, and Culture in the Age of Goethe*. Rochester: Camden House, 2013.
- BÜHLER, J. *Von Bismarck-Reich zum geteilten Deutschland*. Berlin: de Gruyter, 1960.
- CATARINA DE SENA. *Cartas completas*, São Paulo: Paulus, 2005.
- DE MAZZA, E. M. “Alle Protestanten sind zu betrachten als zukünftige Katholiken” Schlegels Konversionen. In.: *Athenäum. Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft*, Bd. 18, 2008.
- DELEUZE, G. *Francis Bacon. Logique de la sensation*. Paris: La Différence, 1981.
- DERRIDA, J. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.
- FRANK, M. Wie reaktionär war eigentlich die Frühromantik? In.: *Athenäum. Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft*, Bd. 7, 1997.
- GRIMM, J. & W. *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig: Hirzel 1854-1960.
- HEUVEL, J. V. *A German Life in the Age of Revolution: Joseph Görres, 1776-1848*. Washington: The Catholic University of America Press, 2001.
- HOLLAND, J. *German Romanticism and Science The Procreative Poetics of Goethe, Novalis, and Ritter*. New York/ London : Rotledge, 2009.
- HOWE, J. N. Der arabeske Staat. Politik und Ornament bei Novalis. In.: *Athenäum. Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft*, Bd. 20, 2010.
- INÁCIO. *Exercícios espirituais*. São Paulo: Loyola, 2015.
- JAEGER, S. *Performative Geschichtsschreibung: Forster, Herder, Schiller, Archenholz und die Brüder Schlegel*. Berlin: de Gruyter, 2011.
- JOSHUA, E. *Friedrich Leopold Graf Zu Stolberg and the German Romantics*. Oxford: Peter Lang, 2005.
- KAHN, P. *La laïcité*. Paris: Le Cavalier Bleu, 2005.
- KOSTENBAUER, G. *Anwenden und Deuten*. Kripkes Wittgensteininterpretation und die Goethezeit. München: Herbert Utz, 1998.
- LACOUÉ-LABARTHE, Ph.; NANCY, J.-L. *L'absolu littéraire*. Paris: Seuil, 1978.
- LAPOUJADE, D. *Deleuze. Les mouvements aberrants*. Paris: Minuit, 2014.

- LEMOS, F. O ethos luterano e a filosofia do romantismo alemão. *Numen*, vol. 17, n.2, 2015a.
- _____. *Soldados e centauros*. Educação, filosofia e messianismo no jovem Nietzsche, 1858-1869. Rio de Janeiro: Mauad, 2015b.
- MAAS, W. P. Hermenêutica e anti-hermenêutica. Friedrich Schlegel e Schleiermacher, *Pandaemonium germanicum*, n. 15, 2010.
- MILLÁN-ZAIBERT, E. *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*. New York: State University of New York Press, 2007.
- NANCY, J.-L. *Les Muses*. Paris: Galilée, 1994.
- NOVALIS. *Werke, Tagebücher und Briefe*. 3 Bände, 2. Aufl. München/Wien: Carl Hanser, 2005.
- READE, C. *Mendelssohn to Mendelssohn*. Visual Case Studies of Jewish Life in Berlin. Bern: Peter Lang, 2007.
- SCHILLER, F. Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen In: *Sämmtliche Werke*, Bd. 5, München: Hanser, 1962.
- SCHLEGEL, F. *Kritische Schriften und Fragmente*, 6 Bde. herausgegeben von Ernst Behler und Hans Eichner. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh, 1988.
- SCHMITT, C. *Politische Romantik*. München und Leipzig: Duncker und Humblot, 1925.
- SCHNYDER, P. Politik und Sprache in der Frühromantik Zu Friedrich Schlegels Rezeption der Französischen Revolution. In: *Athenäum*. Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft, Bd. 9, 1999.
- SEGEBERG, H. Germany. In: DANN, O.; DINWIDDY, J. (ed.). *Nationalism in the Age of the French Revolution*. London: Hambledon Press, 1988.
- SVENUGSSON, J., *Divining History: Prophetism, Messianism and the Development of the Spirit*. New York/Oxford: Berghahn, 2016.
- SZONDI, P., *Schriften II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
- _____. *Poetik und Geschichtsphilosophie I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974a
- _____. *Poetik und Geschichtsphilosophie II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974b.
- WELTMAN, J., The religion of Friedrich Schlegel. In: *The Modern Language Review*, Vol. 31, No. 4, 1936.
- WIESE, B. von. *Friedrich Schlegel: Ein Beitrag zur Geschichte der Romantischen Konversionen*. Berlin: Julius Springer, 1927.
- ŽIŽEK, S. *The puppet and the dwarf: the perverse core of Christianity*. Cambridge: MIT Press, 2013.