



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**  
Centro de Ciências Sociais  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Rodrigo Mello da Silva

**Cosmogenética em Novalis: uma construção trina de mundo**

Rio de Janeiro

2021

Rodrigo Mello da Silva

**Cosmogenética em Novalis: Uma construção trina de mundo**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia da Arte e Estética



Orientador: Prof. Dr. Fabiano Lemos

Rio de Janeiro

2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

S586 Silva, Rodrigo Mello da.  
Cosmogenética em Novalis: uma construção trina de mundo / Rodrigo Mello da Silva. – 2021.  
170 f.

Orientador: Fabiano Lemos.  
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia alemã – Teses. 2. Magia – Teses. 3. Poesia – Teses. I. Lemos, Fabiano, 1978-. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Rodrigo Mello da Silva

**Cosmogenética em Novalis: Uma construção trina de mundo**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia da Arte e Estética

Aprovada em 09 de fevereiro de 2021.

Banca examinadora:

---

Professor Dr. Fabiano Lemos (Orientador)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Professor Dr. Richard Fonseca

Universidade Federal Fluminense

---

Professor Dr. Alexandre Cabral

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Rio de Janeiro

2021

## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à minha amiga Aline Castro. Você se foi muito cedo. Sonhei que um dia seria minha Sophie. Hoje, um mistério. Do lado de cá, aprendo sobre saudade do futuro.

## **AGRADECIMENTOS**

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Gostaria de agradecer a todos que me apoiaram nessa jornada. Aconteceram muitas coisas desde o dia em que passei no processo seletivo até o presente momento. O mundo mudou. Agradeço ao apoio da minha mãe, Verônica, ao apoio de familiares, minhas irmãs e de pessoas que estiveram comigo no decorrer do percurso. Gostaria também de agradecer aos professores da UERJ – em especial meu orientador, Fabiano Lemos. Agradeço também aos colegas, aos faxineiros e aos profissionais em geral que mantiveram a Universidade funcionando antes que a peste assolasse o mundo.

Só posso escrever o que sou. E se os personagens se comportam de modos diferentes, é porque não sou um só.

*Graciliano Ramos*

## RESUMO

SILVA, R. M. *Cosmogenética em Novalis: uma construção trina de mundo*. 2021. 170 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

O presente estudo potencializa o conceito de *idealismo mágico* no autor romântico Novalis para discutir como seja possível a construção de três mundos: Mágico, Poético e Confuso. Parte-se assim de um pressuposto que é um outro ethos filosófico, o de que o fundamento último da realidade talvez não seja uma estabilidade sólida, mas uma dinâmica perpétua e fluida, pervertendo assim o seu sentido negativo e transformando-o em um campo infinitamente profícuo. Em tal registro, não há privilégio antropológico e perverte-se até mesmo a questão do Eu enquanto fundamento da realidade, para que a alteridade e o transumanismo sejam entendidos como produtores do discurso, e, nessa medida, criadores legítimos de mundo. Nesse sentido, a pergunta *quem fala?* opera como um vetor de chamamento: a alma fala (magia) ao espírito (poesia), que por sua vez fala ao corpo (confuso). Como vetor sonoro do chamamento de tais falas (que são o campo semântico de cada mundo), há o debate sobre as atitudes fundamentais dessa dinâmica: mundanismo, transmudanismo e intermundanismo. Tal falatório é, de fato, uma territorialização mágica, e, aqui, mais do que palavras, linguagem ou discurso, a questão do ato da *fala* assume seu caráter sumamente cosmogenético, pois é a magia plasmadora feérica da realidade. O caráter ficcional se confunde a todo tempo com o caráter histórico, e, nesse sentido, se discute a importância das cenas arquetípicas fundamentais que efetuam seu chamamento aos habitantes de cada mundo: a era de ouro.

Palavras-Chave: Cosmogenética. Magia. Poesia. Confusão. Mundo.

## ABSTRACT

SILVA, R. M. *Cosmogenetics in Novalis: a triple world construction*. 2021. 170 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

This study enhances the concept of magical idealism in the romantic author Novalis to discuss how it is possible to build three worlds: Magical, Poetic and Confused. It starts with a presumption that is another philosophical ethos, that the ultimate foundation of reality may not be a solid stability, but a perpetual and fluid dynamics, thus perverting its negative meaning and transforming it into an infinitely fruitful field. In this record, there is no anthropological privilege and even the question of the Self as a foundation of reality is perverted, so that alterity and transhumanism are understood as producers of discourse, and, to that extent, legitimate creators of the world. In this sense, the question "who speaks?" operates as a vector of calling: the soul speaks (magic) to the spirit (poetry), which in turn speaks to the body (confused). As a sound vector for the call of such speeches (which are the semantic field of each world), there is a debate about the fundamental attitudes of this dynamic: worldliness, transmundanism and intermundanism. Such talk is, in fact, a magical territorialization, and here, more than words, language or discourse, the matter of the act of speech takes on an extremely cosmogenetic character, as it is the fairy plasmaic magic of reality. The fictional character is always confused with the historical character, and, in this sense, the importance of the fundamental archetypal scenes that make their call to the inhabitants of each world is discussed: the golden age.

Keywords: Cosmogenetics. Magic. Poetry. Confusion. World.

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1- Esquema bruneano de mundos .....	54
Quadro 2- Esquema bruneano da força eficiente.....	55
Quadro 3- Esquemática de mundos em Novalis.....	55
Quadro 4- Força eficiente em Novalis.....	56
Quadro 5- Pleroma bruneano.....	57
Quadro 6- Idealismo mágico falante .....	113
Quadro 7- Logaritmação do Cristo e Potenciação do mundo confuso .....	160
Quadro 8- Vetor ascético de fala.....	163

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
1	<b>COMO LIDAR COM NOVALIS</b> .....	15
1.1	<b>Sobre o porquê de três mundos</b> .....	20
2	<b>UMA ATMOSFERA MÍSTICA</b> .....	24
2.1	<b>Consideração sobre a tradição hermética</b> .....	26
2.2	<b>O sistema classificatório de magia de Giordano Bruno</b> .....	30
2.2.1	<u>Dez tipos de magia e paralelos novalisianos</u> .....	30
2.2.2	<u>Três mundos em Giordano Bruno e Novalis</u> .....	53
2.2.3	<u>O Pleroma de Seres</u> .....	57
2.3	<b>A aura mística que permeava o período pré-revolucionário..</b>	60
3	<b>QUESTÕES SOBRE A TERA</b> .....	66
3.1	<b>Territorialismo mágico: uma era de ouro cosmogenética</b> .....	67
3.2	<b>Nosso lugar de fala: o mundo confuso</b> .....	77
3.3	<b>Mundanismo, intermundanismo e transmundanismo</b> .....	80
3.4	<u>O conceito de mundo: uma ontodiscursividade mágica (EU=Mundo - transcoisismo)</u> .....	91
4	<b>O MUNDO CONFUSO</b> .....	100
4.1	<b>O contágio enquanto vetor de uma mundanidade confusa: a proliferação desenfreada da fala</b> .....	109
4.2	<b>O galvanismo da fala: a mundanidade sonora</b> .....	110
4.2.1	<u>Primeiro estágio de loucura que fala: a esquizofrenia intramundana ou mundanismo de labirinto</u> .....	114
4.2.2	<u>Segundo estágio e loucura que fala: Um mau uso das falas de fuga do labirinto, uma falsa conversa com o espírito</u> .....	118
4.2.3	<u>Terceiro estágio de loucura que fala: a fala que quer ser arrebatada pela poesia e se joga ao poético: e se eu fosse obrigado a falar?.....</u>	119
5	<b>MUNDO POÉTICO</b> .....	122
5.1	<b>A família omnicósmica: cenas enantropomórficas</b> .....	125
5.1.1	<u>Exercício de astropoética: uma pedra errante ou a criação de um novo mundo</u> .....	127
6	<b>MUNDO DIVINO</b> .....	141
6.1	<b>Como falar do Céu? Substâncias alquímicas sonoras - dúvida radical cartesiana como elemento de fala intermundana - a aposta radical</b> .....	144
6.1.1	<u>Instabilidade estável ou instável estabilidade: quem fala? como ponto arquimédico</u> .....	151

6.2	<b>Graça e loucura: a música do novo mundo .....</b>	158
6.3	<b>Radiação cósmica misteriosa .....</b>	163
	<b>CONCLUSÃO .....</b>	167
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	169

## INTRODUÇÃO

O Mundo humano é o órgão comum dos Deuses. Poesia unifica-os, como a nós.

*Novalis*

Eu = n[ão-]e[u] — proposição suprema de toda ciência e arte.

*Novalis*

Nossa interpretação sobre Novalis escolhe se enveredar por um caminho o qual é um misto de apropriação indébita de seu pensamento— um ventriloquismo – e uma intuição que, por outro lado, se apresenta como um chamamento objetivo à luz do que se teve acesso de sua assinatura. É que Novalis a todo tempo conclama que, caso se queira respeitar o legado de seu espírito, só se pode agir assim mesmo: um movimento radial de implosões e explosões, ora sucessivas, ora simultâneas, ora fragmentárias, vertiginosas e caóticas, ora em paz e harmonia – e, em algum momento, todas essas coisas juntas. Assim, provavelmente nada do que será dito aqui teria uma chancela objetiva do amante de Sophie – e talvez seja esse mesmo o seu projeto vivificante. O que será aqui exposto tem menos de escritos formais do que de heranças espirituais. Desse modo, a seguinte hipótese será abordada: que em Novalis existem três mundos: Mundo da Magia, Mundo da Poesia e Mundo da Confusão. Tais mundos coexistem em uma potência piramidal, ou seja, é uma estrutura ternária onde entre o topo (magia) e a base (confusa) há uma estrutura intermediária (poética), em níveis de potência criativa onde real e ideal se mesclam. Nesses moldes, o mundo mais potente se modula, perfaz, transmuta, ou se desdobra em outro, imediatamente menos potente. Assim, nos propomos a analisar o aspecto cosmogênico da filosofia de Novalis, onde o mundo da magia cria o mundo da poesia, que por sua vez cria o mundo confuso, havendo um comércio incessante entre os mundos.

Tal hipótese é construída a partir do conceito que entendemos ser central e pouco abordado até as últimas consequências em Novalis: o *idealismo mágico*, que pode ser sintetizado atômica e molecularmente no seguinte fragmento-proposição: “*Magia é = arte, de usar arbitrariamente o mundo sensível*” (NOVALIS, 2009, p. 143). O que nos propomos a deslindar é se, talvez, ao se elevar essa proposição radicalmente (e também logaritmicá-la), na atmosfera feérica novalisiana, isso consista em uma tripartição mesclada onde os mundos sejam uma espécie de construção simbiótica mágico-real – com vistas ao Amor e ao Mistério. Assim, a natureza das coisas será tripla, e o que é de uma forma no Mundo Confuso, Será

transmutada em um análogo no Mundo Poético, que por sua vez será transmutada no Mundo Mágico.

Do mesmo modo, nossa empresa se presta a lidar com desdobramentos do pensamento de Novalis, indo a fundo sobre em que sentido certos pensamentos combinados entre si e com temas que acabam sendo naturalmente atraídos em autores harmônicos e dissonantes, restam em conclusões, cenários, panoramas e diversas configurações, mesmo que isso por vezes construa cenários fantásticos, fantasiosos ou no mínimo curiosos. De todo modo, temos por centro de gravidade que consequências a filosofia de Novalis oferta, entendendo que há um convite a se ir até às últimas consequências de sua filosofia, convite esse mandado em um rascunho pelo próprio Hadenberg, quando misturado com Novalis.

Nesse sentido, será debatida a questão da magia, primeiramente, em seu caráter histórico, onde será aventada a plausibilidade sobre a hipótese de situar Novalis como um herdeiro da tradição hermética. Nesse ponto, abordaremos a própria figura veneranda de Hermes Trismegistos, que é, por algum motivo que também discutiremos, uma figura um pouco renegada na história da filosofia. Assim, nessa espécie de genealogia da magia, ocorrem alguns saltos, e, passados alguns milênios, se resgata a figura de Giordano Bruno, que tratou do tema de forma científica, digamos assim. Trataremos como esse ambiente de magia e misticismo foi um substrato que permeou toda a ciência, arte, filosofia e diversas áreas, mesmo na Europa fervescente e mesmo nas mentes tidas como as mais científicas, como Newton. Assim, nossa genealogia perpassa desde Hermes, Giordano Bruno, visita questões do magnetismo animal e vislumbra como diversas correntes se formaram, desde então.

Conquanto a magia seja o fundamento vocabular do idealismo mágico, a outra parte – o idealismo –, é uma das grandes fontes de Novalis, ao menos enquanto um ponto de partida a ser pervertido: Novalis tem em Fichte sua grande influência – e, do mesmo modo, Kant. No entanto, o idealismo especulativo era pouco para Novalis e os românticos. Uma espécie de urgência de mudar o mundo – com graça e dignidade schillerianas – movia Novalis e os românticos. Assim, o idealismo especulativo dá lugar a um idealismo que se materializa, realmente, ao sabor da vontade, em Novalis. É aqui que surge a questão da *fala* enquanto um ato radicalíssimo – que não se restringe ao ato mecânico de pronunciar, balbuciar ou formar frases. O idealismo da materialização da vontade – ou o idealismo mágico – encontra na fala o endeusamento de si, que, paradoxalmente, acaba por ser um abandono total de si para o privilégio da alteridade – mesmo que seja uma ficção: tudo é real – e ideal.

É nesse registro que nos propomos a deslindar no que consista as idiosincrasias de cada mundo – ou a mundanidade de cada mundo, sabendo que, de todo modo, os três mundos estão em incessante comércio entre si. O mundo mágico ou divino é um mundo de plasmação-em-graça do nosso mundo: o Deus que desce em graça é uma forma de vida que fala com mais propriedade mágica (mais poder de criação de mundo) do que o nosso pobre lugar de fala permite – o mundo confuso. Mas, há um caminho redentor para nossa fraqueza existencial: a poesia, como palavras mágicas que salvam o mundo e nos tornam entes familiares simpáticos uns aos outros.

## 1 COMO LIDAR COM NOVALIS

Só mostro que compreendi um escritor quando puder atuar dentro do seu espírito, quando o conseguir traduzir e alterar de diversas maneiras, sem reduzir a sua individualidade. (NOVALIS, 2009, p. 113)

O espírito romântico tem muitas formas, é musical, tentador e atraente, ama a distância do futuro e do passado, as surpresas do cotidiano, os extremos, o inconsciente, o sonho, a loucura, os labirintos da reflexão. Não permanece igual a si mesmo, é modificador e contraditório, ansioso e cínico, apaixonado pelo incompreensível e popular, irônico e disperso, narcisista e social, amante da forma e do seu dissolvimento. O velho Goethe disse que o romântico seria o doentio. Mas tampouco quis abrir mão dele (SAFRANSKI, 2010, p. 107)

Para que possamos adentrar no pensamento de Novalis é necessário que alguns conceitos sejam apresentados dentro de um panorama geral. Isso já seria necessário em se tratando de muitos pensadores complexos, porém no caso de Novalis a questão é emergencial, posto que, à primeira vista, tomar-se-iam suas falas por uma espécie de loucura ou devaneio, ou, como se acostumou na maioria das vezes, como um escritor de literatura. Não seria um demérito por si só considerá-lo um literato, mas seria tão pouco potente quanto considerá-lo apenas filósofo. Novalis é um caso multiforme, singular e exótico, assim como seus amigos românticos. Nosso padrão de significação conceitual dissociou “filosofia” de “literatura”, mas esse grupo pretende quebrar a quebra, apagar essa fronteira e torná-las novamente uma só coisa:

Seria um erro dizer que a teoria romântica da prosa é mais radical e revolucionária do que a sua teoria da poesia. Antes de mais nada porque essa teoria da poesia é já ela mesma uma teoria da prosa, a saber, da impossibilidade de distinção entre esses dois registros – de dentro da tentativa de aprofundar a autonomia do poético. (SELIGMANN-SILVA, 2004, p. 95)

Nessa paisagem, o romantismo se confunde com a excentricidade de seus atores, que não se contentavam apenas na filosofia propriamente dita, mas também na atitude do *salto mortale* como procedimento ordinário. Assim, atiravam-se na poesia, literatura, ciência, religião, misticismo, artes e tudo o mais o quanto fosse um banquete a ser saboreado e regurgitado. Por isso não é de se estranhar que F. Schlegel faça malabarismos conceituais para

definir o que seja o próprio significado de romantismo, e, do mesmo modo, não pode ser considerado um assombro a vulgarização do termo nos dias atuais (o que se deve muito às críticas destrutivas de Hegel).

O romantismo, pelo seu caráter místico, poético, irônico, autoimplosivo, religioso, assistemático, contraditório, fantástico, e ao mesmo tempo potente, condensado e historicamente incontornável, faz com que o processo de lidar com Novalis não se dê nos mesmos moldes tal qual a filosofia sedimentara alicerces seguros e confiáveis para lidar com seus autores canônicos. Pois, por exemplo, em se tratando de Platão, Aristóteles, Kant, Hegel e até mesmo no caso de um Nietzsche ou um Foucault, já existe um terreno seguro erigido historicamente pela comunidade filosófica. Assim, basta que se repitam os passos interpretativos, isso é, que se siga um protocolo que mantém todos em segurança, para que se tenha obtenha um sucesso na repetição da defesa sobre o que o autor quis dizer. Por isso, a Filosofia, os autores, os estudantes e os especialistas podem prosseguir em seu campo seguro de fruição epistemológica, em relativa ordem. No entanto, o mesmo não vale para Novalis e os autores românticos. Embora, de fato, também haja aqui algum cânone, o romantismo é essencialmente o oposto disso. O romantismo é mais uma paisagem que se confunde com sociedade fraterna, uma constelação ou um agregado, cuja dinâmica é a produção contínua do novo do que uma escola de pensamento sistemática.

Sob esses pressupostos, o romantismo convida, acena e seduz o leitor, estudante ou filósofo, para que este saia do estado de inércia ou passividade e seja proativo, reinterpretador e coautor das obras românticas. Amaldiçoam a padronização, de modo que ficariam mais felizes com uma reescrita e uma coautoria ruim do que com uma ótima e domesticada interpretação de sucesso. Almas anfíbias que são, precisam tanto de ambientes sujos e desregrados como também dos territórios limpos e ordenados. É que são caminhantes transcendentais por excelência, e o adentrar no romantismo se dá de uma maneira mais velada e sutil do que o academicismo pode comportar, via de regra. O que sobra ao herdeiro romântico é um messianismo bobo, pois se é chamado para uma tarefa que se sabe que não se pode concluir.

No entanto, não se pode ser de outra maneira, pois é isso que, segundo Novalis, torna a filosofia viva, salvando-a de ser um cadáver em decomposição:

Filosofistizar é desflegmatizar – Vivificar. Até agora, na investigação da filosofia, o que se fez foi primeiro assassinar a filosofia e a seguir desmembrá-la e dissolvê-la. Acreditava-se que os componentes do *Caput mortuum* seriam os componentes da filosofia. Mas sempre cada tentativa de redução, ou de recomposição, falhava. Somente nos tempos mais recentes começou-se a observar a filosofia viva, e bem poderia acontecer que assim se adquirisse a arte de fazer filosofias (NOVALIS, 2009, p. 113)

Como se percebe, seu pensamento não se desenvolve em termos de análises formais, posto que seriam jogos estéreis. Esse é apenas um capítulo, não o último (e por isso abordaremos indissociavelmente um quilialismo em Novalis, como cenas de saudade e reconstrução de uma era de ouro), ou melhor, apenas uma metade, a metade sofística a qual a filosofia enquanto ente histórico escolheu: se contentar com restos mortais na sua dieta, o que seria uma necrofilosofia. Talvez, por essa necessidade incessante de criação surjam sempre neologismos, como o termo “filosofistizar”, que parece ser uma junção dos conceitos de filosofia e sofística, em um sentido criativo, onde, desse embate nasce um terceiro termo. Certamente, por um lado, é necessário que haja o talento para identificar falhas em sistemas e construir labirintos e rotas de fuga. Porém, quando se estaciona nesse patamar, a filosofia fica fraca e despotencializada, sendo refém de especialistas em deslizos semânticos ou analistas de sistemas – e não se aceita que uma revolução possa nascer desses pressupostos burocráticos; na verdade, deve haver uma revolução por segundo (embora seja curioso como a figura de Novalis também consista na de um especialista em mineralogia, administrador de uma salina, ou seja, um cargo burguês e burocrata, o qual era elogiado).

Em Novalis e no romantismo, o novo passo precisa ser dado – a vivificação - , onde se vai além do passo sofístico e analítico para se passar a ser um criador. A sua filosofia é espiritual. Não apenas no sentido de “espírito” como termo técnico filosófico, largamente utilizado mesmo nos círculos mais materialistas. Trata-se - para certo desdém de uma classe - de ser o caso de real espiritualização de objetos, animais, entidades, forças da natureza, palavras e tudo o mais: “Através de vales e desertos, por torrentes e montanhas, dirigiu-se o pressuroso Jacinto à terra desconhecida. Perguntou a homens e animais, a pedras e árvores, qual o caminho que levava a Isis, a deusa sagrada.” (NOVALIS, 1989, p. 57). Assim, lidar com o romantismo, especialmente com Novalis é uma escolha delicada. A probabilidade de fracasso é alta, posto que a academia manda um convite em sentido oposto ao de se conversar com animais, pedras, árvores e montanhas. Quando muito, se conversam com os homens, e todos os outros são tratados como “entes menores”, aptos a serem domesticados. Assim,

mesmo o presente trabalho, em uma primeira vista, é formalmente desencorajado a se enveredar por uma escrita poética, confusa ou misteriosa:

A clareza na redação existe quando as ideias são apresentadas sem ambiguidade, o que garante a univocidade da interpretação. A clareza é, em geral, obtida em função do domínio de conhecimento que se tem de determinado assunto. A simplicidade do texto levará o autor a evitar uma linguagem hermética ou esotérica, bem como o prolixismo, as fórmulas feitas e a linguagem sentimental. (DIB; SILVA, 2012, p. 22)

Ora, o discurso em Novalis é poético, confuso, hermético e misterioso, e por isso não existe óbice para que se conversem com plantas e animais e até mesmo que se converse com uma pedra, pois existe uma essência maior que, como um espírito poético, é comum à tudo. Isso é tão radical em sua forma de lidar com a filosofia que o próprio conceito de coisas escritas entra em colapso e chega ao ponto de prescindindo da forma:

A letra é apenas um auxílio da comunicação filosófica, cuja essência própria consiste no suscitamento de uma determinada marcha de pensamentos. (...) O genuíno mestre é um indicador de caminho. Se o aluno é de fato desejoso da verdade, é preciso apenas um aceno, para fazê-lo encontrar aquilo que procura. A exposição da filosofia consiste portanto em puros temas – em proposições iniciais – princípios. Ela só é para amigos auto-ativos da verdade. O desenvolvimento analítico do tema é só para preguiçosos ou inexercitados. – Estes últimos precisam aprender a voar através dele e manter-se numa direção determinada. Atenção é uma força centrante. Com a direção dada começa a relação eficaz entre o dirigido e o objeto da direção. Se mantemos firme essa direção chegamos então apoditicamente seguros ao alvo fixado. Genuíno filosofar em conjunto é portanto uma expedição em comum em direção a um mundo amado – na qual nos revezamos mutuamente no posto mais avançado, que torna necessária a tensão máxima contra o elemento resistente, no qual voamos. (NOVALIS, 2009, p. 109)

O problema da linguagem já encontra aqui no fim do século XVIII uma questão que a vanguarda do início do século XX iria se defrontar em sua forma mais radical e que norteou seus próprios processos criativos: *a forma da linguagem que não se resume ao código pré estabelecido*, e por isso, pode ser substituída ou mesmo destruída. Nesse sentido, vide, por exemplo, as peças mais viscerais de um Beckett, ou a icônica 4'33 de John Cage, e até mesmo o advento da chamada Escola Hipermoderna de Xadrez, onde enxadristas como Capablanca e Alekhine, dentre outros, ressignificaram as aberturas, defesas e modo de lidar com o jogo, transformando-o em um misto de ciência e arte. Em sentido irônico, pensar assim já torna as

coisas viciadas desde o início, pois, por óbvio, o material que temos disponível sobre Novalis - ou seja, a sua própria filosofia e seus pensamentos - estão formalizados em letras, sendo esse o material disponível para estudo. Isso por si só já é um grande problema, pois, se levarmos radicalmente a cabo tal princípio, chegaríamos à conclusão de que, pelo que o próprio Novalis escreveu, ele mesmo estaria alertando sobre a impossibilidade de ter dito (o que foi dito!?), ou, no mínimo, que qualquer coisa que dissesse já viria irremediavelmente deturpada – sendo assim fadado à incompreensibilidade. Por isso, é praticável que entendamos Novalis no sentido desse genuíno mestre indicador de caminho, que acena, para que possamos trabalhar com o pressuposto de que a sua filosofia é um indicativo espiritual – e não caíamos na preguiça de sermos analíticos.

No entanto, mesmo quando adotamos tal clave, um princípio misterioso, irônico e paradoxal novamente impede o repouso prolongado, pois, nas palavras de Schlegel, “Todo autor legítimo escreve para ninguém, ou para todos. Quem escreve para que estes ou aqueles o possam ler, merece não ser lido” (SCHLEGEL, 1997, p. 33). tal modo jocoso - porém ao mesmo tempo rígido – se dá nos moldes da sua instigante dicotomia entre compreensível e incompreensível, como podemos observar em *Sobre a incompreensibilidade* (1798), onde trata a *incompreensibilidade* como uma verdadeira força dinâmica inescapável, que surge sem pedir licença por entre qualquer fresta inesperada, não respeita ninguém, não quer saber se alguém é especialista em algo e não está nem aí para uma coletividade, uma época, e não se curva nem mesmo à história como um todo. Conforme denota Schlegel, *O incompreensível*, é a essência da própria compreensibilidade, o que nos faz entender (provisoriamente?!) que todas as nossas certezas são convenções permitidas temporariamente por essa força, até que ela surja e reconfigure nossa sorte. Em outras palavras, o que dá início a uma revolução é o seu sentido misterioso. Sobre o texto, esclarece (DUARTE, 2011), que em seu escrito o autor tem por escopo:

a) provar o carácter relativo da incompreensibilidade, isto é, refutar a posição da incompreensão como razão evidente e fundamento intocável do incompreensível.

b) denunciar o modo como a “mais pura e genuína incompreensibilidade” emerge do espaço mais inesperado, a saber, da hegemonia da linguagem como aspiração à compreensibilidade total: a ciência e a arte, a filosofia e a filologia.

c) mostrar a autonomia reflexiva da língua ou a reflexividade da linguagem na compreensão intrínseca de si mesma: “as palavras compreendem-se muitas vezes melhor a si próprias do que aqueles que delas fazem uso”. (DUARTE, 2011, p. 321)

Novalis compartilha desse mesmo princípio (mas, como defenderemos aqui especialmente no capítulo “o mundo poético”, o incompreensível é relativamente menor em relação ao mundo atual), o que nos leva a concluir que até mesmo nas proposições elementares de sua própria filosofia exista um curto circuito imperativo, uma espécie de gatilho autoimplosivo que pode jogar por água abaixo todas as nossas expectativas sobre Novalis (o que também homenagearia o próprio Novalis, que sorriria satisfeito ao lado de Schlegel, acenando um convite de *bem vindo ao clube*).

Em virtude de tal paisagem, urge a persistência na pergunta: Novalis escreveu para todos ou para ninguém? Escreveu para alguns? Não temos a resposta. Ora o direcionamento aponta para um lado, ora para outro, com forte brilho de ambos os lados (e muita lama). Assim, o procedimento adotado no presente estudo se encontra em uma linha tênue entre o princípio de rigidez acadêmica e o princípio de vivificação e procriação novalisiana. Partimos da intuição que não se é autorizado a obedecer nenhum dos dois estatutos em separado, mas sim proceder em uma tentativa de harmonização entre as duas searas, na procura de uma interseção entre os dois campos – entendido aqui que tal processo não consiste em bajular ambas as forças, mas fazê-las oferecerem-se uma à outra para que surja um terceiro elemento a partir dessa relação *erogenética*: por um lado, os acenos novalisianos, por outro, a mecânica lógico gramatical, na esperança que ambos sejam compatíveis entre si. Em Novalis, é preciso se guiar mais pelas confissões que deslizam no terreno do não dito, do que do explicitamente formalizado em palavras.

### 1.1 Sobre o porquê de três mundos

Falar sobre três mundos em Novalis é uma escolha. Mas, não é uma escolha surreal, apartada totalmente do que foi escrito formalmente (embora isso também fosse possível à luz de meia dúzia de escritos essenciais de Novalis que imploram para serem manipulados desse modo). Essencialmente, o caráter de sua escrita é uma autorização, um convite e uma indução à sua própria vivificação, e, por isso, é também um convite para que uma nova autoria seja elaborada a cada exercício de leitura, mesmo em se tratando de uma exegese formal ou analítica. Mas, essa não é uma autorização utilizada sem critério: lidar com Novalis exige um exercício próximo ao de um detetive atrás de pistas para desvendar um caso. Às vezes, uma folha de papel um pouco mais para o lado, uma maçaneta de porta aberta ou talvez um fio de

cabelo achados no chão fazem total diferença. É notório o fato que, ortodoxamente, a filosofia não conta muito com casuísmos e confia mais em um exercício elaborado de concatenação de ideias, testemunhos do panteão filosófico e teorias bem elaboradas, o que a leva a ser mais parecida com um tribunal do que com a cênica detetivesca. No entanto, pelo método que nos propomos a seguir, nossa tentativa consiste em juntar algumas pistas para podermos nos movimentar dentro da estilística romântica e da singularidade de Novalis. Não queremos com isso diminuir o valor do tribunal, pois sem dúvida essa é uma fase importante, mas pretendemos apenas romantizar a aventura do detetive, no medo de que algum universo jurídico kafkaniano tome vida. Partindo de tal princípio, observamos que a questão sobre mundos e trinitarismos aparece muitas vezes de forma objetiva ou implícita pare ser deixada de lado. Essa tendência sobre uma divisão trina pode ser observada desde sua tenra idade, como pode ser visto nessa passagem de 1815 de Ludwig Tieck, quando testemunha sobre Novalis:

Já aos doze anos possuía um conhecimento muito bom de latim e algo do grego. Ler poesia era sua recreação favorita nas horas vagas. Acima de tudo, ele amava os contos de fadas e desde cedo se dedicou a praticar sua invenção com seus irmãos. Por alguns anos, ele lançou um passatempo excepcional com seus irmãos Erasmus e Karl: cada um personificado um gênio-espírito - um o gênio do céu, [e] outro o gênio da água, o terceiro, o gênio da terra<sup>1</sup> (NOVALIS, 2007, p. 127. tradução nossa)

Desde cedo essa tendência ao místico e à doutrina dos elementos já pode ser vista, ao passo que, mais tarde, seria fortificada e ressignificada à sua própria vontade. Também um outra passagem vale ser mencionada, pois denota como a esse tema trinitário reaparece como espécie de modo fundamental de lidar com o mundo, quando fala sobre três aspectos do cristianismo:

Há três aspectos no Cristianismo. Um deles é o elemento fecundante que a religião comporta, a alegria que toda a religião desencadeia. O segundo é a mediação, a fé na possibilidade de todas as coisas terrenas serem vinho e pão da vida eterna. O terceiro é a fé em Cristo, na Virgem e nos Santos. Escolhei de entre eles aquele que

---

1 No texto original: “Already by age twelve he possessed a rather good knowledge of Latin and something of Greek. Reading poetry was his favorite recreation during free time. Above all he loved fairy tales, and he set himself to task quite early to practice their invention with his brothers. For a few years, he launched an exceptional pastime with his brothers Erasmus and Karl: each one impersonated a spirit-genie—one the genie of heaven, [an]other the genie of water, the third the genie of earth”.

quiserdes, ou escolhei os três, porque não há diferença, e tornar-vos-eis cristãos, membros de uma comunidade única, eterna, cuja felicidade não cabe em palavras. (NOVALIS, 1991, p. 48)

Assim, entendemos que essa exposição sobre três aspectos do cristianismo operam em harmonia com o que pretendemos defender. O primeiro, sobre o aspecto da fecundação, é uma característica essencial do que chamamos que em Novalis seria o *Mundo Confuso*: a proliferação dos discursos é uma vivificação desenfreada, ainda sem o controle que só será efetuado na clave poética, que é essencialmente isso a que ele se refere, na questão da fé em todas as coisas conviverem fraternalmente. O terceiro momento, também é um modo harmônico com a questão da fé enquanto princípio, pois no mundo mágico o que ocorre é um relacionamento direto entre divindades – e é isso que ocorre quando, em exercício de fé se relaciona diretamente com a divindade, mesmo que em Novalis isso seja sempre um convite a um terceiro elemento para fazer essa intermediação: é a fé que fala para o mundo e conclama outros a serem o intermédio para com a divindade. Do mesmo modo, todos os mundos convivem no mesmo território, sendo uma questão de escolha qual clave adotar.

Ainda, em outra passagem, Novalis disserta sobre a questão sobre três modos de entender o mundo:

É muito arriscado, continuou outro, querer recompensar assim a Natureza com ajuda das suas forças e dos seus fenômenos exteriores, e considerá-la ora fogo monstruoso, ora fato acidental estranhamente conformado, ora dualidade ou trindade, ou qualquer outra força singular. Seria mais verosímil considerá-la produto de um incompreensível acordo entre seres infinitamente diferentes, o milagroso nó do mundo espiritual, o ponto de união e contato de universos sem conta. (NOVALIS, 1989, p.64)

É curioso, como pode ser percebido, que até mesmo quando Novalis demonstra essa estranheza sobre três modos de lidar com o mundo, no fim das contas o ímpeto que sobrevive é o mesmo: unificar os princípios, tecendo o mundo como ponto de união, um nó, que é um *entre*, que é uma singularidade, que, por esse motivo, acaba naturalmente ofertando criacionalmente outros dois vieses, como claves fundamentais – surgem ao menos dois outros mundos para que tenhamos de lidar com ele (e assim, ao menos três). É também nesse sentido, de uma comunidade de multiformidades, que entendemos que se perfaz o conceito de *mundo* em Novalis, enquanto uma multiformidade discursiva, à luz do seu idealismo mágico.

Nesse sentido, *mundo* é um falatório geral, uma conversa multiforme, que, por esse motivo, acaba por ser uma criação que é um fruto do poder dos entes falantes. Pois, não são apenas bocas que falam, mas também almas, corpos e espíritos que falam. Por isso, podemos mesmo alegar que a magia é um ato natural de todo ente psicofísico falante, que nesse ato naturalíssimo cria o mundo – mesmo que esse mundo seja um foco de diversos universos, esse falatório que secciona o infinito é um mundo. Nesse falatório, no ato do entendimento entre os entes psicofísico falantes, surge a questão sobre a tradução, que encontra também três níveis: gramático, mítico e modificador, conforme se vê:

Uma tradução é, seja gramatical, ou modificadora, ou mítica. Traduções míticas são traduções no mais alto estilo. Expõem o caráter puro, perfeito e acabado da obra de arte individual. Não nos dão a obra de arte efetiva, mas o ideal dela. Ainda não existe, ao que creio, nenhum modelo inteiro dela. No espírito de muitas críticas e descrições de obras de arte encontram-se porém claros traços. É preciso para isso uma cabeça, onde espírito poético e espírito filosófico se interpenetraram em sua inteira plenitude. A mitologia grega é em parte uma tal tradução de uma religião nacional. Também a madona moderna é um tal mito.

Traduções gramaticais são as traduções no sentido costumeiro. Exigem muita erudição — mas apenas aptidões discursivas.

As traduções modificadoras requerem, se devem ser genuínas, o mais alto espírito poético. Resvalam facilmente para o travesti — como o Homero em jambos de Bürger — o Homero de Pope — as traduções francesas em seu conjunto. O verdadeiro tradutor dessa espécie tem na realidade de ser o próprio artista e poder dar a ideia do todo assim ou assim a seu bel-prazer — Tem de ser o poeta do poeta e assim poder fazê-lo falar segundo sua própria ideia e a do poeta ao mesmo tempo. Numa relação semelhante está o gênio da humanidade com cada homem individual.

Não meramente livros, tudo pode ser traduzido destas três maneiras. (NOVALIS, 2009, p.63).

Ora, esses três estados da tradução são também três estados da criação, que, como diz explicitamente Novalis, “podem traduzir tudo” (e não há nada para frear o ímpeto omniabarcante dessa citação), havendo desse modo uma espécie de intimação para que se passe a ser algo como um poeta exponencial – o poeta do poeta. É a partir dessa evidência que entendemos que: a tradição gramatical seja mais da ordem do mundo confuso; as traduções modificadoras, do mundo poético, e, e as traduções míticas, do *Mundo Divino*. Antes de adentrarmos propriamente nessa questão, cabe uma visitação ao aspecto atmosférico de um pensamento místico em geral.

## 2 UMA ATMOSFERA MÍSTICA

Tudo o que é místico é pessoal — e conseqüentemente  
uma variação elementar do todo cósmico.

*NOVALIS*

O fim do século XVIII foi um momento de grande agitação sociopolítica na Europa, sendo testemunha da Revolução Francesa, de um Kant que era cada vez mais senhor da filosofia e do constante relacionamento com expoentes tais quais Schiller, Fichte, Schelling, e do próprio Goethe - que já era a essa altura um patrimônio da Alemanha. O maior parceiro de Novalis, - Friedrich Schlegel – afirma que “A Revolução Francesa, a Doutrina-da-ciência de Fichte e o Meister de Goethe são as tendências fundamentais de nosso tempo” (NOVALIS, 1988, p. 256). Ora, esse é o famoso fragmento 216 da Revista *Athenaeum*, que deve ser especialmente mencionado por sua importância de diagnóstico revolucionário. Pois, certamente é fácil identificar uma revolução nos moldes da Francesa: agitação social em nível massivo, cabeças rolando, mudança do *ancien régime* para o alicerce social que grosso modo perdura até hoje, ou seja: evidências materiais que permitem toda uma constatação óbvia. Porém, segundo Schlegel outras duas revoluções também podiam ser detectadas: Fichte, em sua *Doutrina-da-Ciência (Wissenschaftslehre)* de 1794, que disseminou e potencializou o kantismo, o próprio idealismo alemão, e Goethe com seu *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister (Wilhelm Meisters Lehrjahre)* de 1795, o qual determinara toda uma nova onda poético literária que sacudira toda a Europa com seu romance de formação (*Bildungsroman*). Identificam-se aqui três ordens de revolução: social, filosófica e literária. No entanto, as duas últimas são revoluções que necessitam de singeleza estética e agudeza espiritual para serem detectadas, e, por isso o espanto de Schlegel, que, justamente em uma das raras vezes que não se utilizou do expediente de ironia intencional em seus textos, ter sido acusado de ser irônico e incompreensível. Desse modo, talvez isso tenha servido para tornar as coisas mais paradoxais ainda e fortificar suas teses sobre antíteses vivas, pois havia um movimento de forças pujantes em exuberância para quem tivesse olhos de ver e sentidos de

sentir, mas que eram captadas por poucos. Tal situação pode ser explicada em algo análogo ao que funciona hoje em dia com os sismógrafos: basta que se identifiquem pequenas alterações nos abalos sísmicos para se qualificar, de acordo com o padrão de abalo, que seja ou não um terremoto, não sendo, desse modo, necessário esperar que o desastre aconteça pra se aferir o resultado. É nesse mesmo registro que apenas espíritos fortes possuíam essa espécie de poder de identificação de uma revolução invisível, estética e filosófica. Mesmo que a Revolução Francesa pudesse ser objetivamente auferida, as outras duas não deixavam de ter o mesmo fervor, e, embora não fossem contabilizadas pelo grande público, eram tão revolucionárias quanto, entendidas como desdobramentos de um mesmo movimento da natureza, fenômenos esses que têm um mesmo epicentro espiritual, caso levemos em conta os pressupostos schlegel-novalisianos de um espírito da poética que se vivifica sinfilosoficamente. Por outro lado, chamar as obras de Fichte e Goethe de revolução não escaparia de um subjetivismo, sob a lente de um viés objetivamente lógico, mas, Schlegel parece não se importar com isso, e talvez isso servisse como comprovação espiritual de sua própria tese - posto ser a subjetividade de um espírito forte que pressente misteriosamente o movimento tão singelo e sutil quanto potente e avassalador.

Não obstante, esse foi o período em que a ciência moderna cristalizava-se sob a égide do iluminismo e do princípio cartesiano da *mathesis universalis*, o qual se testemunharam inúmeras descobertas científicas. Mas, ao contrário do que possa parecer, o pano de fundo das ciências, artes e filosofia não era ainda totalmente materialista, racional e científico, ao menos não do modo como entendemos ciência hoje. De maneira geral, havia uma aura mística que abraçava a toda a Europa. A chamada *tradição hermética*, que havia sido resgatada no Renascimento se encontrava mais difundida do que nunca. O fantástico povoava a imaginação não só de populares, mas também de pensadores, cientistas, escritores, filósofos e monarcas. Quanto a tradição hermética, vale uma consideração mais acurada, pois, como veremos, nela se encontram muitas semelhanças com princípios românticos e novalisianos os quais seriam uma verdadeira grosseria de serem omitidos (que se ajustem nossos próprios sismógrafos!).

## 2.1 Consideração sobre a tradição hermética

A chamada tradição hermética se refere ao movimento geral de cunho místico-iniciático em torno da figura veneranda e envolta em mistério de Hermes Trismegistos. Atribui-se que seu culto tenha surgido em um Egito mítico antiquíssimo, tendo sobrevivido em poucos círculos iniciáticos até sua retomada por volta do Século II, no helenismo neoplatônico. Durante a Idade Média esses escritos viajaram pelo mundo árabe, sendo essa a principal fonte das traduções disponíveis até que o hermetismo fosse novamente resgatado na Renascença principalmente graças ao trabalho de Marsilio Ficino:

No Antigo Egito viveram os grandes Adeptos e Mestres que nunca mais foram superados, e raras vezes foram igualados, nos séculos que se passaram desde o tempo do grande Hermes. No Egito encontrava-se a maior das Lojas dos Místicos. Pelas portas dos seus Templos entravam os Neófitos que, mais tarde, como Hierofantes, Adeptos e Mestres, se espalharam pelos quatro cantos da Terra, levando consigo o precioso conhecimento que possuíam, ansiosos e desejosos de ensiná-lo àqueles que estivessem preparados para recebê-lo. Todos os estudantes das ciências Ocultas reconhecem a dívida que têm para com os veneráveis Mestres desse antigo país.

Contudo, entre esses Grandes Mestres do Antigo Egito, existiu um que eles proclamavam como o “Mestre dos Mestres”. Este homem, se é que se tratava realmente de um “homem”, viveu no Egito na mais remota Antiguidade. Era conhecido pelo nome de Hermes Trismegisto. Foi o pai da Ciência Oculta – o fundador da Astrologia, e o descobridor da Alquimia. Os detalhes da sua vida se perderam devido ao imenso espaço de tempo, que é de milhares de anos, e apesar de muitos países antigos disputarem entre si a honra de ter sido a sua pátria. A data da sua permanência no Egito, na sua última encarnação neste planeta, não é conhecida agora, mas foi fixada nos primeiros tempos das mais remotas dinastias do Egito, muito antes do tempo de Moisés. As autoridades mais competentes consideram-no como contemporâneo de Abraão, e algumas tradições judaicas dizem claramente que Abraão adquiriu uma parte do seu conhecimento místico do próprio Hermes.

Muitos anos depois de sua partida deste plano de existência (a tradição afirma que viveu trezentos anos), os egípcios deificaram Hermes e fizeram dele um dos seus deuses sob o nome de Thoth. Anos depois, os povos da Antiga Grécia também o deificaram com o nome de “Hermes, o Deus da Sabedoria”. Os egípcios reverenciaram sua memória por muitos séculos – sim, dezenas de séculos –, chamando-o de “o Escriba dos Deuses”, e apondo-lhe seu antigo título, “Trismegisto”, que significa o “três vezes grande”, “o grande entre os grandes”. Em todos os países antigos, o nome de Hermes Trismegisto foi reverenciado como sinônimo de “Fonte de Sabedoria”. (TRÊS INICIADOS; HERMES, 2009, p.8)

Conforme relata Yates (1995), a figura de Hermes é tão enigmática que por vezes é atribuído que seja ele o próprio Abraão ou Noé; por vezes é dito ser o Júpiter ou Mercúrio dos gregos, ou o Deus Asclépio - o mesmo o qual Sócrates no final de sua vida disse dever um

galo (e por essa vertente Hermes seria o responsável por levar os conhecimentos secretos do Egito até a Grécia); também é tido no panteão egípcio como a figura de *Íbis*, o homem com cabeça de pássaro, aquele que sabe separar o alimento que serve do que não serve; chega-se ao ponto de atribuir que esteja no mesmo patamar de Zoroastro, como uma espécie de sumo sábio de uma longa linhagem mística ao longo dos tempos, a chamada *prisca theologia*, que desemboca em Platão:

Na *Theologia platónica*, Ficino apresenta a genealogia do seguinte modo: (1) Zoroastro, (2) Mercúrio Trismegisto, (3) Orfeu, (4) Aglaofemo, (5) Pitágoras, (6) Platão (...). No prefácio aos comentários de Plotino, Ficino afirma que a teologia divina se iniciou simultaneamente com Zoroastro, entre os persas, e com Mercúrio, entre os egípcios; passa depois para Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras, Platão (...). Esse modo de igualar Zoroastro a Hermes coloca a genealogia de Ficino em conformidade com a de Gemisto Pleto, para quem a mais antiga fonte de sabedoria é Zoroastro, a quem faz suceder uma corrente de intermediários diferentes da de Ficino, mas, como Ficino, chega a Pitágoras e Platão (YATES, 1995, p. 27)

Quanto aos escritos, temos o chamado *Corpus Hermeticum*, que consiste tanto nos livros auferidos como de sua autoria direta, como a literatura que versava sobre magia tendo o hermetismo por princípio. Quanto ao primeiro grupo, temos: o *Pimandro* ou *Poimandres*, que é o “primeiro tratado do Corpus hermeticum, uma coletânea de quinze diálogos herméticos, traz um relato da criação do mundo, reminiscente, em parte, do Gênesis” (YATES, 1995, p. 15) e o *Asclépio*, que “pretende descrever a religião dos egípcios e os ritos e processos pelos quais eles atraíam as forças do cosmos para as estátuas de seus deuses (YATES, 1995, p. 15):

A literatura hermética divide-se em dois ramos. Num deles estão incluídos os tratados filosóficos, tais como os do Corpus hermeticum e o do Asclépio, aos quais poderiam ser acrescentados alguns outros espécimes dessa literatura, principalmente os fragmentos preservados na antologia de excertos compilada por Estobeu. No outro, incluem-se a literatura astrológica, alquímica e mágica, em grande parte atribuída a Hermes Trismegisto. Esses dois ramos não podem ser mantidos inteiramente separados. Não só temos no Asclépio uma autêntica descrição das práticas da magia, quando se trata dos métodos com que os egípcios "fazem deuses", como o mais excelso e místico dos tratados filosóficos herméticos pressupõe [...] uma concepção astrológica no cosmos. Gnosticismo e magia andam juntos. (YATES, 1995, p. 57)

Quanto a autoria desses livros, existe uma aura de mistério, e o mais provável é que não se tenha acesso aos textos originais, ou que, se existiam, tenham sido guardados por seitas herméticas esotéricas (e não por acaso utilizamos o termo *hermeticamente selado* quando queremos dizer que algo está completamente fechado). Assim, por muito tempo se consumiu a obra com o pensamento enganoso de se tratasse de fato de uma obra original, ou, ao menos, se fazia vista grossa quanto a autoria. No entanto, o mais provável é que seja mesmo um apanhado de ideias embebidas de neoplatonismos, judaísmos, cristianismo da primeira era, em autorias anônimas e coletivas:

[...] o Asclépio e o Corpus hermeticum, que são a parte mais importante chegada a nossas mãos da Hermética filosófica, devem provavelmente ter sido escritos entre 100 e 300 d.C. Estas obras, ainda que moldadas por um quadro de referências pseudo-egípcio, têm sido consideradas por muitos estudiosos um repositório de elementos egípcios genuínos. Outros entenderam que há nelas alguma influência das crenças egípcias nativas. Seja como for, decerto não foram escritas na antiguidade remota por um onisciente sacerdote egípcio, como acreditavam os renascentistas, e sim por vários autores desconhecidos, todos possivelmente gregos, e o que contêm é a filosofia grega popular de seu tempo, mescla de platonismo e estoicismo, combinada com influências hebraicas e talvez persas. Ainda que muito diversas, todas elas exalam uma intensa piedade. [...] Estes escritos são, em sua maior parte, produto dos neoplatônicos egípcios, grandemente influenciados pelo estoicismo, pelo judaísmo, pela teologia persa e possivelmente pelas crenças nativas do Egito, bem como, naturalmente, por Platão e, em especial, pelo Timeu. Eram talvez a Bíblia de uma religião egípcia de mistério, cujo âmago é possível que remonte ao século II a.C. (YATES, 1995, p. 14)

Ainda, somando-se a essa literatura, temos a famosa *Tábua de Esmeralda*, descoberta em texto árabe por volta do século VIII, que é tido como a origem da alquimia, utilizada inclusive por quem talvez seja o mais famoso dos alquimistas - Paracelso:

A ciência hermética par excellence é a alquimia; a famosa Tabela de esmeralda, bíblia dos alquimistas, é atribuída a Hermes Trismegisto, e apresenta, numa forma misteriosamente compacta, a filosofia do Todo e do Um. Na Renascença, um novo estilo de "alchymia" associa-se à nova magia e à cabala. [...] primordial expoente da nova alquimia é Paracelso. [...] a matéria-prima de Paracelso, a base do seu pensamento alquímico, se relaciona à concepção do Logos, ou da Palavra, tal como se encontra no Corpus hermeticum, e também às interpretações cabalísticas da Palavra. (YATES, 1995, p. 157)

Por fim, muito recentemente se teve acesso ao escrito denominado *Caibalion* (1908) - que obviamente remonta à Cabala. Quanto a esse livro, conta-se que é uma síntese dos ensinamentos herméticos escritos diretamente por iniciados da ordem de Hermes, os quais passaram os ensinamentos dentro do próprio círculo iniciático de uma geração para a outra, através dos milênios, até que em 1908 Sir William Walker Atkinson, por meio da *Yogi Publication Society* de Chicago liberasse ao grande público o livro, sob o pseudônimo de *Os Três Iniciados*<sup>2</sup>. Assim, é no *Caibalion* que se encontram compilados os princípios do hermetismo, as chamadas sete leis herméticas, que são:

**I. O Princípio de Mentalismo** "O TODO é MENTE; o Universo é Mental." [...]

**II. O Princípio de Correspondência.** [...] "O que está em cima é como o que está embaixo, e o que está embaixo é como o que está em cima."

**III. O Princípio de Vibração.** [...] "Nada está parado; tudo se move; tudo vibra." [...]

**IV. O Princípio de Polaridade.** [...] "Tudo é Duplo; tudo tem polos; tudo tem o seu oposto; o igual e o desigual são a mesma coisa; os opostos são idênticos em natureza, mas diferentes em grau; os extremos se tocam; todas as verdades são meias verdades; todos os paradoxos podem ser reconciliados." [...]

**V. O Princípio de Ritmo.** [...] "Tudo tem fluxo e refluxo; tudo, em suas marés; tudo sobe e desce; tudo se manifesta por oscilações compensadas; a medida do movimento à direita é a medida do movimento à esquerda; o ritmo é a compensação." [...]

**VI. O Princípio de Causa e Efeito.** [...] "Toda a Causa tem seu Efeito, todo Efeito tem sua Causa; tudo acontece desacordo com a Lei; o Acaso é simplesmente um nome dado a uma Lei não reconhecida; há muitos planos de causalidade, porém nada escapa à Lei. [...]

**VII. O Princípio de Gênero.** [...] "O Gênero está em tudo; tudo tem o seu princípio masculino e o seu princípio feminino; o gênero se manifesta em todos os planos." TRÊS INICIADOS; HERMES, 2009, p. 12-18)

A tradição hermética é um assunto extenso, que daria um tratado por si só, onde residem dificuldades de diversas ordens. Por isso uma explanação sintética se fez necessária, pois as questões de magia, astrologia, alquimia, cabala, demonologia e alma do mundo, dentre outras abordadas por Novalis estão indissociavelmente ligadas ao tema.

---

<sup>2</sup> Quanto a essa alcunha, cabe aqui uma pequena indagação, pois pode ser que seja uma alusão ao aspecto da significação do nome *Trismegisto*, que significa três vezes sábio, e talvez por isso, do mesmo modo faça sentido uma relação com o fato de serem os discípulos do mestre também três vezes iniciados, o que por essa via os tornaria uma espécie de ente coletivo que tenha respondido pela manutenção ao longo dos séculos do texto. De todo modo, também quanto a isso a autoria é confusa, e não se pode certificar se Atkinson é um dos três iniciados de sua época, todos os três, ou um dos integrantes da sociedade secreta, ou se foi escolhido por pessoas reais dessa sociedade que lhe ditaram o escrito; até a mesmo a hipótese de o conteúdo que possa ter-lhe sido ditado de forma etérea, tal qual alega que ocorreu com Blavatsky em sua *Doutrina Secreta* (1888) não pode ser descartada.

## 2.2 O sistema classificatório de magia de Giordano Bruno

Giordano Bruno (1548-1600), em sua obra *Tratado da Magia* (1588) discorre sobre o tema de uma forma que ele considera científica e faz um catálogo sobre os diversos tipos de magia. Desse modo, focamos em três aspectos de sua obra: (I) a conceituação de mago conforme o tipo de magia que exerce (dez tipos de magia); (II) os três tipos de mundo que têm relação com e os três grandes grupos de magia, e (III) o pleroma de seres que são mais ou menos poderosos, numa escala hierárquica cosmológica. Bruno elabora um sistema classificatório, e, como veremos, em Novalis esse sistema ganha uma ressignificação criativa.

### 2.2.1 Dez tipos de magia e paralelos novalisianos

Quanto a (I), Bruno apresenta dez tipos de magia, esclarecendo que “[...] Antes de se tratar da Magia, como de qualquer outro assunto, deve-se da palavra subdividir os seus sentidos: pois existem tantos sentidos da palavra magia quanto tipos de magos” (BRUNO, 2008, p. 29). Assim o tipo de mago é uma consequência do tipo de magia que exerce, conforme se segue seu sistema classificatório:

a) *Mago enquanto um sábio*, mudando a significação do termo de acordo com as diferenças geográficas ao longo do tempo: “[...] *Mago* significou, inicialmente, *sábio*: tais eram os *trimegistos* entre os egípcios, os *druidas* na Gália, os *gimnosofistas* na Índia, os *cabalistas* entre os hebreus, os *magos* entre os persas (depois de Zoroastro), os *sofistas* entre os gregos, os *sábios* entre os romanos.” (BRUNO, 2008, p. 29)

b) *Mago enquanto praticante de magia natural*: Ocorre quando alguém versado em ciências naturais (ou filosofia natural) aplica um elemento da natureza, ciente dos efeitos que advirão de suas propriedades naturais. Exemplos: médico, curandeiro, herbalista, alquimista etc: “em segundo lugar, emprega-se o termo *mago* para designar aquele que realiza prodígios pela simples aplicação de princípios ativos e passivos, tal como em medicina e em química: trata-se daquilo a que comumente se chama de *magia natural*.” (BRUNO, 2008, p. 29)

c) *Mago dos prestígios* – o terceiro tipo parece ser uma espécie de *prestidigitação* ou *charlatanismo*, quando se usam as propriedades da natureza alegando que aquele resultado na verdade seja obra de uma divindade ou poder maior: “[...] Em terceiro lugar, fala-se de magia quando se fazem acompanhar estas mesmas operações de certas circunstâncias que as fazendo aparecer enquanto obras da natureza ou de uma inteligência superior, com o fim de provocar admiração através destas aparências: a este tipo de magia chama-se magia dos prestígios.” (BRUNO, 2008, p. 30)

d) *Mago manipulador de interdinâmica espiritual*: Consiste no poder ou habilidade de manipular a realidade tendo em vista o princípio inerente de todas as coisas de atração ou repulsão, ao sabor da vontade do mago. Ou seja, é um poder de lidar com a polaridade inerente aos elementos, criando assim configurações e mudanças diversas. O quarto tipo de magia requer uma atenção especial, e demonstra ser um corolário da quarta lei hermética: o princípio da polaridade:

[...] Em quarto lugar, se se recorrer à virtude de simpatia e antipatia das coisas, tendo em conta que as substâncias repulsam, transmutam ou atraem outras substâncias (tal como o ímã e outros corpos semelhantes cujos efeitos não se reduzem apenas às qualidades ativas e passivas mas relevam todas do espírito ou alma que existe em todas as coisas), falar-se-á com propriedade de magia natural”(BRUNO, 2008, p. 30).

É provável que Bruno tenha em mente algo nos moldes de uma *crendice popular*, e chegamos mesmo a chamar esse tipo de magia de *simpatia* de forma genérica, como quando, por exemplo, colocamos uma nota de dinheiro em determinado lugar para atrair muito mais dinheiro, acendemos uma vela para atrair nosso anjo guardião ou as crianças dos EUA colocam seu dente de leite em determinado lugar para atrair a fada do dente. Chamamos crendice por não ser uma crença enraizada em um nível muito profundo, ao passo que a maioria das crianças que acreditavam em Papai Noel, quando entoavam a canção popular *botei meu sapatinho na janela do quintal papai noel deixou meu presente de Natal* geralmente deixam de acreditar no velhinho quando saem da infância. No entanto, não podemos deixar de observar que o mesmo princípio mágico também deve ser mencionado em outros campos, como por exemplo no nível das religiões. Como exemplo clássico histórico

(dentre muitos outros possíveis que não nos alongaremos), temos os exorcismos, onde se utilizava de diversos artifícios tais como água benta, cruzes, rezas e procedimentos para se repelir um espírito demoníaco. Ora, a própria Inquisição, que assassinou Giordano Bruno, assim o fez e tinha por fundamento oficial a melhor das intenções, posto que o ato de queimar alguém até a morte era justificado como um modo de afastar todo o mal daquela alma danada – salvando-a.

Nessa mesma esteira, não podemos também deixar de mencionar que, grosso modo, o processo científico também não ficaria para trás nesse quesito de magia de manipulação de polos. Como exemplo facilmente verificável, os circuitos eletrônicos não são outra coisa se não a elaboração de um circuito de uma carga negativa, que torna como que vivos os entes tecnológicos (*eletrônica* vem de elétron, que nada mais é do que justamente a chamada carga negativa do átomo, em oposição ao próton, que é a carga positiva). Também a questão da força gravitacional reside essencialmente num jogo de atração e repulsão, ao passo que todo corpo massivo exerce força de atração em relação a outro menos massivo – que por sua vez também exerce uma força em relação a outro, assim sucessivamente. É assim com o nosso próprio planeta Terra e só podemos permanecer nele por conta da força gravitacional que o núcleo do planeta exerce, sendo esse um princípio que se estende a todos os sistemas solares e suas órbitas, aos planetas com seus astros concêntricos e galáxias, os quais também só se formaram após incontáveis anos astronômicos de atrações e repulsões de corpos errantes celestes antes de se estabilizarem em uma regularidade harmônica de atração, para que finalmente houvesse um sistema de órbitas regulares – que de todo modo não são um sistema fechado em si, pois o próprio sistema sofre e exerce atração e repulsão em outros sistemas, cujo desfecho será também na ordem de milhões ou bilhões de anos com uma nova configuração.

Quanto a filosofia, esta também não silencia sobre a questão do negativo e do positivo. Poderíamos até mesmo alegar que essa dualidade aparece com diversos nomes no corpus filosófico (alto e baixo, númeno e fenômeno, *res cogitans* e *res extensia*, etc.) o que seria por si só um tema vasto que valeria um tratado. Tomemos aqui um exemplo usado por Kant, em seu escrito pré-crítico *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia* (1763). Nesse texto o autor desenvolve a questão de um modo que fica muito difícil não identificar que esteja aí implícito o princípio newtoniano de movimento, que acaba por desembocar no conceito de *soma zero* (um sistema do tipo  $x + y = 0$ ). Para isso, desenvolve a argumentação em dois campos: no pensamento e no fenômeno. Quanto ao primeiro, esclarece que isso seria impossível, pois não haveria nem mesmo um objeto de pensamento (*Object*), o

que mais tarde elencaria como *nihil privatum* em oposição ao *ens rationis*, posto que o segundo é uma possibilidade ao menos ficcional, enquanto o primeiro não pode nem mesmo ser concatenado na mente do sujeito transcendental (KANT, 2001, p. 320); já em se tratando do mundo fenomênico, tal pressuposto de somatória de forças é o próprio fundamento de determinação do posicionamento dos objetos (*Gegestand*), pois a posição de um objeto é uma resultante de forças opostas cuja soma é zero, ao passo que os polos + e - são apenas indicativos de uma dinâmica descritiva, conforme podemos observar no exemplo abaixo:

[...] Um barco navega de Portugal para o Brasil. Sinaliza-se com + todos os trechos que ele perfaz com o vento matutino, e com - os que ele retrocede mediante o vento vespertino. Os números mesmos devem significar milhas. Assim, a viagem de sete dias rumo a oeste é  $+ 12 + 7 - 3 - 5 + 8 = 19$  milhas. As grandezas precedidas de - possuem-no apenas como sinal de uma oposição, na medida em que devem ser reunidas com as grandezas precedidas de +. Se as primeiras estão em conexão com grandezas precedidas de -, então aqui não há mais lugar para oposição alguma, porque esta é uma relação de oposição que só tem lugar entre + e -. Ora, visto que a subtração é uma supressão que ocorre quando grandezas opostas são reunidas, então é claro que o - não pode ser propriamente um sinal de subtração, como é comumente representado, mas + e -, reunidos, indicam antes de tudo uma diminuição. Por conseguinte,  $- 4 - 5 = - 9$  não é absolutamente uma subtração, mas um efetivo aumento e soma de grandezas da mesma espécie. Contudo,  $+ 9 - 5 = 4$  significa uma diminuição, na medida em que os sinais de oposição indicam que uma grandeza se suprime na outra tanto quanto esta seja igual a ela. Justamente por conta disso o sinal + não significa por si mesmo, isoladamente, adição alguma, mas só na medida em que a grandeza que ele precede deva ser ligada ou pensada com outra também precedida de +. Caso deva ser reunida com uma outra precedida de -, então isso só pode ocorrer por intermédio da oposição, e aí tanto o sinal + quanto o - significam uma subtração, a saber: que uma grandeza se suprime na outra tanto quanto esta seja igual a ela, como em  $- 9 + 4 = - 5$ . Por isso, no caso  $- 9 - 4 = - 13$  o sinal - não significa subtração alguma, mas igualmente uma adição, como o sinal + no exemplo  $+ 9 + 4 = + 13$ . Pois em geral, na medida em que os sinais são idênticos, as coisas indicadas têm de ser simplesmente somadas; contudo, na medida em que são diferentes, só podem ser reunidas por uma oposição, isto é, por meio da subtração. Em consequência, esses dois sinais, na ciência das grandezas, servem apenas para diferenciar aquelas que são opostas uma à outra, isto é, que, ao ser reunidas, se suprimem no todo ou em parte: com o que, primeiro, se conhece essa relação de oposição, e, segundo, após uma ter sido diminuída da outra, da qual se deixava diminuir, pode-se saber a qual das duas grandezas pertence o resultado. Assim, no exemplo citado anteriormente, se o curso com o vento leste fosse indicado por - e o percurso com o vento oeste fosse indicado por +, o resultado seria o mesmo, só que teria - por sinal. Daí se origina a noção matemática de grandezas negativas. *Uma grandeza é negativa em vista de outra na medida em que só pode ser reunida a ela pela oposição, a saber, quando uma suprime na outra o equivalente a si mesma. Trata-se aqui naturalmente de uma relação de oposição, e grandezas assim opostas umas às outras suprimem reciprocamente um valor igual, de modo que não se pode propriamente denominar absolutamente negativa grandeza alguma, mas se tem de dizer que + a e - a são, cada uma, a grandeza negativa da outra; porém, para que isso sempre pudesse ser pensado, os matemáticos decidiram denominar negativas as grandezas precedidas de -, com o que igualmente não se deve perder de vista que essa denominação não remete a uma espécie particular de coisas em sua qualidade interna, mas a esta relação de oposição que as une com certas outras coisas indicadas com + reunidas em uma oposição (KANT, 2005, p. 60 e 61 grifo nosso)*

Ora, não é apenas o Pedro Álvares Cabral que atua magicamente em seu ofício de atração do barco ao seu destino e repulsão das tempestades, fome, motins e naufrágios. Conforme se vê, esse tipo de operação é o que há de mais rudimentar na mente humana. Assim, se, por um momento talvez parecesse um mero capricho de Novalis afirmar que magia é algo de banal e ordinário, pouco a pouco vamos chegando à conclusão que, fundamentalmente, ele parece ter alguma razão. O próprio conceito de númeno e fenômeno é essencialmente uma questão de oposição: somos atraídos pelo númeno, porém apenas temos acesso aos fenômenos, tal qual Novalis afirma no primeiro fragmento do *Pólen*: “Procuramos por toda parte o incondicionado e encontramos sempre apenas coisas” (NOVALIS, 2009, p. 37). Também Novalis aparenta ir no mesmo sentido quando trata sobre a felicidade do mundo, sendo esta também algo nos moldes de uma soma zero tal qual o conceito de movimento em Kant:

Não existe absolutamente nenhuma infelicidade no mundo — Felicidade e infelicidade estão em constante equilíbrio. Cada infelicidade é como que o obstáculo a uma corrente que irrompe mais poderosamente depois de o ter vencido. Em parte alguma é mais visível do que na Economia, com o mau crescimento. (NOVALIS, 1992, p. 123)

Por último, mas não menos importante, observemos o princípio de manipulação de polaridades no tocante às relações interpessoais, pois estas também se perfazem pelos mesmo princípio de atração e repulsão; quanto a isso parece salutar evocar o conceito definido por Heidegger como *tonalidade afetiva* (*Grundstimmung*), que, em síntese, são sentimentos fundamentais os quais os entes humanos podem ser diagnosticados:

[...] As tonalidades afetivas - euforia, satisfação, bem-aventurança, tristeza, melancolia, ira – são de qualquer forma algo psicológico; melhor ainda, algo psíquico. Elas são certamente estados anímicos. Podemos fixar de fato estados similares em nós e nos outros. Podemos até mesmo registrar quanto tempo eles duram, como se intensificam e como perdem a sua intensidade, através de que causas são evocados e bloqueados. Tonalidades afetivas, ou, como também se diz, "sentimentos", são adventos que se dão no interior do sujeito. [...] Tonalidades afetivas não são entidades que se deixam constatar sem mais de uma maneira universalmente válida: elas não são como um fato, em direção ao qual podemos conduzir qualquer pessoa. [...] Quando dizemos que um homem bem-humorado anima uma reunião social, isto significa apenas que uma tonalidade afetiva entusiasmante ou divertida e distensa é produzida. (HEIDEGGER, 2011, p. 84,85,89)

Ora, embora na passagem em tela Heidegger explicita que não se pode conduzir qualquer pessoa a um estado de ânimo fundamental, nos parece que isso seja mais no sentido sobre que seja necessário um talento para que isso ocorra do que sobre sua impossibilidade. De todo modo, o recorte que nos interessa é o de que seja possível entender de que modo essas tonalidades afetivas se comportam umas com as outras – sendo assim um objeto observável, descritivo e científico. Ora, parece plausível que esses sentimentos, tal qual elementos dispersos em um espaço, acabem por se acomodarem em regiões, onde uns sentimentos são semelhantes e atrativos, outros dissemelhantes e repulsivos, o que nos leva a uma espécie de campos harmônico quando observamos um espectro qualquer de sentimentos por amostragem, ao passo que em alguns casos, da atração ou da repulsão surgem como que estados de ânimo novos ou em outro grau – reconfigurando assim o mapa daquela observação. Ora, como não existe um autômato ou uma máquina capaz de determinar a dinâmica desses estados de ânimo, e, por enquanto, não se quer defender uma intervenção divina a todo momento rompendo a clausura mental (assim utilizando aqui uma espécie de cláusula cartesiana), nos resta intuir que o único modo de lidar com essas forças fundamentais, esses sentimentos, estados de ânimo ou tonalidades afetivas seja no campo do próprio homem. Apenas o homem tem esse poder de formar um mapa dos diversos sentimentos, entender de que modo eles se atraem e se repelem. Em tal nível, seria o caso de um cientista, que descreveria os dados obtidos e faria relações matemáticas com sistemas de predição; mas, quando se vai além, e, ao sabor da própria vontade se manipulam essas cargas fundamentais, então temos aí o caso de o homem atuar como um mago. De fato, podemos observar que o exemplo de Heidegger, sobre como alguém com bom humor anima uma reunião, não nos parece ser uma questão menor, pois, certamente essa capacidade de contágio é um outro sintoma que depõe em favor da persistência de Novalis em reiterar que a magia seja algo da ordem do cotidiano. Abordaremos melhor a questão do contágio mais adiante<sup>3</sup>, pois esse é um dos casos em que uma *sinfilosofia* se torna uma *sinmagia* e uma *simpraxys*, o que se confunde com o próprio conceito de fenômeno de mundo. De antemão, adiantamos a questão definindo que o contágio mágico pode se dar de modo inconsciente, o que pode ser trabalhado em uma psicologia aplicada de massas, nos moldes de um Freud, por exemplo, bem como em outras correntes que flertaram com a questão do inconsciente, como o *Sturm und Drang*, e talvez até mesmo o próprio Nietzsche, quando trabalha nos moldes de sua *vontade de potência* e sobre a importância do *Witz* acaba por partir do mesmo princípio e sejam assim magos que de algum

---

3 Cf. item 4.1

modo lidam com uma *sinmágica* – a questão do chiste, lampejo, fagulha ou algo nos moldes desse *Witz* também é extremamente cara a F. Schlegel. De todo modo, o que se tem aqui é um repisamento da questão sobre não ser necessário ser consciente do próprio poder mágico para ser um mago, assim como é possível ser herdeiro de uma fortuna sem estar ciente disso. Nesse momento, delimitamos a questão sobre o uso da vontade consciente no ato de manipular esses sentimentos ou estados de ânimo, o que torna assim um mago cujo poder consiste na manipulação da polaridade inerente das tonalidades afetivas fundamentais. Quando isso se dá no nível do discurso para uma multidão, essa é a qualidade *par excellence* dos grandes líderes históricos (para o bem e para o mal), vide o fascínio que seus discursos exercem, onde parece ser realmente plausível afirmar que a sedução do uso de sua voz e do seu discurso seja de fato um poder mágico, encantando sentimentos e conduzindo e induzindo uma coletividade a agirem conforme o desígnio de sua vontade. Do mesmo modo, em um nível mais reduzido, é também o mesmo princípio que vale para um vendedor de loja ou funcionário de supermercado, quando anuncia as ofertas ao microfone: ambos tem por função palavras mágicas que induzem coercitivamente uma tonalidade afetiva de uma região para outra, ou fazem parecer vantajoso a atração e o movimento de uma região à outra. O mito do flautista que conduz os ratos até o precipício parece ser de fato a síntese mais adequada ao tipo de magia em tela, e, indo além, tal poder mágico talvez seja o próprio do ato de escrever, pois em qualquer livro, texto, discurso, epístola ou conversa, isso consiste em direcionar o leitor, o ouvinte e mesmo o mago ativo para alguma dessas regiões fundamentais – e se diz que seja um bom escritor quem tenha sucesso nesse encantamento.

Em síntese, não podemos nos esquecer que Bruno fala sobre *alma das coisas*, e, conquanto há pouco afirmamos coisas sobre exclusividade antropológica, cabe aqui uma inversão solapante, pois não parece, de fato, que esse termo se reduza apenas ao caso humano. Bruno é um hилоzoísta e tem por princípio uma questão que também é muito abordada pelo romantismo e diversos autores: a *anima mundi* ou *alma do mundo*. Assim, quando efetuamos um enlace erogenético entre Bruno e Novalis, a questão sobre uma Fantástica parece ser realmente muito mais adequada e vivificante, e é nesses termos que os personagens novalisianos conversam com pedras, árvores e frutas – ora, como tudo tem alma, tudo tem também uma *Grundstimmung* – e assim ampliamos o sentido sobre os sentimentos serem um campo imanentemente humano, pois, toda a alteridade é dotada de sentimentos em Novalis – sem adentrarmos propriamente no campo desses entes não humanos, que Heidegger classifica como mais pobres de mundo – (HEIDEGGER, 2011). Vale aqui uma outra intuição, que parece ressoar aos propósitos mágicos de Novalis: a tonalidade afetiva é, de fato, conforme o

próprio léxico aponta, uma questão essencialmente musical. Não parece sem propósito que o termo *Grundstimmung* tenha sido traduzido<sup>4</sup> por uma afinação fundamental, que não é uma rigidez formal, mas algo como uma clave ou modo musical que está sempre apto a agir em conformidade à sua própria e outras sonoridades. Talvez isso seja entendido como uma questão menor, ou fetichizada como um ornamento argumentativo, mas, ao menos, em se tratando desse campo onde a questão da magia bruniana dialoga com Novalis, nos parece ser uma questão absolutamente central: as tonalidades afetivas são como instrumentos musicais aptos a serem tocados – e nunca estão totalmente inertes sem produzirem alguma sonoridade – nem que seja na ordem de um fascínio potencialmente misterioso e mágico quando estão em uma vitrine de loja, guardados em algum canto ou esquecidos. Ora, nos moldes românticos que defendemos, os instrumentos tem uma aura, em um registro próximo ao que Benjamin defende em sua mística, o que também pode ser entendido nos moldes da perda dessa aura em geral que ocorreu posteriormente com a era da reprodutibilidade técnica (BENJAMIN, 2014), de todo modo, a aura dos instrumentos permanece em potência, apta a ser captada por quem tenha um espírito forte nos mesmos moldes que Schlegel defende que se possa saber que uma revolução está em curso. Tal aura de um instrumento musical permanece a todo tempo como sua *Grundstimmung*, e clama por ser afinada e tocada para que se produzam músicas. Assim, um bom mago é um especialista no seu instrumento; um excelente mago é um bom maestro; um mago incrível compõe as suas obras; o rei dos magos é aquele que junta todas essas qualidades: domina seu instrumento, compõe sua obra e também é um maestro que determina o modo que sua música deve ser tocada<sup>5</sup>. Assim, conforme se ouve, o circuito de polarização de tonalidades afetivas são um ruído para quem não tem ciência do próprio poder mágico e se deixa dobrar facilmente por outro mago mais forte<sup>6</sup>; é também uma dissonância inaudita ou inaudível para quem tem uma intuição de sua potência mágica, mas mesmo assim se deixa levar por alguma harmonização a qual se sente atraído (e de todo modo repellido das outras as quais se afastou dentro do leque de opções)<sup>7</sup>. Em último grau, trata-se também de um *experimento musical*, seja se isso se dá formalmente no campo da harmonia ou da dissonância - posto que o mago mais poderoso que sabe manipular e compor os diferentes

---

4 Martin Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit – Os conceitos fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*, Tradução de Marco Antônio Casanova

5 Não por acaso as questões políticas do romantismo levaram a adorar figuras como Wagner.

6 Por isso o processo desse tipo de magia é essencialmente estético e caberia um estudo posterior na relação entre a *Grundstimmung* heideggeriana e a *Urteilskraft* (faculdade de juízo pura) kantiana, posto serem como que sínteses ultrapoderosas de cada doutrina (e desse modo, elementos mágicos aptos a serem fetichizados à vontade do mago).

7 Tal pressuposto de auras de instrumentos musicais encontra um paralelo no que é abordado no item 4.1, posto que a irradiação dos sentimentos é uma fala que se torna epidêmica.

estados de ânimo produzindo uma verdadeira orquestração. Por isso, o poder mágico do tipo de manipulação de polaridades interdinâmicas consiste, sempre, literalmente falando, em uma *composição*, um pouco macabra se levarmos em consideração o fato de que, no caso de manipulação das tonalidades afetivas fundamentais, os seres humanos são *coisificados* (e algo no sentido do conceito de *reificação* que Marx reportou não estaria também muito longe disso), e as diferenças consistem nos vetores das diversas regiões afetivas que o mago tem em mira conduzir seus entes coisificados como instrumentos musicais. No entanto, embora o mago mais poderoso possua esse dom de manipular e conduzir os sentimentos à regiões que lhe interessem, Novalis se envereda por uma potencialização sublime desse poder (poético-divino), cujo procedimento do mago manipulador que deseja ser o mais forte possível teria assim de abandonar a sua vontade pessoal e se colocar a serviço do amor, da fraternidade, da reunião, da conciliação, o que faz com que essas cargas polares se harmonizem nesse processo – mesmo que seja necessário produzir alguma dissonância enquanto meio, enquanto fim se quer a harmonia, mesmo do que a princípio pareceria inarmonizável. Esse é de fato o processo romântico, que visa dignificar as coisas, e mesmo instrumentos quebrados produzem suas músicas, mesmo os instrumentos resgatados do lixo e as sereias desafinadas produzem sua dignidade musical: a grande orquestração harmônica é a *Bestimmung* (destinação) de todo ente sonoro (ou, qualquer coisa). Conforme mencionamos anteriormente *en passant*, esse é o tipo de abordagem que o início do século XX experimentou em geral, com nomes como John Cage (1912-1992), Schönberg (1874-1951), Béla Bartok (1881-1945), dentre outros, que se propuseram a explorar regiões inexploradas ou tidas como menos nobres da música, e assim parecem dialogar com o princípio discutido em tela, o que também pode ser visto, por exemplo, nas pinturas de um Mondriani (1872-1944) e um Jackson Pollock (1912-1956), que, reduzindo o visível a aspectos essencialíssimos, sintetizaram idealmente o aspecto visual de tal maneira que tanto o digno quanto o indigno podem habitar a mesma região, oferecendo assim um microcosmo a ser trabalhado na mente de um mago. No fim das contas, o que resta ao mago é uma questão de escolha, de uso da vontade, onde por um lado, tem à disposição uma magia menor – apenas mundanamente eficaz, que tem por finalidade escravizar a alteridade, sendo assim uma magia mais grosseira e densa, ou a adoção da magia poética, o que será como que implantar sementes amorosas e divinais para que as pessoas se tornem elas mesmas proativamente fraternas, conciliadas, dignas. Ora, essa é a magia mais sublime e mais forte, pois é o vetor do próprio mundo confuso que se dinamiza rumo à sua transmutação em mundo poético. Nesse sentido, a adoção da poesia ou magia poética é nada mais do que uma

harmonização para com o chamamento sonoro do mundo poético, e o poeta se torna ele mesmo um instrumento que ressoa a vontade poética – e, do mesmo modo, a vontade divina.

e) *Magia matemática* ou *filosofia oculta*: Esse tipo, descrito por Giordano Bruno, tem por escopo demonstrar uma magia prática intermediária entre o mundo natural e o extranatural ou sobrenatural, por meio de um objeto ou prática que serve como fetiche. É o exemplo da Cabala, dos encantamentos, das fórmulas ocultas, de combinações mágicas de números, das preces, etc:

[...] Se se juntar, em quinto lugar, palavras, cantos, relações de números e de tempos, de imagens, figuras e selos, de caracteres ou letras, é porque se trata de uma magia intermediária entre a magia natural e a extranatural ou sobrenatural, que há que descrever de forma mais apropriada como magia matemática ou como filosofia oculta, nome que melhor ainda lhe caberia[...] (BRUNO, 2008, p. 30)

Esse campo também é muito útil aos propósitos novalisianos, posto que, conforme defendemos ao longo desse trabalho, as palavras são mágicas com poder real de mudança e formação de mundo. Não vamos adentrar propriamente em todas as nuances que esse tipo de magia proporcionaria, mas em linhas gerais, aparenta ser a própria síntese do *idealismo mágico* de Novalis, pois, se existe toda uma literatura mágica sobre diversos tipos de encantamento, símbolos, selos e numerologia, para as mais diversas finalidades. Sinteticamente, Novalis como que pula essa etapa - que talvez considere burocrática -, e trata o mago na medida do seu poder discursivo, tornando assim o ato da fala uma magia ordinária onde qualquer fala carrega em si um poder real de materialização. Toda a metodologia simbólica é sintetizada em Novalis por um simbolismo do amor – e pode ser que a própria poesia seja em si um encantamento (o que nos leva a uma obviedade gramática novamente, pois *encanto* é um termo muito utilizado na relação dos amantes). Talvez aqui resida uma diferenciação quanto ao princípio de uso, pois, novamente parece haver uma dicotomia entre uma magia que pode ser usada com propósitos escusos e uma magia com propósitos benignos. Na esteira do pensamento de Bruno, esse tipo de magia pode ser manipulada independente da finalidade do mago, e, portanto, poderia ser utilizada tanto com propósitos ruins (escravização, dominação e vantagens pessoais), quanto para propósitos nobres - a magia da luz. Novalis parece focar nesse segundo aspecto bruneano, mas, ao seu próprio modo, é uma magia sinestética, onde não há privilégio da luz - a não ser que por luz se

entenda uma fagulha que produz um som, tal qual um raio. De todo modo, o ponto que interessa de fato é que, uma vez que o mago utilize seu poder com propósitos fraternais e amorosos, esse é o registro poético e divino, o que torna a magia – seja sonora ou luminosa – infinitamente mais potente do que quando utilizada burocraticamente por um mago menor, com interesses pessoais – uma magia da voz baixa e sorrateira e da ausência de luz. Assim, toda poesia honesta que verse sobre o amor é um encantamento naturalmente mais poderoso (ora, é propriamente um discurso de um mundo superior). Por isso, o elenco de escritores e poetas que o romantismo adota em um panteão quase religioso é no fim das contas uma confraria de magos, cujos encantamentos são verificáveis em seus livros. Desse modo, se pudéssemos fazer a seguinte pergunta a Novalis: Goethe é um mago? A provável resposta seria afirmativa<sup>8</sup>.

f) *Teurgia*: É o tipo de magia onde se proporciona o relacionamento interdimensional para com seres demoníacos (no sentido mais pejorativo da palavra, sem entrar aqui na querela do *daemon* nos moldes socráticos) ou superiores, como os anjos:

[...] Em sexto lugar, fala-se de magia quando há entrega ao culto ou invocação de inteligências e potências exteriores ou superiores através de preces, consagrações, fumigações, sacrifícios ou ritos precisos e cerimônias dedicadas aos deuses, demônios e heróis: seja com o fim de atrair para si mesmo o espírito, dele se tornando vaso e instrumento, para assim parecer sábio (embora com um simples filtro se purgue facilmente este espírito e sua sabedoria) – que é a magia dos desesperados, que acolhem em si os maus demônios que pela Arte Notória desalojaram; seja com o fim de comandar e governar os demônios inferiores através do apoio dos principais demônios superiores, a uns seduzindo e lisonjeando, e aos outros fazendo vassallos por meio de conjurações e adjurações - e trata-se então da magia transnatural ou metafísica, que mais propriamente se chama de teurgia[...] . (BRUNO, 2008, p. 30)

Quanto à angelologia e demonologia, provavelmente quem mais tenha se debruçado no tema, muito antes de Bruno e sendo inclusive uma de suas fontes, tenha sido de Tomás de Aquino, particularmente em sua *Suma Teológica* (1265-1273) nas questões 50 a 64. Essa é uma temática que será resgatada pela literatura séculos depois em um genealogia que é geralmente auferida a Goethe, com a sua versão de *Fausto* (1808), que em linhas gerais é a história de um pacto com o diabo. Pouco tempo depois, os Irmãos Grimm (Jacob 1786-1863 e Wilhelm

---

8 E por ironia a *goétia* é um tipo de magia.

1786-1859) também operam um resgate do folclore europeu ao seu próprio modo, em uma paisagem recheada de criaturas fantásticas e demoníacas, e, como um ponto importante, a literatura fantástica de E.T.A Hoffman (1776-1822). Na contemporaneidade, é de certa forma um tema banalizado, e o que não faltam são programas de entretenimento e curiosidades do gênero. No entanto, por estranho que possa parecer, justamente essa genealogia talvez seja o que mais coadune com o que Novalis tem em mira, posto que sua *Teurgia* é um desdobramento de sua *Fantástica*. Claro, não é que se deva abordar a questão a partir de pressupostos hollywoodianos, porém o ponto central que pretendemos demonstrar é que o mesmo fundamento de determinação vale para ambos, e provavelmente a divergência se dê mais quanto ao ponto de chegada do que do ponto de partida, pois realmente não existe outra abordagem sobre o assunto, fora de uma analítica meramente descritiva, que possa fazer tanta justiça a esse aspecto quanto no campo da estética, da Fantástica e dos *contos de fadas*. Especificamente, Novalis chama a questão à baila na passagem:

[...] Teurgia. O sábio. Mediador entre Deus e os homens, com quem o sábio deve se unir. Sistema de classificação para demônios. Amuletos. Talismãs. Encantamentos. Religião do calendário dos egípcios [...] (NOVALIS, 2007, p. 23, tradução nossa)<sup>9</sup>.

Dentre todas essas questões programáticas, adotemos o recorte que entendemos ser mais pertinente: a questão da *mediação entre homem e Deus*. Se por um lado Goethe retomou o mito de Fausto, que versa sobre um pacto com um demônio, em Novalis o assunto parece se desenvolver mais voltado para uma *teurgia divina*, um encontro com Deus que, nunca é da ordem direta, mas sempre uma relação trinitária. Esse princípio é fortemente orientador de mundo e desemboca em uma verdadeira religião, onde a teurgia consistiria nesse ato de trazer o Deus para esse plano mundano, por meio de algum intermediário – e, como veremos, a atitude de um Deus por excelência é a graça de sair de seu paraíso e se imiscuir no mundo confuso. No mesmo sentido, também há um apontamento para um politeísmo, e, por estranho que pareça, a princípio, essas duas ideias devem conviver entre si e criarem um terceiro termo religioso: o *enteísmo* – que por sua vez aponta para o *panenteísmo*. Tentaremos dar conta dessa difícil conceituação explicitando que, grosso modo, seria o mesmo que afirmar que num mesmo cadinho existam Deus, Deuses e Divindades (o que de alguma maneira coaduna com o

9 No texto original: “[...] Theurgy. The sage. Mediator between God and men, with whom the sage must unite. Classification system for demons. Amulets. Talismans. Incantations. Calendar religion of the Egyptians [...]”

pleroma bruneano que será visto a seguir). Desse modo, o *panenteísmo* se aproxima de um *hilozoísmo*, em uma retomada potencializada desse conceito atribuído aos pré-socráticos, onde se procurava uma *physis* que explicasse tudo. Isso se torna música aos ouvidos de Novalis, pois, mais do que ver tudo como vivo, tudo é ouvido e sentido como um Deus em potência, o qual exercerá sua aventura, que consiste na liberdade para agir em uma cena, dentro de uma Fantástica. Talvez isso aponte para uma espécie de *monoteísmo generoso*, onde se tem um Deus que permite que hajam outras divindades – e esse mesmo Deus que permite não permite apenas enquanto decreto de ser apartado da realidade, mas uma espécie de *Deus do Povo*, que convive com o Mundo. Essa é uma questão que talvez seja mais complexa do que nossa delimitação possa dar conta, mas adotamos o posicionamento de que, em síntese, o que ocorre é uma esquemática dinâmica onde uma forma de vida vive tornando-se-um-outro (fala) e *outro-em-um* (fala), havendo assim uma espécie de circularidade mágico-religiosa, em um processo circular moto perpétuo de transformação do monoteísmo que *se torna* panteísmo que *se torna* enteísmo que *se torna* panenteísmo que *se torna* politeísmo que *se torna* monoteísmo – que dá início a todo circuito novamente (ciclo da chuva). Tal explicação realmente deve ser absorvida sob o pressuposto do argumento circular, sendo esse o mote em que se desenvolvem as temáticas do *Discípulos em Sais* e do *A Cristandade ou a Europa*, sendo absolutamente central o conceito do *Deus que desce* e se mistura, por sua própria vontade e amor à alteridade – o Deus se vê fantasticamente como alteridade e a alteridade se vê como Deus.

Não podemos nos esquecer que tal esquemática é a todo tempo uma relação essencialmente trinitarista, onde o termo médio atua como uma espécie de gênio da natureza salvífico, pois é uma singularidade que salva o mundo a todo instante. Observemos o princípio desenvolvido em tela na passagem abaixo:

[...] Nada é mais indispensável para a verdadeira religiosidade que um termo médio, que nos vincule com a divindade. Imediatamente o ser humano não pode em absoluto estar em relação com ela. Na escolha desse termo médio o homem tem de ser inteiramente livre. A mínima coerção nisto é nociva para sua religião. A escolha é característica, e conseqüentemente os homens cultos escolherão termos médios razoavelmente iguais, enquanto os incultos costumam ser determinados aqui pelo acaso. Como porém tão poucos homens são capazes de uma livre escolha em geral, muitos termos médios se tornarão mais universais; seja através do acaso, através de associação, ou de sua particular conveniência a isso. Desse modo nascem as religiões pátrias. Quanto mais autônomo se torna o homem, tanto mais diminui a quantidade do termo médio, a qualidade se refina, e suas relações com ele se tornam mais múltiplas e cultas: fetiches, astros, animais, heróis, ídolos, deuses, um único homem-deus. Vê-se logo quão relativas são essas escolhas e despercebidamente é-se

impelido à ideia de que a essência da religião não depende do feito do mediador, mas consiste exclusivamente no modo de vê-lo nas relações com ele.

É uma idolatria, no sentido mais amplo, quando eu considero de fato esse mediador como Deus mesmo. É ir religião, quando não admito nenhum mediador — e nessa medida superstição, ou idolatria — e descrença — ou teísmo, que também se pode chamar judaísmo primitivo — são ambos irreligião. Em contrapartida, ateísmo é apenas negação de toda religião em geral e portanto não tem nada que ver com a religião. Verdadeira religião é aquela que admite aquele mediador como mediador — toma-o como que pelo órgão da divindade — por seu fenômeno sensível. Neste aspecto os judeus ao tempo do cativo babilônico conservaram uma tendência genuinamente religiosa — uma esperança religiosa — uma crença numa religião futura — que os metamorfoseou de um modo prodigioso desde o fundamento e os conservou na mais notável constância até aos nossos tempos.

A verdadeira religião parece porém, a uma consideração mais aproximada, mais uma vez antinomicamente dividida — em panteísmo e enteísmo. Sirvo-me aqui de uma licença — ao não tomar panteísmo no sentido costumeiro — mas entender sob esse nome a ideia — de que tudo pode ser órgão da divindade — mediador, na medida em que o elevo a isso — assim como enteísmo, pelo contrário, designa a crença de que somente um único tal órgão há no mundo para nós, o único adequado à ideia de um mediador, e através do qual Deus unicamente se deixa perceber — o qual portanto sou obrigado por mim mesmo a escolher — pois sem isso o enteísmo não seria verdadeira religião.

Por mais incompatíveis que ambos pareçam ser, é contudo possível operar sua unificação — se se faz do mediador enteístico o mediador do mundo intermediário do panteísta — e como que se centra este através dele — de modo que ambos, embora de maneira diferente, necessitam um ao outro.

A prece, ou o pensamento religioso, consiste portanto em uma abstração ou posição triplicemente ascendente, indivisível. Cada objeto pode ser para o religioso um templo, no sentido dos áugures . O espírito desse templo é o onipresente Sumo Sacerdote — o mediador enteístico — único que fica em relação imediata com o Todo-Pai. (NOVALIS, 2009, p. 74)

Desse modo, a teurgia é um tipo de magia muito importante para Novalis, pois descer e subir se equalizam, e a soteriológica da divindade que desce em graça a tudo perverte, e temos a questão sobre um Deus que é ao mesmo tempo é mono, duo e trinofacetado. Nesse sentido, poderíamos até mesmo abordar a questão aproveitando a tese do *medium-de-reflexão* de Walter Benjamin (BENJAMIN, 1999), pois, sob esses pressupostos, a arte é de fato um meio termo entre mundo e Deus – conjurando-o e criando-o. Tavel ocorra um xamanismo onde tudo é entendido como um Deus em potência a ser reunificado em ato, com o processo natural-artificial onde obra de arte e natureza se unem e se tornam assim um só protótipo divinos. Um terreno que devemos repisar é que a obra de arte pode e deve ser resgatada inclusive na lama - sem isso não se pode nem mesmo falar de arte ou religião em Novalis, pois, um Deus que não pisa na lama não atuou em graça cosmogenética, e essa ausência de descida do mundo superior ao inferior é o que distingue no final das contas as palavras de um falso profeta e um falso poeta daquele que fala em nome da graça e do amor.

g) *Necromancia*: É o tipo de magia que se perfaz nos mesmos moldes da teurgia, mas, em vez de se tratarem de anjos ou demônios, o objeto são os espíritos dos homens já falecidos, invocando espíritos de defuntos:

[...] Em sétimo lugar, fala-se de magia quando as adjurações ou invocações não se dirigem a demônios ou heróis, mas através deles às almas dos defuntos, de cujos cadáveres ou partes deles se recebem oráculos, adivinhando-se e conhecendo-se as coisas ausentes ou futuras; é esta espécie de magia chamada, por sua matéria e desígnio, necromancia. Se em falta desta matéria se recorrer a um energúmeno, ou um possesso, invocando o espírito íncubo que mora nas suas entranhas para proceder à inquirição do oráculo, o mago em causa merecerá a qualificação de Pitônico: tais aqueles que no templo de Apolo Pítio costumavam ser por ele inspirados (por assim dizer)[...] (BRUNO, 2008, p. 31)

Quanto à questão dos sacerdotes de Apolo, é esse o tipo que Sócrates recorreu quando lhe foi revelada célebre frase *gnothi seauton* (conhece-te a ti mesmo) pela sacerdotisa pítia (ou pitonisa). Esse tipo de magia pode ser atribuída como um ponto limítrofe na biografia de Novalis, após a morte de sua noiva Sophie Von Kühn em 1797. Após tal tragédia (que fora precedida pela morte de seu irmão mais novo, Erasmus), Novalis entra em um modo crisálida e opera propriamente uma catarse que perverte a necromancia e a vitaliza, quando transforma sua amada Sophie em religião:

Sophie se tornou o centro do universo poético de Hardenberg, o ponto em torno do qual sua identidade criativa se constelou. Ela era, como Hardenberg a chamava, sua “religião”, e sua devoção contínua a ela tornou-se um artigo de fé pessoal. O famoso momento visionário no túmulo de Sophie, que ele registrou brevemente em um diário datado de 13 de maio de 1797, se tornou a inspiração para o terceiro hino de Hinos à noite, que pode ter sido redigido naquela época<sup>10</sup> (NOVALIS, 2007, p. 2)

Em extrema melancolia e desencanto, entra em jogo um novo nascimento de si, conforme aponta o seu *Hinos a Noite*: O êxtase místico. Tal qual o arquétipo do Deus que desce, o Hardenberg (mais do que o Novalis) desce *À Noite* (ou sobe?!), e passa a entendê-la como parte vital de si. A Noite é a dimensão do descanso eterno, e o simples adentramento nesse

10 No texto original: “Sophie became the center of Hardenberg’s poetic universe, the point around which his creative identity constellated. She was, as Hardenberg called her, his “religion,” and his continued devotion to her became an article of personal faith. The famous visionary moment at Sophie’s grave, which he recorded briefly in a journal entry dated May 13, 1797, became inspiration for the third hymn in *Hymns to the Night*, which may have been drafted at that time”.

mundo perfeito, imutável e imóvel por excelência é a experiência de uma paz infinita. Por isso, aquele que tem o poder de se projetar nesse salto mortal e conseguir acordar de um sono atrativo e sedutor é capaz de dominar o mundo<sup>11</sup>. Novalis não pôde se dar ao luxo de ter um sacerdote de Apolo para lhe revelar o seu *conhece a ti mesmo*, e, em perversão absoluta faz da própria *Noite* sua sacerdotisa pessoal, tratando-a como entidade mística suprema, um *em si absoluto*, totalmente insondável e misterioso para quem a teme, mas uma amiga para quem a visita – Talvez A Noite seja a própria Isis a qual se deve retirar o véu<sup>12</sup>. O mergulho *Na Noite* é o mergulho em Sophie, um ato puro religioso, um xamanismo que vê na Natureza um *medium* que propicia tal ascese. Aqui é o acontecimento por excelência do *naturantropomorfismo*<sup>13</sup>, posto que é um mergulho e uma dissolução total na Natureza, não enquanto positividade ou na pretensão do autoconhecimento - o que levaria a um posicionamento qualquer (tanto faz se superior ou inferior), mas o ato de nulificar-se é um imiscuir-se em uma Natureza que é tão filha da noite quanto do dia. Tal mergulho dissolutivo auto aniquilativo é um ato de *singularidade síncrona*: o sonhar por excelência. A *Noite* não é entendida aqui como trevas - ao menos não no sentido pejorativo da palavra - pois não é um território onde há pouca luminosidade ou lar de criaturas bestiais ou demônios. O que ocorre é que, em um ato primordialíssimo, Novalis parece intuir uma *Noite* num sentido cosmogeneticamente feérico que desafia sempre um passo adiante uma imaginação sumamente negativa, tratando-a como uma espécie de ente mítico ou mitológico, em seu sentido infinitamente fantasmagórico e sublime. Como exercício, para melhor termos uma parca noção do que talvez Novalis tivesse em mira, pensemos no mundo no anterior ao estouro do *Big Bang*, onde não é possível pensar em nada a não ser o nada absoluto, ou uma antimatéria absoluta, aspectos esses que por sua vez poderiam nos remeter a um viés mais orientalista – e, do mesmo modo, uma alusão ao princípio hermético da dualidade. Pois, grosso modo, há dois ethos distintos que podemos discernir em nossa herança ocidental sobre a questão da luminosidade: uma metafísica da luz, sintetizada pelo arquétipo do Sol, por Apolo, do cristianismo de um Deus que faz a luz, onde temos um Agostinho que denota que todo mal é distância dessa luz divina - e portanto sem substância, havendo apenas distância<sup>14</sup>, havendo Marsílio Ficino um grande promotor de tal

- 
- 11 Essa é uma espécie de ressignificação alquímico feérica da dúvida radical cartesiana, conforme abordaremos melhor a partir do capítulo 4.
  - 12 O ato de desvelamento do Véu de Isis talvez seja um *frame* prototípico de uma era de ouro atemporalíssima, conforme abordaremos a seguir nos estágios de loucura mundana (capítulo 4)
  - 13 Conceito desenvolvido na monografia “Quatro estratos do pensamento Novalisiano” (SILVA, R.M, 2017), onde existe uma imiscuição em um nível xamânico da natureza que se torna humana e da humanidade que se torna natureza, havendo assim uma conversa mágica de imiscuição e propriamente uma fusão.
  - 14 Essa é a temática principalmente do seu *A Natureza do Bem* (AGOSTINHO, 2019), onde, em linhas gerais, discorre sobre a questão da mera existência ser um bem como um atributo divino, não havendo assim a

tradição, e, em um segundo momento, a *Aufklärung* enquanto ressignificação de toda tradição anterior, identificando mais cientificamente a questão da luz enquanto razão iluminadora. Ora, de todo jeito, isso também significa que haja a necessidade de uma luz qualquer, um brilho mínimo que seja para algum posicionamento conceitual, pois, do contrário, uma terrível escuridão negativa e aterrorizante. No fim das contas, acaba por ser novamente um resgate da tradição agostiniana da insubstancialidade do mal, pois há o atributo da existência como matiz luminosa mesmo na mais terrível criatura<sup>15</sup> como atributo essencial da existência, e a luz exerce o papel de uma veneração da luz, seja como sinônimo de razão, seja como sinônimo de Deus, mas, de todo modo, a luz enquanto um fundamento cosmicamente sublime. O ocidente rompeu com o maniqueísmo de vez com Agostinho, e nossa filosofia não tem sequer elementos de entidades de pura treva. Tal via não entra nem em questão, e o que Novalis aponta é uma outra, mais próxima de uma mitologia, de uma cosmologia e de uma coisa em si. Assim, não se trata de algo que esteja situado em algum ponto distante de um centro luminoso - e, portanto, não há uma falta: Novalis parece realmente tem em mira uma *Noite em Si*, uma entidade suprema. Se, em Heráclito, o fogo é um princípio arquetípico que tudo queima, a Noite em Novalis talvez tenha a mesma força de um mundo das ideias de platônico pervertido, cuja mundanidade consista no sonho niilista puro – tal qual um mundo anterior ao decreto divino *Fiat Lux*. Nesse real niilismo cosmológico, a escuridão não é antagônica à luz, e por isso não se trata de um maniqueísmo, pois opera aqui no sentido de ser uma espécie de dimensão totalmente redentora, um bálsamo onírico cosmogênico. A *Noite* talvez seja assim o próprio *Sonho em si*, no seu aspecto de dinamicidade:

[...] A manhã sempre deve voltar? A força terrena nunca terá fim? A ocupação profana devora a aproximação da Noite em direção ao céu. A oferta secreta do amor nunca queimará para sempre? O tempo da Luz foi medido para ele; mas o reinado da Noite é menos tempo e sem espaço. - Para sempre é a duração do sono. Santo sono - não faça os eleitos da Noite muito raramente felizes neste trabalho diurno terrestre. Só os tolos te reconhecem mal e não conhecem o sono, exceto a sombra que, naquele crepúsculo antes da verdadeira Noite, você, piedoso, joga sobre nós. Eles não sentem você no óleo maravilhoso das uvas - nas amendoeiras - no suco marrom das papoulas. Eles não sabem que é você pairando em torno dos seios de uma tenra menina fazendo seu ventre o paraíso - e não suspeite que, pelas velhas histórias,

---

possibilidade de existência que não seja uma graça divina. Desse modo, todo mal não seria uma substância maligna, mas, na verdade, uma distância de Deus.

15 o próprio termo criatura denuncia essa tradição cristã

você, abrindo o céu, venha e leve a chave para a Morada do Abençoado, mensageiro silencioso de infinitos mistérios.<sup>16</sup> (NOVALIS, 1988, p. 15, tradução nossa)

De fato, para sermos honestos, conquanto estamos ínsitos irremediavelmente na tradição agostiniana em nossa dieta filosófica, no fim das contas, a *Luz* é a a grande *Bestimmung*, pois o iluminismo toma em assalto o nosso discurso, por mais que não tenhamos essa intenção, e existe uma importância da luminosidade em Novalis. No entanto, como o o seu ímpeto conclama uma conciliação cosmológica, isso faz com que *A Noite* seja uma singularidade irmã da Luz, em um modo tal que exista uma dignidade que sabe ver mesmo sem luz – e repetimos que isso não é uma falta, é apenas um outro modo cosmológico de ser, e, de todo modo, isso já é desde sempre sabido pelas criaturas da Natureza (por herança divina ou talento ontológico).

Em outras palavras, a dissolução *Na Noite* é apenas isso: uma dissolução *Na Noite*, e nada mais, uma desqualificação completa de si que não impede o retorno ao mundo, que, quando acontece, faz com que naturalmente se entenda a familiaridade de toda a dignidade da Natureza: os entes da natureza não são pedantes, e sua majestade ontológica *per se* consiste, dentre outras coisas, nesse entendimento de irmandade entre *Noite* e *Dia*: os entes da Natureza não se vangloriam de nada, não se gabam de nada: apenas são. Esse *apenas ser* é uma plenitude em si, e dessa suprema conciliação que é ordinária na Natureza, nasce o terceiro termo, que é uma vida livre. Assim, se Deus é um convite à liberdade, à imortalidade, à dinâmica pura, ao belo, verdadeiro e justo, *A Noite* é apenas *A Noite*, a nulificação total, e o mais próximo que podemos chegar de entender essa falta de atributos, em forma de não-poema, é derogando que talvez *A Noite* seja uma suma entidade que se confunde com o próprio *espaçotempo* incriado, infinito, o qual Deus dinamiza e exerce a Criação: Talvez *A Noite* seja para Deus o que a estética transcendental kantiana é para o homem. Em tal registro, talvez possa ser aventada a possibilidade sobre um retorno aos pressupostos arquetípicos mitológicos, cuja cena é performatizada por Gaia, Urano, Erebo, Nix e demais divindades. Ora, talvez essa seja uma estratégia vital de trazer Sophie de volta à vida (ficcional e

---

16 No texto original: “Must the morning always return? Will earthly force never end? Unholy busyness devours the Night's heavenward approach. Won't Love's secret offering ever burn forever? Light's time was measured out to it; but Night's reign is time less and spaceless. - Forever's the length of sleep. Holy sleep-don't make Night's elect too rarely happy in this earthly day-labor. Only fools misrecognize you and know no sleep but the shadow which, in that twilight before the true Night, you, pitying, throw over us. They don't feel you in the grapes' golden food-in almond trees' wonder oil - in poppies' brown juice. They don't know it's you hovering around a tender girl's breasts making her womb heaven-and don't suspect that, out of old stories, you, opening heaven up, come and carry the key to the Dwellings of the Blessed, quiet messenger of infinite mysteries.”

realmente), e, desse modo, Sophie vive para sempre, como religião e uma *Noite* que é um sonho infinitamente inalcançável, mas, de todo modo, uma antimatéria fraterna à luminosidade. Assim, na fórmula do tipo  $x+y=0$ , A *Noite* seria assim o próprio zero em si, que é inalcançável, e seja desse modo, talvez um número ainda mais longínquo do que o que Kant tinha em mira. Como talento romântico, Novalis perverte a equação para, de dois elementos, criar um terceiro: Sophie é trazida eternamente à vida quando se vai nessa dimensão cosmológica primordial. Para cada (re)criação, um novo universo é criado, e, assim, cada replicância do amor é um processo de deusificação e de ubiquidade, potencializando a magia a tal nível que podemos mesmo chamar de *necromancia cósmica do amor*. Tal qual o Orfeu que desce ao Hades por Eurídice, Novalis é o eterno amante que adentra na *Noite* por devoção à sua amada. Se o mito de Orfeu desemboca no pitagorismo e nos números mágicos, Novalis acaba por criar ele mesmo seu mito, de si mesmo, de Sophie, e do próprio romantismo. Assim, da imaterialidade absoluta da noite e da dinâmica infinita do dia, um amor entre ambos cuja prole é uma *Vida Eterna*.

h) *Venefício*: Ocorre quando se utiliza como fetiche algo anteriormente utilizado por quem seja o objeto da magia, como por exemplo uma peça de roupa, um fio de cabelo, ou algo assim, para dessa parte se produzir um efeito desejado:

[...] Em oitavo lugar, fala-se de magia quando ao encantamento se acrescentam fragmentos de coisas, vestuário, excrementos, secreções, marcas e tudo aquilo que se acredita ter recebido, através do mero contato, poder de comunicação para separar, unir ou enfraquecer: semelhantes práticas, se tenderem para o mal, são características do mago a que se chama de maléfico; se tenderem para o bem, assemelhando-se a certos tipos de curativos e remédios, incluir-se-á o mago entre o número dos médicos; se, no entanto, visarem molestar até ao último grau, provocando a morte, falar-se-á então de magos venéficos (BRUNO, 2008, p. 31)

Notemos que o termo *venéfico* nos remete à preparação de veneno diretamente, mas esse é como que o último grau dessa magia, quando se tem em mira a morte de alguém. Giordano Bruno parece ir na esteira do fármaco aristotélico, onde a diferença entre a saúde e a doença reside na dose, e talvez por isso explicita que o aspecto volitivo no preparo da substância é que indique se se trata de um benéfico ou um malefício. O principal aqui é que tem que ter havido uma relação anterior entre o objeto e a pessoa, para a partir disso se praticar a magia, tendo em vista essa ligação inerente que é potencializada.

i) Magia de adivinhação – Como o nome diz, consiste em um tipo de magia que permita predizer o futuro:

[...] Em nono lugar, qualificam-se ainda como magos todos aqueles que, por quaisquer meios, se dedicam a adivinhar as coisas ausentes ou futuras: tal desígnio lhes vale a denominação geral de adivinhos. Contam-se entre os adivinhos quatro grandes espécies, que correspondem aos quatro elementos (o fogo, o ar, a água e a terra), de onde derivam os nomes de piromancia, hidromancia, geomancia; ou antes três, se nos basearmos no triplo objeto do conhecimento (natural, matemático e divino), em que se incluem então diversas outras espécies de adivinhação. Os áugures, arúspices etc. adivinham a partir de princípios naturais ou através do exame dos fenômenos físicos; a segunda categoria, dos geomantes, funda-se na observação matemática, extraíndo conjecturas dos números, letras ou determinadas linhas e figuras, bem como do aspecto, brilho e posição dos planetas e astros afins; por fim, aqueles que preveem recorrendo às coisas divinas, como os nomes sagrados, as coincidências de lugar, certos cálculos breves e o exame das conjunções, não são incluídos no número dos magos pelos nossos contemporâneos (visto que, por via de um escandaloso abuso de linguagem, julgam tal termo por pejorativo), falando-se, não de magia, mas antes de profecia. (BRUNO, 2008, p. 32)

Quanto a isso, Novalis também parece se embrenhar nesse caminho, posto que “[...] o autêntico sentido histórico é o sentido da visão profética — explicável pela profunda e infinita coerência do universo inteiro”. (NOVALIS, 1992, p. 129). Do mesmo modo há em Novalis uma teoria do futuro como parte importante de sua doutrina - que se confunde com a filosofia do chamamento ou destinação. A questão de uma magia divinatória se torna assim inclusive mais um sinônimo de de criação do real e de retorno a uma nova era de ouro. Passado, presente e futuro estão em absoluta interconectividade, e, talvez o que Giordano Bruno classifique como magia, em Novalis parece que seja mais um elemento indissociável de seu sistema geral, não havendo assim imutabilidade de nenhum tempo:

[...] Princípio principal—A pessoa só pode se tornar, na medida em que já é

a. Passado

b. Futuro.

Presente =síntese de a. e b.

Presente absoluto—presente imperfeito

O presente imperfeito pressupõe um futuro imperfeito e um passado imperfeito - um futuro que se confunde com o passado, que está parcialmente limitado, ou seja, modificado pelo passado - um passado que se mistura com o futuro e é modificado por ele. O presente imperfeito é resultado de ambos - e na verdade é seu processo de geração.

(Presente imperfeito - presença de espírito imperfeita).

O presente perfeito produz um futuro perfeitamente livre - e um passado perfeitamente livre - onde ambos são afetados simultaneamente - e onde ambos são afetados simultaneamente. No presente perfeito, ambos não podem ser distinguidos um do outro. As expressões e relações desta nova unidade não podem ser explicadas a partir das qualidades e da relação entre os elementos isolados. (De acordo com sua natureza, toda explicação deve descer, ser analítica e proceder como Kant construiu o movimento na foronomia)<sup>17</sup> (NOVALIS, 2007, p. 187, tradução nossa)

Ora, todos os tempos parecem estar em constante comércio, em um nível tal que, caso se mude o futuro, o passado também muda, vice e versa, em todas as combinações possíveis, dentro de um equilíbrio interdinâmico. Por isso Novalis se utiliza do termo *foronomia*. Esse é um conceito antigo usado pra designar as questões de movimento, que mais tarde que seriam sintetizadas como *mecânica* em Newton, transportando assim um método kantiano, que por sua vez já se utiliza do transporte de pressupostos newtonianos para a sua própria filosofia (há aqui um circuito retroalimentativo homogenético Newton-Kant-Novalis). Para sintetizarmos, a questão do tempo em Novalis, talvez isso possa ser explicitado como um sistema do tipo  $x+y+z=0$  (passado= $x$ ; presente= $y$ ; futuro= $z$ ). Ora, com o poder da imaginação criadora e plasmadora feérica do real tem o poder de agir livremente dentro dessa perspectiva matemática, todos os tempos estão dialogando entre si e se recriando perpetuamente. Por isso a magia divinatória em Novalis perpassa pelo poder excelso da imaginação: não se *adivinha* o futuro, se *cria* o futuro, e a *Poesia* é uma substância intertemporal, manipulável pelo mago, que, do mesmo modo cria o presente e o passado. Em sentido semelhante, o escrito de Karoline Von Günderrode parece coadunar com a essência mágica de uma adivinhação que consiste na planificação dos diferente tempos:

---

17 No texto original: “[...] Main principle—One can only become, insofar as one already is.

a. Past.

b. Future.

Present =synthesis of a. and b.

Absolute present—imperfect present.

The imperfect present presupposes an imperfect future and an imperfect past—a future, that is intermingled with the past, that is partly bound, i.e. modified by the past—a past that is mixed with the future and modified by it. The imperfect present is a result of both—and is actually its process of generation.

(Imperfect present—imperfect presence of mind).

The perfect present produces a perfectly free future—and a perfectly free past—where both are simultaneously affected—and where both simultaneously effect. In the perfect present both cannot be distinguished from one another. The expressions and relation of this new unity cannot be explained from the qualities and the relation between the isolated elements. (In accordance with its nature, all explanation must descend, be analytic, and proceed as Kant has constructed motion in the phonomy)”).

Para quem, então, o sentido interno, o olho do espírito, se desenvolveu, esse vê as coisas invisivelmente ligadas a ele de outro modo. Desse sentido interno se produziram as religiões, e muitos apocalipses dos tempos antigos e modernos. Distinguir, a partir dessa capacidade do sentido interno, ligações que, para outros seres humanos (cujo olho do espírito está fechado), são invisíveis, é o que dá lugar ao profetismo, pois ele não é nada além do dom de enxergar a ligação do presente e do passado com o futuro. Não se pode aprender a arte do adivinho, o sentido para ela é misterioso, ele se desenvolve de modo misterioso; ele se revela apenas como um raio ligeiro, que, então é novamente sepultado pela noite escura. Não se pode invocar espíritos através de conjurações, mas elas podem se revelar ao espírito, a receptividade pode recebê-los [das Empfängliche kann sie empfangen], eles podem se manifestar ao sentido interno. (GUNDERRODE, 2020, p.10)

j) Magia no sentido pejorativo do termo:

[...] Em derradeiro lugar, os termos mago e magia podem ser entendidos segundo uma acepção infamante, a ponto de perder a magia o seu lugar entre as categorias acima enumeradas, passando o mago a ser tido por um louco malfazejo que, por virtude de comércio e pacto com o demônio malvado, adquiriu a faculdade de prestar assistência ou provocar dano. É tal a ressonância deste raciocínio - evidentemente que não junto dos sábios nem dos gramáticos, mas junto dos encapuzados [*bardocuculli*] que distorceram o nome de mago, em particular aquele que escreveu o *Malleus maleficarum* - , que o termo é hoje usurpado por todos os autores do mesmo jaez, como se dará conta quem ler as apostilas e os catecismos de curas ignorantes e quiméricos. Se se quiser então usar do termo mago, há que tomá-lo somente após haver estabelecido todas estas distinções e tê-lo caracterizado; ou, em alternativa, se se quiser empregá-lo de forma absoluta, há que cuidar em obedecer ao ensinamento dos lógicos, em particular ao de Aristóteles no seu livro V do Tópicos, dando-lhe o seu significado mais nobre e elevado. Em filosofia e entre os filósofos, esta palavra *magus* designa um homem que alia o saber ao poder de agir. Não deixa de ser verdade que este termo, quando ingenuamente pronunciado é vulgarmente tomado pela sua acepção mais corrente, vogando ao sabor desses curas que filosofam profusamente sobre um demônio malvado o a que se chama Diabo - ou outros nocivos ainda, segundo os costumes e credences várias de cada povo.

A acepção ignorante do termo *magus* e *magia* se deve principalmente ao fato de vulgarmente se tomar apenas uma parte da magia no julgamento geral opinativo da questão: a que versa sobre pactos demoníacos, como se isso respondesse por tudo. Bruno explicita que tal preconceito se deve principalmente a monges e frades, e se utiliza do termo pejorativo *bardocuculli* (que foi traduzido como *encapuzados*) para designá-los. Foram também tais religiosos que escreveram o famoso *Malleus maleficarum* ou o *Martelo das Bruxas* (1486), que era um manual sobre caça às bruxas e demônios, que embora não fosse aceito

oficialmente pela Igreja, tinha enorme peso de fato, tendo desempenhado um papel enorme no processo de pejoração do termo *magia*<sup>18</sup>:

[...] O *Malleus Maleficarum* é, sem dúvida, o mais conhecido (muitos diriam o mais notório) tratado de bruxaria do início do período moderno. [...] Publicado em 1486 (apenas uma geração após a introdução da impressão por tipos móveis na Europa Ocidental), a obra serviu para popularizar a nova concepção de magia e feitiçaria que é conhecida na erudição moderna como satanismo ou diabolismo e, portanto, desempenhou um papel importante nos esforços selvagens empreendidos para erradicar a feitiçaria na Europa Ocidental nos séculos XVI e XVII (uma série de eventos às vezes conhecidos como "mania das bruxas") (MACKAY; INSTITORIS, 2009, p. I tradução nossa)<sup>19</sup>

Assim, se por um momento na Renascença tivemos o glamour dos magos que frequentavam as cortes como conselheiros reais ou financiados em mecenato, ou seja, era um tempo onde a magia ocupava um posto de destaque e brilho na superfície<sup>20</sup>, pouco tempo depois o cenário se torna completamente diferente. Há nesse novo momento a criminalização da magia e toda manifestação mágica é tomada como sinônimo de pacto demoníaco. Se antes havia uma preponderância dos magos, que eram praticantes de magia do sexo masculino, parece que houve uma revolução estúpida com pressupostos que podemos com toda clareza apostar que se trata de um machismo estrutural, mesmo que soe anacrônico, pois a nova estrutura social absolveu os magos homens e passou a outorgar toda a culpa às mulheres, que, desse momento em diante, eram sempre bruxas potencialmente culpadas - caso não se provasse o contrário, e mesmo assim, o simples fato de serem estigmatizadas em um processo já era uma sentença prévia, e a questão se desenvolvia sobre se iram para a fogueira, serem mortas em alguma tortura ou prova selvagem ou algo que o valha: era uma culpa ontológica. Talvez isso explique muito do motivo de a alquimia ter sobrevivido nos subterrâneos, quase que exclusivamente nas mãos de homens químicos, que talvez fossem magos pouco tempo atrás. De todo modo, foi esse pressuposto sedento por sangue (e repetimos que o anacronismo se torna um dever

18 Poderíamos mesmo ser irônicos e afirmar que serviu como demonização da magia e o próprio termo demonização já é em si uma herança desse momento.

19 No texto original: “The *Malleus Maleficarum* is undoubtedly the best known (many would say most notorious) treatise on witchcraft from the early modern period. Published in 1486 (only a generation after the introduction of printing by moveable type in Western Europe), the work served to popularize the new conception of magic and witchcraft that is known in modern scholarship as satanism or diabolism, and it thereby played a major role in the savage efforts undertaken to stamp out witchcraft in Western Europe in the sixteenth and seventeenth centuries (a series of events sometimes known as the “witch craze”)”

20 Lembremos o quão celebrado no imaginário popular é a ficcional(!) Camelot, cuja cena é dinamizada pelos cavaleiros da tábua redonda, o Rei Arthur e o mago Merlin – este uma figura em si só tão importante o u mais dentro dessa paisagem.

filosófico) que acabou por também levar Giordano Bruno à fogueira, além de todas as milhares de mulheres assassinadas do mesmo modo. De toda forma, por algum motivo misterioso, o movimento mágico sobreviveu, se reconfigurou e criou sua atmosfera mística na Europa como celeiro das próprias revoluções científicas e até mesmo sociais. Ora, talvez seja irônico que, se a tradição europeia tornou o termo magia como algo pejorativo, Novalis tenha invertido a questão de tal maneira, transformando-o (ou resgatando-o) em seu sentido sumamente ordinário: Tudo é magia.

### 2.2.2 Três mundos em Giordano Bruno e Novalis

Giordano Bruno classifica três grandes tipos de magia que dizem respeito a três tipos de mundo:

[...] Concebemos a magia enquanto tripla: *divina, natural e matemática*. [...] existe uma magia *divina*, uma magia *física* e uma magia pertencente a uma categoria alheia às *duas simultaneamente*[...] aos três sobreditos graus da magia correspondem três mundos: o *arquetípico*, o *físico* e o *racional*. (BRUNO, 2008, p. 35,36,39. grifo nosso)

Tal configuração de mundos é uma consequência direta de uma *metafísica da luz*, onde, em graus de potência, um mundo se reflete no outro, e assim “[...] o primeiro mundo produz o terceiro por intermédio do segundo, e o terceiro reflete-se através do segundo no primeiro.”(BRUNO, 2008, p. 39). Para melhor entendermos a esquemática em curso, o que ocorre é o seguinte: O *mundo arquetípico* cria o *mundo racional* que por sua vez cria o *mundo físico*. Assim, cada mundo tem seu próprio tipo de magia e seu próprio princípio, ou, usando uma terminologia mais kantiana, cada mundo possui o seu próprio fundamento de determinação, que seriam: no mundo arquetípico, *amizade e luta*; no mundo físico, *fogo e água*; no mundo racional (que ele também chama de *mundo matemático*), *luz e sombra* (BRUNO, 2008, p. 39). Como podemos notar, o princípio de cada mundo é dual, o que nos remete aos princípios IV e VI herméticos – princípio da polaridade e princípio do gênero. Assim, o mundo racional é um mundo intermediário entre os homens e as divindades, e só poderíamos ter acesso às mesmas por intermédio da razão, havendo talvez aqui um forte

indício de herança aquinate. Para ainda uma melhor visualização, podemos mesmo sintetizar a esquemática bruneana no seguinte quadro:

Quadro 1- Esquema bruneano de mundos

Mundo	<i>Arquetípico</i>	<i>Racional</i>	<i>Físico</i>
fundamento de determinação	amizade e luta	luz e sombra	fogo e água
tipo de magia	divina	matemática	natural

Fonte: O autor, 2021.

No mesmo sentido, a questão sobre a *força eficiente* que se perfaz em todas as coisas dos mundos é importante de ser explicitada, pois uma explicação sobre homens e natureza é ofertada. Tal força é um princípio comum a todas as coisas, que opera em graus de sua transmutatividade, e a mágica é apenas um modo de entender de que modo essa força se perfaz e cria a dinâmica do mundo, ou, em outra palavras, um princípio ou substância primordial se divide ou se multiplica naturalmente como entidades primordiais promotoras de mundo:

[...] A força eficiente é dupla na sua essência: natureza e vontade. A vontade é tripla: humana, demoníaca e divina. A natureza é dupla: intrínseca e extrínseca. A natureza intrínseca é, em si mesma, dupla: a matéria, ou sujeito, e a forma, com a sua virtude natural. A natureza extrínseca é também ela dupla: é tanto a imagem da natureza, vestígio, sombra ou luz, como aquilo que sobra ou está à superfície do objeto (como o calor e a luz no Sol e noutros corpos quentes), e ainda aquilo que do sujeito emana e se escapa (como a luz, que, espalhada pelo Sol, se encontra nos corpos iluminados, e o calor, que, associado à luz no Sol, se encontra também nos corpos aquecidos). Da enumeração destas causas, podemos passar à difusão de sua virtude ou à produção dos seus efeitos, a partir da causa primeira, passando pelas causas intermediárias até às causas mais próximas e às mais baixas - mas deixando de lado a causa universal, que não diz respeito a um sujeito mais do que a outro e que, tendo em vista um efeito particular, não usa de um determinado sujeito que para tal não tenha sido usado antes; permanecendo esta causa a mesma, e mantendo-se o seu poder imutável, é em razão da diversidade da dependência e organização da matéria que ela produz efeitos diversos, ou mesmo contrários. Basta para tal um único e simples princípio eficiente: assim como um único sol - único calor, luz única -, através de um jogo de conversão e aversão, de aproximação e afastamento, por ação mediata ou imediata, faz o inverno e o verão, faz as disposições contrárias e a sucessão delas. É deste mesmo princípio que procede a matéria, , se quisermos crer nos partidários da ideia da transmutação dos elementos: cujo precursor foi Platão, que outrossim sugeriu bastarem uma matéria e um princípio eficiente únicos para a criação de todas as coisas. (BRUNO, 2008, p. 39,40)

Para melhor compreensão desse princípio eficiente, o seguinte quadro:

Quadro 2- Esquema bruneano da força eficiente

Força eficiente						
natureza				vontade		
intrínseca		extrínseca		humana	demoníaca	divina
matéria	forma	imagem da natureza	emanação ou sobre			

Fonte: O autor, 2021.

Tais esquemas guardam uma estrutura semelhante ao que pretendemos defender que seja a questão de mundos em Novalis, cujas diferenças se dão principalmente no mundo intermediário, que, se em Bruno aparente ser o mundo racional, entendemos que em Novalis seja o mundo poético. Ainda, se Bruno é um herdeiro da metafísica da luz e coloca ênfase na racionalidade, talvez sua diferença crucial para Novalis é que, no segundo, se trata de uma metafísica da imaginação, da criação e do amor – que desembocará em uma feérica da fala. Assim, os quadros 1 e 2 se atualizam em Novalis:

Quadro 3- Esquemática de mundos em Novalis

	<i>Imaginação</i>		
Mundo	<i>Mágico</i>	<i>Poético</i>	<i>Confuso</i>
fundamento de determinação	vontade	amor	discurso
tipo de magia	decreto	natural	artificial
substância	alma	espírito	corpo
coisas	arquétipo	protótipo	tipo
tempo	mito	estória	história
realidade	vida	sonho	ilusão

Fonte: O autor, 2021.

Conforme se segue, os tópicos elencados em cada coluna de mundo será deslindado no capítulo pertinente a cada mundo. Quanto ao quadro 2, a causa eficiente em Novalis parece se apresentar do seguinte modo:

Quadro 4- Força eficiente em Novalis

Imaginação poética				
homogenética	naturantropomorfismo	vivificação		
Ex: Goethe + Schiler	Homem + Natureza	da natureza (pedras, animais, plantas, etc), dotando-os do discurso	Entes artificiais (ex. uma vassoura, um boneco, dotando-os de discurso)	científica: potenciação logaritmação

Fonte: O autor, 2021.

A questão da *homogenética* é assim um processo onde se unem duas pessoas (não necessariamente homens no aspecto de gênero), para daí nascer um terceiro termo, que é uma criação filha da união desses dois entes humanos, dando vida assim a um gênio. O *naturantropomorfismo* é um conceito que diz respeito ao aspecto xamânico da filosofia de Novalis, onde se imiscui na Natureza, principalmente nos moldes que vimos no seu *Hinos à Noite*, quando a uma mescla com elementos da natureza, sendo o mesmo princípio premente em muitas criaturas fantásticas de ficção. A *vivificação* é o processo próprio de romantizar tanto entes da natureza, dotando-os de discurso, como um animal que fala, uma pedra ou uma planta, como também a dotação do discurso de entes artificiais - o que desemboca em questões tais como os fantoches, os autômatos e entidades artificiais humanizadas em geral, sejam humanoides ou não. Quanto ao seu princípio eficiente científico, será um tema abordado em estudo posterior<sup>21</sup>, mas que em síntese consiste em simplesmente adotar o conceito matemático de potenciação e logaritmação para uma fortificação da liberdade dos entes criados discursivamente.

21 “*Poesia Científica na Encyclopaedia de Novalis*”, tese de doutorado a ser iniciada em 2021.

### 2.2.3 O Pleroma de Seres

Bruno também explicita um pleroma de seres mais ou menos poderosos, conforme se segue: (BRUNO, 2008, p. 38):

Quadro 5: Pleroma bruneano

1. Deus (Uno, Simplíssimo, Excelente, Altíssimo, Incorpóreo, Absoluto, Que a Si Mesmo se Basta, Ato Puro, Potência Divina, Luz Puríssima, Ele)
2. Alma do Mundo ou Espírito Universal
3. Deuses Etéreos ou Incorpóreos
4. Corpos Celestes, Astros ou Divindades Corporais (Sol, Planetas, Estrelas, Terra, etc)
5. Demônios guardiães ou habitantes dos Astros
6. Elementos (fogo, ar, água e terra)
7. Corpos compostos
8. Sentidos
9. Ânimo <sup>22</sup>
10. Seres Vivos

Fonte: O autor, 2021.

Conforme aponta, é uma escala piramidal de potência proativa luminosa, ou seja, quanto mais se desce na escala, ou seja, mais passivo se é, e quanto mais alto mais ativo, sendo assim uma dinâmica cosmogênica da luz às trevas, do sumamente incorpóreo à matéria. É curiosa a utilização do termo *influência* para denotar como, a partir de Deus, os entes mais luminosos agem, ou seja, influenciam – mas não determinam –, sendo essa a política da verticalidade transcendente descendente, e, no outro sentido, na transcendência vertical ascendente, tal o princípio eficiente que ocorre, nos moldes explicitados acima. Bruno é também muito influenciado por Aristóteles, especialmente no *De Anima* (um livro que ficara séculos em esquecimento, até que, nesse movimento de resgates de textos gregos mantidos pelo mundo árabe, tenha voltado ao jogo). Em tal escrito, Aristóteles procede em uma sistematização do

22 Como Bruno faz distinção entre ânimo e alma, entendemos que a questão do ânimo é a mesma que tratamos com o que Heidegger chama de *Grundstimmung*.

princípio animado em um processo que podemos aferir se não seja bastante parecido com o critério que Bruno adotara posteriormente, estendendo a catalogação de estágios da alma - que Aristóteles tinha em mente em sua zoologia, que partia das plantas e perpassado dos animais aos homens - ao sentido cosmológico, que, por sua vez, também aparenta carregar princípios herméticos, que explicitavam existir entidades de tal grandeza tal qual os astros e demônios guardiães - especialmente no *Poimandres*. Assim, Bruno parece também efetuar ele mesmo uma homogenética entre Hermes, Platão e Aristóteles, pois tanto a questão de um elemento primordial que se transmuta é utilizada nessa causa eficiente, quanto o princípio aristotélico extremamente científico e classificatório das coisas, respeitando e potencializando a sua genealogia filosófica escolhida. Essa causa eficiente poderia ser entendido como uma espécie de programação da natureza, que coloca como elemento chave a sobrevivência da espécie:

[...] A Natureza, com efeito, ao conceder a existência às espécies, deu-lhes ao mesmo tempo o apetite por se conservarem tais como são; imprimiu ainda em todas as coisas uma espécie de espírito interior (ou, se se preferir, de sentido interno), através do qual reconhecem e fogem de seus mais temíveis inimigos, graças a uma espécie de assinatura. (BRUNO, 2008, p. 44).

Ora, não é esse o nosso tema propriamente dito, mas, em linhas gerais, a essência da tese de Darwin em seu *A Origem das Espécies* (1859) é exatamente essa, com enfoque na adaptabilidade. Parece que essa espécie de código-fonte é o mínimo formal para uma vida, que se dá em termos mais animais. Justamente por isso, a questão da magia em Novalis, além de ser ordinária - tal qual parece que Bruno comungue da mesma visão – suplanta o sentido de sobrevivência que será como que o critério mínimo da biologia moderna: Bruno estaria mais preocupado com requisitos mínimos formais cosmológicos; Darwin com a persistência animal na vida e Novalis com requisitos de plenitude formal de uma existência fantástica e uma aventura cósmica. Assim, se a causa eficiente em Bruno é essa força da natureza<sup>23</sup>, no sentido mais austero e bruto da palavra, em Novalis o próprio discurso mágico é a causa eficiente, havendo uma soberania do discurso. Desse modo, talvez se em Bruno exista um pleroma hierárquico, em Novalis tal verticalidade seria anarquizada, para que qualquer elemento da escala possa ocupar um degrau qualquer – todos os entes fantásticos poderiam mesmo ser topoficados e ocupar uma planície onde, fantasticamente, todos os elementos

---

23 Que, de todo modo é também algo do mesmo campo desenvolvido por um Schopenhauer e um Nietzsche

conviveriam - e tal é uma característica de uma era de ouro. Não é possível aqui fazer toda a análise combinatória do pleroma bruneano (que seria na ordem de  $10!^{24}$ ), mas, por certo é interessante entendermos como é possível que nasça da união entre Bruno, Novalis, Aristóteles e Hermes uma espécie fantástica omnicósmica. Isso consiste, por exemplo, em imaginar um mundo onde os sentidos ocupem o lugar de Deus, ou os guardiães ocupem o lugar dos homens, ou uma estória sobre o Sol dessa galáxia ou de outra – um sol que tenha uma boca. O caráter irônico é que, de toda forma, tal manipulação fantástica dos personagens de uma cena é algo de ordinário, se pararmos para pensar em histórias em quadrinho infantis, filmes de ficção científica e literatura em geral. O pleroma bruneano serve apenas como molde para uma fantástica multiforme em Novalis, onde tal hierarquia possa ser remodelada ao sabor do sumo poder da imaginação - e talvez a questão de Deus seja realmente conceitual, como aquele que tem o poder de operar essa anarquia pleromática (Deus é o autor cuja imaginação é a mais potente de todas). De todo modo, mesmo se utilizarmos apenas o esquema do pleroma bruneano, a operação crucialíssima em Novalis reside no fato da graça do Deus que desce ao nível mais baixo, ou seja, um Deus que desce até o mundo confuso, e assim transmite sua luz e seu sua fala criativa – proliferando o pleroma.

Esse seria mais um dos argumentos para fortificar a tese de que Novalis seja, de fato, um herdeiro da tradição hermética. Mas, talvez, um ponto que seja relevante de ser mencionado consista na coincidência muito grande entre o idealismo mágico e o princípio hermético do mentalismo. Ora, de fato, como podemos observar, há elementos que permitem em um primeiro vislumbre auditivo apreender certas consonâncias entre leis herméticas e o pensamento novalisiano. Com alguma parcimônia, poderíamos afirmar até mesmo que tal analogia pudesse se estender ao *idealismo alemão*, ao kantismo - e, com muito mais coragem, até o próprio *cogito* cartesiano. Embora esse atirar-se no escuro quanto a esse assunto não seja objeto de nosso estudo, é flagrante que Novalis parte de uma concepção muito parecida da afirmação hermética do de *tudo é mente* hermético e do idealismo subjetivista fichteano, para subvertê-los e invertê-los em importância até o nível da alteridade, onde o EU é também um OUTRO. Nesses moldes, o *idealismo mágico* parece realmente dinamizar-se sobre uma concepção criadora de mundo onde o mental (com todas as dificuldades históricas do termo) seja a base de tudo. Se em Kant essa é uma mentalidade passiva, onde somos uma espécie de unidade de processamento de dados, em Novalis é o caso de sermos uma unidade criadora de mundo. Assim, o pleroma bruneano é uma cerna possível, uma espécie de *bestiário*

---

24  $10!$  = Dez fatorial, ou seja,  $10 \times 9 \times 8 \times 7 \times 6 \times 5 \times 4 \times 3 \times 2 \times 1 = 3.628.800$

*cosmológico*, o qual poder-se-ia aplicar que no pensamento de Novalis tal princípio já se encontra imiscuído com questões de pátria e destinação, como um cenário multiforme fantástico:

[...] Está apenas na fraqueza de nossos órgãos, e do autocontacto, que não nos vejamos em um mundo feérico. Todos os contos de fadas são apenas sonhos daquele mundo pátrio, que está por toda parte e em lugar nenhum. As potências superiores em nós, que um dia, como gênios, cumprirão nossa vontade, são agora musas, que nesta fadigosa trilha nos recreiam com doces recordações. (NOVALIS, 2009, p. 195)

Ora, tal mundo feérico parece ser de fato o mundo real, e é curioso como entendemos como feérico algo que exista apenas em nossa mente. Ora, por tal viés, se mental é entendido como sinônimo de feérico, novamente o mentalismo hermético ventriloquiza Novalis, cuja boca transmuta em um novo princípio, que pode ser chamado de *mentalismo feérico*. Por isso, isso onde lemos “*O TODO é MENTE; o Universo é Mental*” em Hermes, em Novalis parece perfeitamente plausível afirmarmos que O TODO é FANTASIA; o Universo é FANTASIA. A fantasia é o livre jogo discursivo que dá papéis a serem exercidos pelos diversos entes do pleroma. Assim, o cotidiano é uma aventura anárquica de um pleroma que tenta entrar em acordo, cujos entes falantes em algum momento irão tornar seus discursos harmônicos.

### **2.3 A aura mística que permeava o período pré-revolucionário**

Dando continuidade a esse tipo de abordagem que é misto de história com pitadas de feerismo novalisiano, o período que agora vale ser mencionado é posterior à Giordano Bruno. Nos idos do séculos XVII, a magia, que já havia sido renegada aos subterrâneos já transbordava para a superfície. Assim, o misticismo, o ocultismo e a alquimia se juntavam a correntes como os rosacruzes, o swedenborguismo, o culto da figura do Conde de Saint-Germain, e, provavelmente, à doutrina que serviu de veículo de propagação massiva para todo esse cenário: o mesmerismo ou o magnetismo animal:

[...] Em 1789, essa forma eclética e espiritualista do mesmerismo, a forma que seria revivida no século XIX, havia se difundido por toda a Europa. As ideias de Mesmer tinham escapado ao seu controle e corriam desenfreadamente por regiões sobrenaturais, onde ele achava que não tinham o direito de ir (DARNTON, 1988, p. 69)

Grosso modo, o período revolucionário foi marcado por várias filosofias de totalidade da natureza, de sistemas gerais que flertavam com a metafísica e a religião, e todas acabavam por desembocar cedo ou tarde na passagem da física para a moralidade. Assim, a questão da criação de mundos era uma constante, e a confrontação com grandezas infinitas e eternas como condição de possibilidade das coisas permeava essas explicações. Diferentemente dos dias atuais, onde um fisicalismo e um materialismo perduram em regra no tocante à comunidade científica e do positivismo lógico (que viria à tona uma centena de anos depois desse período), a fundamentação de uma metafísica no processo de explicação da física propriamente dita pode ser vista até mesmo no maior expoente da época, o próprio Newton, como quando, por exemplo, conclui sua explicação sobre pesos e fluídos alegando:

[...] acredito ter demonstrado suficientemente que uma tal criação, tal qual acabo de expor, constitui manifestamente obra de Deus; creio haver também ter demonstrado que, se este universo não fosse criado, pelo menos um outro muito semelhante a ele poderia ser produzido (...) pois a extensão é eterna, infinita, incriada, em toda parte uniforme, absolutamente imóvel, e incapaz de induzir mudanças de movimento nos corpos ou mudanças de pensamento na inteligência, ao passo que o corpo é sob todos os aspectos o contrário de tudo isso, ao menos se Deus não se dignou criá-lo sempre e em toda parte. Com efeito, não ousaria negar este poder a Deus (NEWTON, 1979, p. 81)

Mesmo Kant, por curioso que possa parecer, fora um leitor ávido de Swedenborg, tendo gasto todas as suas economias comprando os volumes de *Arcana Coelestia* (1749-1756). Embora sua filosofia se arrogue justamente como uma oposição diametral a esse tipo de conduta - tendo inclusive dedicado uma obra exclusiva a isso -, há estudo no sentido de que a sua passagem para a fase crítica seja na verdade uma resposta direta ao swedenborguismo, em forma de recalque (DAVID-MÉNARD, 1996). Assim, não fora apenas Hume que o havia acordado de seu famoso sono dogmático, mas o próprio Swedenborg era um fantasma constante na vida de Kant. Também era uma época que relatos de monstros, criaturas fantásticas e coisas do tipo povoavam o imaginário geral, e se pode afirmar que o período do primeiro romantismo alemão foi um turbilhão de forças conflitantes, um Velho

Oeste em se tratando do embate entre fantástico, científico, religioso e filosófico - além do fato que ainda havia a Inquisição, que, de todo modo, era uma sentença de morte por motivos sobrenaturais. Em tal atmosfera, Novalis, por um lado adota uma prática comum de muitos de seus pares, promovendo uma filosofia generalista, que se pretende falar de todas as coisas. Por outro lado, não consegue se entregar nem ao meramente científico, nem ao meramente literário, mas entende por tarefa a união desses princípios para dar luz à um terceiro termo, uma *Fantástica*, que é a elevação da Imaginação à soberania da criação. Assim, quando Novalis afirma “A Física não é mais que a ciência da fantasia.”(NOVALIS, 1992, p. 117), não é que não aceite a ciência que adota o modelo matemático-mecanicista, mas quer potencializá-la, o que só é possível em um sentido poético, que experimenta em análise combinatória todas as formas possíveis dentro da imaginação criadora do real:

Poética da matemática. — Gramática da matemática. — Física da matemática. — Filosofia da matemática. — História da matemática. — Matemática da filosofia.— Matemática da natureza. — Matemática da poesia. — Matemática da história.— Matemática da matemática (NOVALIS, 1992, p. 71)

O fragmento em questão exemplifica bem o modelo de potencialização de tudo, pois mesmo o princípio da matematização do universo não precisa se restringir aos cálculos numéricos e mesmo os números devem se mesclar. Por esses moldes, a questão da arte urge necessariamente enquanto um processo científico, pois espiritualiza e cria a ciência. No mesmo sentido, o seu misticismo é, antes de tudo, um processo de vivificação e procriação do poder mágico da fala, e, nesse sentido, é possível alegar que se trata também de um misticismo científico e uma ciência mística, em simultâneo. Para que tal fundamento se realize, é necessária uma nova chave espiritual, pois é necessário tanto uma ciência poética como também uma poesia científica, para que, desse modo, surja um terceiro termo, que é autônomo, potente e livre. Nesse processo, os números devem tornar-se palavras e as palavras números: o simbolismo que torna o princípio de matematização apenas um passo, com vistas a uma matemática que deve se tornar uma palavra mágica, plasmadora de realidade.

No caso antropológico, a mescla se desenvolveria como uma espécie de homogenética, onde se uniria magicamente, por exemplo, um Newton a um Dante, para que esse novo ser, criado a partir dessa união, seja tratado ontologicamente como um verdadeiro gênio, messias e arauto de novo mundo. A matemática se une da maneira mais potente

quando, após completar o percurso de imiscuição, começa por fim a se imiscuir a si mesma. Pois, não seria a matemática pura que teria a capacidade de unir espiritualmente Dante a Newton - isso seria possível enquanto uma experiência corporal bizarra, tal qual o mesmo fundamento que guiou o Dr. Frankenstein da literatura: Tal novo indivíduo genial é necessariamente a síntese de processo espiritual erogenético.

Quanto ao mesmerismo, Novalis não se debruça confessadamente sobre o tema, tendo apenas em um fragmento explicitado diretamente “Magnetismo animal (Tentativas com Julie)”(NOVALIS, 1992, p. 123), e, de forma indireta, chega a ironizar um mesmerista que professora a macrobiótica e faz uso desse princípio para prolongamento da vida terrena (NOVALIS, 2009, p. 97)<sup>25</sup>. Em contrapartida, encontramos em outra passagem algo semelhante à ideia de um fluído universal:

[...] Será preciso, acabou por dizer um recém chegado, que o homem ou o seu 'eu' dê o máximo de atenção à totalidade daquilo que executa; se tal fizer, hão-de os pensamentos elevar-se nele de prodigiosa forma; pensamentos ou uma nova espécie de percepções que apenas se parecem com o leve oscilar de qualquer coisa que dá cor ou ressoa, ou também com as contradições e estranhas figurações de um *fluído elástico*. (NOVALIS, 1989, p. 62 grifo nosso).

Ora, se compararmos isso com as três primeiras proposições do magnetismo animal, que são:

1. Existe uma influência mútua entre os corpos celestes, a Terra e os corpos animados.
2. Um fluído universalmente difundido, e contínuo de modo a não apresentar nenhum vazio, de sutileza incomparável, e que pela sua natureza é capaz de receber, propagar e comunicar todas as impressões do movimento, é o meio daquela influência.
3. O corpo animal sofre os efeitos alternativos deste agente, e é ao se insinuar dentro da substância dos nervos que ele os afeta imediatamente. (DARNTON, 1988, p. 175).

Veremos que a ideia de um fluído que permite o liame entre todas as coisas é uma constante tanto em Novalis como em Mesmer. Mas, enquanto provavelmente no mesmerismo isso se deu de modo ordinário - onde a união visa um relacionamento direto e substancial -,

---

<sup>25</sup> Como veremos, o prolongamento da vida terrena é uma fraqueza, essencialmente falando.

Novalis vai além e chega no nível da necessidade de mescla entre essas coisas, que, mesmo que astronomicamente apartadas, podem se relacionar amorosamente e mesclarem-se para criar o novo. Pode-se dizer que Novalis inaugura uma espécie de “mesmerismo do amor”, onde esse fluído que une tudo é essencialmente o amor, enquanto substância mágica – sendo assim o amor o campo semântico ou mundanidade ordinária do mundo poético

A terminologia ocultista é uma constante no autor, que chega mesmo a se utilizar de termos como *alcahest* - palavra cunhada por Paracelso para designar um solvente universal (NOVALIS, 1989, p. 31). Mas, talvez o assunto místico que mais valha se debruçar seja a a figura do *véu de Isis* (tema também abordado F. Schlegel), que, como se sabe, é um termo amplamente difundido no meio esotérico. Uma de suas obras mais importantes e talvez menos difundidas – *Os Discípulos em Sais* – é completamente enebriada no teor místico, e Novalis por certo faz alusão a uma cidade egípcia onde a fina flor da sabedoria se mantinha num cenário esotérico de mestres e discípulos. Ora, esse nome não parece ter sido escolhido à toa. Essa é a mesma cidade a qual Platão faz referência no *Timeu*:

Há no Egito – começou Crítias –, no extremo inferior do Delta, em redor da zona onde se divide a corrente do Nilo, uma região chamada Saiticos; e da maior cidade dessa região, Sais – precisamente de onde era natural o rei Amásis –, foi fundadora uma deusa cujo nome em Egípcio é Neith, e em Grego, segundo dizem os que lá vivem, Atena . Eles nutrem profunda simpatia pelos Atenenses e dizem que, de certo modo, com estes têm afinidades.

Dizia Sólon que, enquanto por ali andou, era muitíssimo respeitado por eles, e que, a certa altura, ao questionar os sacerdotes mais versados sobre acontecimentos antigos, descobriu que nem ele nem nenhum outro grego sabia, por assim dizer, quase nada sobre aquele assunto. Como ele pretendia induzir os anciãos a conversarem sobre acontecimentos antigos, pôs-se a contar as tradições ancestrais que há entre nós”. (PLATÃO, 2011, p. 81)

Sais é assim uma cidade mística, onde se tem acesso a um conhecimento que transcende o próprio tempo e se tem acesso a outras eras da humanidade. Ora, entendemos que é exatamente essa a atmosfera pretendida por Novalis, que, indo além, incita ao cultivo da capacidade de ser tanto um iniciado quanto um poeta e um cientista (polimatia espiritual). Entendemos por isso que a questão do misticismo é indissociável das outras, pois, no fim das contas, Novalis se pretende ele próprio um discípulo em Sais, o que também torna esse processo verdadeiramente iniciático inseparável do entendimento de sua obra geral. Ora, quando se escreve para poucos e para ninguém, é o mesmo pressuposto da relação de um

iniciado em mistérios, um mestre e sua ordem esotérica. Mas, indo além, não se trata mais apenas da dicotomia esoterismo e exoterismo, mas um movimento implosivo e explosivo em todos os níveis: no si mesmo, no mundo e na alteridade, para que todas essas instâncias tenham fronteiras apagadas.

### 3 QUESTÕES SOBRE A TERRA

O termo *Novalis* significa algo como *Nova Terra*, e é um auto batismo de Georg Philipp Friedrich Von Hadenberg. Esse próprio processo de dar um novo nome a si diz muito sobre a sua filosofia: um aventurar-se em uma nova terra, para dar um novo sentido para a mesma, cultivando-a de dentro, com o suor das mãos e a força do espírito. Em tal processo, tanto a terra quanto quem a cultiva se transformam, sendo uma troca sinérgica da qual sujeito e objeto se mesclam, se constroem e se criam, em uma simbiose irreversível. Nesses moldes, a questão territorial é absolutamente central em sua filosofia, pois a todo tempo as coisas são tomadas como novos espaços a serem habitados e cultivados. Assim, se por um lado o projeto iluminista se fiou no kantismo, que derroga à razão o papel de colocar as coisas no seu devido lugar, pastorando-as até o seu domicílio natural, em uma reta razão de herança cartesiana que desembocou posteriormente num positivismo lógico, Novalis vai em sentido diametralmente oposto a esse ethos de dominação territorial, pois não existe nenhuma terra cuja função a priori seja servir a um senhor como escrava *ad eternum* de seu pretense dono.

Desse modo, antes de adentrarmos propriamente no que consistam os três mundos, entendemos que seja necessária a abordagem de quatro pontos referente ao conceito de terra: em primeiro lugar, (a) a questão da importância da era de ouro; (b) em segundo, delimitar *qual é o nosso lugar de fala*, ou seja, dentre esses três mundos, em qual desses nos encontramos, ou seja, qual o nosso posicionamento; (c) a terceira questão consiste no questionamento sobre como se perfazem atitudes fundamentais decorrentes da vidanidade dos mundos, que são: *mundanismo, intermundanismo e transmundanismo*; (d) em quarto lugar, discutir no que consista em Novalis essa coisa chamada *mundo*, que será uma discussão premente e diluída.

### 3.1 Territorialismo mágico: uma era de ouro cosmogénica

Conforme se segue, a atitude aqui adotada é a de um novo peregrino que se atira tão radicalmente no território que ele se funde ao território. O que se tem em mira na verdade é um direito da terra (e da Terra) sobre os homens e dos homens sobre a terra (Terra), em igual partição de direitos e deveres. Tal ato de apagamento de fronteiras,- não apenas posicionais, mas também transmutativas - encontra respaldo quando abordamos o aspecto cosmogénico, que entendemos ser equacionado ao conceito de Era de Ouro. Em tal evo, todas as coisas fraternizavam-se harmonicamente. Quando se diz *coisas*, são realmente *coisas*, pois não se trata de uma sociedade perfeita apenas entre os homens, ou seja, a política não é entendida apenas pela relação de privilégio antropológico, mas como uma relação natural entre homens, animais, plantas, deuses e seres fantásticos. É o tempo de uma multiformidade fraternal como lei em tal nível que não há padronização uniformizante. É esse o ponto que nos leva a um estado estórico ficcional real em plenitude feérica (lembramos do pleroma bruneano que pode ser embaralhado e planificado). De maneira geral, a era de ouro pode ser entendida como um análogo ao que as teorias contratualistas chamam de estado de natureza, mas não se trata aqui de um período idílico onde um primeiro homem causou um dano primordial entre os homens e levou a adotarem o contrato social para manutenção da espécie, pois não era o caso de ser uma sociedade embrionária, com seres ignorantes que engatinham rumo à civilidade, mas sim de na verdade se tratar de um mundo inteiro em transbordamento, com habitantes que urgem em superação de mundo, em persistência de mundo e também em inabilidade para continuarem até mesmo com habitantes desse mundo – sendo defenestrados a um mundo pior ou hipomundo. Assim, se inverte o conceito habitual de estado de natureza, posto que se parte da plenitude desde o seu início, cujo ponto inicial é a própria estória plasmadora de uma história. No fim das contas, acaba por ser mesmo um contratualismo ontológico que gera efeitos na multiformidade, pois todos os seres do mundo atual são súditos da mesma lei de retorno ao paradisíaco, onde tal movimento é necessariamente uma construção. Assim, o fim de um ciclo gerou uma espécie de ferida narcísica cosmológica que precisa ser reparada, e isso só é possível poetizando o mundo. Por isso, cosmogênese = estado de natureza = era de ouro.

Nesse sentido, desembocamos no conceito de “saudade da pátria”, pois todas as coisas (repetimos, não apenas os homens), como outrora habitantes desse mundo extremamente fraternal e multiforme sentem que já fizeram parte de uma mesma cena onde viviam em

harmonia: “ A Filosofia é, no fundo, saudade — instinto de estar por toda a parte em casa” (NOVALIS, 1992, p. 113). Por isso a questão da pátria em Novalis não pode ser restrita ao conceito de país - como pode ter sido historicamente apropriada para propósitos escusos -, pois a pátria real é um momento cosmológico estórico, tal qual descrito na passagem:

[...] Em tempos antigos um Destino de ferro surgiu a reinar, com força implacável, sobre as dispersas famílias humanas. Uma opressão sombria envolveu suas almas ansiosas: a Terra não tinha fronteiras, ainda era um lar para os homens e morada de deuses. Sua estrutura misteriosa jazia desde eras eternas. Além das colinas rubras do amanhecer, no seio sagrado do mar, reinava o sol, aquele que tudo inflama, luminária viva. Era como um velho gigante abraçando este mundo feliz. Aprisionados nas profundezas jaziam os primogênitos da mãe Terra, sem esperanças em sua fúria destruidora contra a nova raça de deuses e seus parentes benévolos, os homens. O abismo esverdeado e obscuro do oceano abrigava uma deusa. Nas grutas de cristal as pessoas brincavam.

Os rios, as árvores, as flores e animais tinham a espiritualidade esperta do ser humano. O vinho era doce, servido por jovens personificadas; havia um deus nos vinhedos; uma deusa maternal, amável, cresceu entre as folhagens douradas; a sagrada embriaguez do amor era doce prece para a mais bela das deusas. A vida vagava através dos séculos numa contínua primavera, uma festa sem fim dos filhos do Céu, habitantes da terra. Todas as raças, como crianças, adoravam a chama etérea, multiforme, como a mais sublime entre as coisas do mundo. (NOVALIS, 1998, p. 5)

Como se percebe, diversas raças conviviam sem fronteiras, as flores continham uma espiritualidade humana e os habitantes do céu se misturavam aos humanos; não havia guerra, mas concórdia, harmonia. O mundo era assim a verdadeira pátria tanto no sentido temporal quanto espacial onde por muitos séculos reinou a felicidade<sup>26</sup>. No entanto, uma nova dinâmica suplantara tal mundo, extinguindo-o, para que uma nova dinâmica acontecesse: uma nova cena surge no horizonte.

Quanto ao que desencadeou esse fim, arrogamos o conceito de periodicidade de humanidades descrita no Timeu pelos mestres sábios de Sais: “muitas foram as destruições que a humanidade sofreu e muitas mais haverá; as maiores pelo fogo e pela água, mas também outras menores por outras causas incontáveis”(PLATÃO, 2011, p. 83) . Ora, conforme discutimos, não há motivos para achar que Platão e Novalis não estejam falando da mesma cidade (inclusive a própria descrição de uma Atlântida e de uma Atenas pujante parece ser o caso de uma era de ouro segundo Platão). Assim, a diferença entre um e outro repousa na questão da evidência ou da diferenciação entre história e estória. Os mestres de Sais, tal qual Platão descreve, parecem realmente estar no registro da evidência histórica,

---

26 E aqui podemos abordar a questão sobre um quilialismo ínsito no conceito de era de ouro.

mesmo que essa história esteja perdida nos anais da história escrita. Em Novalis, esse momento é uma construção ficcional, que não depende de evidências fáticas, tendo então ele mesmo criado a sua própria era de ouro. De todo modo, isso não impede que haja interpretações no sentido de uma estória baseada na história, como se segue:

[...] A História do ocidente surge assim para o autor como a realização dum plano transcendente com três momentos distintos— edificação e auge da ideia cristã da cultura (idade do ouro situada na ordem feudal-religiosa da Idade Média) declínio e queda (origem e desenvolvimento do espírito científico com a decorrente laicização da cultura e surgimento da Reforma e do cisma religioso que conduzem à necessidade-desejo de «anulação do presente» e à alternativa teórica do salto para o futuro—a terceira idade histórica que assistirá à renovada incarnação do ideal cristão, unitário e místico. (NOVALIS, 1991, p. 3)

Ora, caso se tratasse do aspecto antropológico, certamente é útil à ficcionalidade a alusão de períodos históricos para se dizer que Novalis entendia a idade dourada situada na idade média. Porém, como a cosmogênese não privilegia o o antropos, mas se fia mais no conceito de alma do mundo - onde cada elemento tem a mesma importância ontológica que o homem -, entendemos que esse movimento de historicizar a era de ouro com base nos períodos históricos é um caso possível dentre tantos outros possíveis. Com isso não se quer elencar aqui nenhuma cena especificamente - pois, certamente todas essas histórias podem conviver e coexistir (mesmo as diferentes construções cedo ou tarde tem de relacionar-se, independentemente do fator evidenciário) -, mas isso serve apenas para entendemos que o molde arquetípico que propicia o movimento de cosmogênese são as categorias do Novo e do Mistério<sup>27</sup>, que por ora podemos equalizar como a própria *dynamis* – sendo esse o princípio mor, cosmogeneticamente falando. Assim: *dynamis* = novo = mistério. Tal princípio aparece como pano de fundo real para todas as coisas, não se freando nem mesmo em um mundo perfeito, ou seja, o princípio de movimento e caminhar rumo à perfectibilidade não se curva nem mesmo perante ao que chamaríamos de paraíso. Desse modo, chegamos à conclusão de que nenhum paraíso seria absolutamente paradisíaco. Quanto a esse assunto, o próprio August W. Schlegel (irmão de Friedrich) já havia dito:

[...] A imagem enganosa de uma época de ouro passada é um dos maiores impedimentos à aproximação da época de ouro que ainda há de vir. Se houve a época de ouro, não foi exatamente dourada. Ouro não pode enferrujar ou ser corroído: ressurge, incorrupto e puro, de todas as ligas e desagregações. Se a época

---

27 A questão do mistério é melhor abordada no item 6.3

de ouro não deve durar para todo o sempre, então é melhor que nem sequer comece: então só serve para elegias sobre sua perda. (SCHLEGEL, 1997, p. 90)

Tal constatação talvez signifique que mesmo a plenitude é necessariamente imperfeita, e, por esse motivo, um mundo perfeito e paradisíaco não cessa de se transmutar em um outro paraíso (sendo assim, existe sempre o paraíso do paraíso numa progressão infinita). Um paraíso e ou uma era de ouro estão no registro de uma *promessa*, que, para que seja cumprida, deve propriamente deixar de existir na configuração atual, o que vai naturalmente gerar a vertigem de uma massa crítica de seres habitantes da era dourada no processo de decaimento e cisão - e por isso, saudade. Indo além, mesmo o conceito de cataclismo parece ser ficcional em Novalis, pois se trata de uma epistemologia totalizante para designar uma troca multiforme que não se restringe às evidências reais. Talvez seja uma espécie de recurso de *Deus Ex-machina invertido*, posto que, como toda era deve ter um fim para se iniciar outra, algum *agente apocalíptico* surgiria, cujo papel encenado seria o de dar fim a um ciclo, ao mesmo tempo que também dá início a um novo ciclo - posto que as eras sempre vão ser um meio termo entre um cataclismo e outro.

Bem assim, como o tempo é essencialmente estóricico e não histórico, um mundo pode ter nascimento, duração e morte que são da ordem dos segundos, dos dias, dos séculos, dos milênio, dos milhões de anos ou o que se possa conceber poeticamente: os tempos são literário-poéticos, e esses são condição de possibilidade dos tempos históricos. Por isso pode ser mesmo que cedo ou tarde se descubra que houveram outras humanidades, baseado em alguma descoberta arqueológica qualquer (como dá margem a Sais de Platão), e, realmente, se levarmos em conta o mundanismo premente de cada era, os habitantes de um ciclo vital têm o seu próprio conceito de sensação de tempo, que fazem durar mais ou menos para seus habitantes intramundanos. Porém a cosmogenética é da ordem de um *transmundanismo*, e, esse motivo, sempre será uma criação de uma vida sobre outra, em um ciclo vital infinito.

Tal forma de pensar rompe com a tradição cristã ortodoxa a qual Novalis está historicamente inserido, pois uma de suas pretensões é o resgate da era de ouro cristã para recriá-la como um novo cristianismo. Para tanto, a escritura sagrada passa a ser concebida como um livro que deve ser recriado, ao passo que autor e obra se confundem. Sendo assim, a Crucificação, Deus, Jesus, os Apóstolos, os Anjos e tudo o mais são também recriados com vistas a uma nova era de ouro cristã. Toda a fundamentação estóricica do cristianismo não tem mais nenhuma necessidade de ser serva de evidências fáticas ou de verossimilhança, pois

renascerem como uma nova estória de salvação, um novo modelo para recriar e (re)vivificar o cristianismo, que se encontrava despotencializado e normativo em sua época. Nesses moldes, a soteriologia se torna escatologia e vice e versa (soteriologia = escatologia), pois nunca cessa de haver alguma forma de vida nova e misteriosa, que no fim das contas é a grande novela dos *seres-em-perfectibilidade*. Desse modo, o que há é apenas o renascimento em todos os níveis, pois o fim sempre é o começo, e, uma vez que se começa, se está fadado a também ser transmutado, para que se inicie outro e outro e outro ciclo.

Em tal inversão nada fica para trás, por desprezível que pareça. Se na soteriologia cristã tradicional a escatologia tem a função de separação e aniquilamento - onde de um lado estão aqueles que serão aniquilados ou jazer no inferno perpétuo e do outro, os que serão salvos e regozijar no paraíso -, entendemos que o modo de pensar novalisiano se recuse a aceitar que haja um *aniquilamento* propriamente dito, mas que haja, na verdade, um *resgate transmutativo*, que é uma espécie de reciclagem e transformação numa nova estória. Assim, a Salvação não é negada a nada e a nenhum ser, e cada um tem sempre uma nova estória para produzir seu horizonte vital (Salvação=Nova Estória).

Bem assim, do mesmo modo que o paraíso é apenas um momento cosmológico é não pode mais ser tratado como um *espaçotempo* absoluto - mas sim relativo a outros *espaçotempos* -, o conceito de *inferno* também se ressignifica e passa a ser um território relativo. Com isso, o inferno não será inferno para sempre, pois será transmutado um dia em um categoria nova: mesmo o inferno inteiro é objeto da salvificação transmutativa. Como Inferno e Paraíso sempre são pontos cosmológicos intermediários, sempre há um paraíso do paraíso e um inferno do inferno, enquanto estórias dinâmicas que se poetizam. Assim, todo inferno que se poetiza vira um mundo, que quando se poetiza vira um paraíso - que não cessa de poetizar-se<sup>28</sup> para ser um paraíso do paraíso, numa progressão mágica infinita em um ciclo de novidade cujo novo círculo sempre existe também como convite de um poder imaginativo mais forte.

É importante esclarecer que, como não há privilégio antropológico, qualquer ser é ontologicamente legitimado a criar o seu inferno, seu mundo, seu paraíso, sua vida, suas escrituras sagradas e seus sonhos. Para exemplificar essa tentativa de transbordamento antropológico tomemos por exemplo essa passagem de Graciliano Ramos, em *Vidas Secas*, que fala sobre a cachorra Baleia, no momento de sua morte. A estória se passa num cenário de

---

28 Dizer que um paraíso se poetiza é uma consequência do defeito ontológico do lugar de fala do mundanismo do mundo confuso: um Deus flerta mais diretamente com o mistério, porém, como o mundo poético é o que há de mais disponível para melhor dar conta das palavras, utilizamos o termo poetizar para dar conta das palavras provisórias de um habitante de um paraíso que se paradisifica mais e mais.

miséria do Sertão do Brasil, tendo por personagens a família de Fabiano e a cachorra. Um dia se descobre que o animal está doente, e como não há dinheiro para tratá-la, Fabiano resolve matá-la com um tiro de misericórdia, para que não sofra; porém o primeiro tiro não é o suficiente, o que leva a cachorra Baleia a passar momentos de agonia, até que faça a passagem ao seu próprio paraíso:

[...] Uma noite de inverno, gelada e nevoenta, cercava a criaturinha. Silêncio completo, nenhum sinal de vida nos arredores. O galo velho não cantava no poleiro, nem Fabiano roncava na cama de varas. Estes sons não interessavam Baleia, mas quando o galo batia as asas e Fabiano se virava, emanções familiares revelavam-lhe a presença deles. Agora parecia que a fazenda se tinha despovoado.

Baleia respirava depressa, a boca aberta, os queixos desgobernados, a língua pendente e insensível. Não sabia o que tinha sucedido. O estrondo, a pancada que recebera no quarto e a viagem difícil do barreiro ao fim do pátio desvaneciam-se no seu espírito.

Provavelmente estava na cozinha, entre as pedras que serviam de trempe. Antes de se deitar, Sinha Vitória retirava dali os carvões e a cinza, varria com um molho de vassourinha o chão queimado, e aquilo ficava um bom lugar para cachorro descansar. O calor afugentava as pulgas, a terra se amaciava. E, findos os cochilos, numerosos preás corriam e saltavam, um formigueiro de preás invadia a cozinha.

A tremura subia, deixava a barriga e chegava ao peito de Baleia. Do peito para trás era tudo insensibilidade e esquecimento. Mas o resto do corpo se arrepiava, espinhos de mandacaru penetravam na carne meio comida pela doença.

Baleia encostava a cabecinha fatigada na pedra. A pedra estava fria, certamente Sinha Vitória tinha deixado o fogo apagar-se muito cedo.

*Baleia queria dormir. Acordaria feliz, num mundo cheio de preás. E lamberia as mãos de Fabiano, um Fabiano enorme. As crianças se espojariam com ela, rolariam com ela num pátio enorme, num chiqueiro enorme. O mundo ficaria todo cheio de preás, gordos, enormes.* (RAMOS, 1995, p. 42 grifo nosso)

Não há absolutamente nada que deponha em sentido contrário ao de ser totalmente verdadeiro esse processo de construção de mundo paradisíaco por parte da cachorra Baleia. Assim, Ramos torna real o paraíso de um cachorro quando dignifica a personagem poeticamente - o que seria impensável pelo viés meramente antropológico, onde animais não tem um destino metafísico muito definido-, além do fato de que os pressupostos iluministas sempre trataram animais como propriedade. É o próprio Novalis quem encoraja essa planificação ontológica entre homens, animais e demais seres:

As relações com as forças da Natureza, os animais, as plantas, as pedras, as tempestades e as ondas devem necessariamente tornar os homens iguais a esses objetos; e esta assimilação, esta transformação e esta resolução do humano e do divino em ingovernáveis forças, constituem o verdadeiro espírito da Natureza, essa atroz devoradora. Tudo quanto vemos não será, porventura, um roubo feito ao céu,

as ruínas imensas da glória de outrora e restos de uma abominável ceia?  
(NOVALIS, 1989, p. 49)

DERRIDA (2002), pelo seu viés de dietética heideggeriana, também se coloca esse questionamento, desafiando a tradição filosófica, colocando a questão sobre a alteridade do olhar do animal como digna e necessária, quando, em um momento qualquer após um banho se sente observado pelo seu gato. A partir do pressuposto de uma nudez de ambos, inicia um questionamento sobre essa situação, pois existe aí uma espécie de desfaçatez da história da filosofia que não colocou como questão uma alteridade que olha para o autor, como se por acaso fosse possível uma espécie de olhar sem fundo:

O animal está aí antes de mim, aí perto de mim, aí diante de mim - que estou atrás dele. E pois que, já que ele está na minha frente, eis que ele está atrás de mim. Ele está ao redor de mim. E a partir desse estar-aí-diante-de-mim, ele pode se deixar olhar, sem dúvida, mas também, a filosofia talvez o esqueça, ela seria mesmo esse esquecimento calculado, ele pode, ele, olhar-me. Ele tem seu ponto de vista sobre mim. O ponto de vista do outro absoluto, e nada me terá feito pensar tanto sobre essa alteridade absoluta do vizinho ou do próximo quanto os momentos em que eu me vejo visto nu sob o olhar de um gato. Quais as implicações dessas questões? (...) Farei tudo para evitar apresentá-la como uma cena primitiva: o teatro insensato do *completamente outro que eles chamam animal, e por exemplo um gato*. Sim, do completamente outro, mais outro que qualquer outro e que eles chamam um animal, por exemplo um gato, quando este me olha nu, no momento em que me apresento a mim mesmo, de mim a ele - ou, antes, nesse momento estranho em que, antes do instante, antes mesmo de querê-lo e de sabê-lo eu mesmo, sou-lhe passivamente apresentado nu, sou visto, e visto nu, antes mesmo de *me* ver visto por um gato. Antes mesmo de me ver ou saber visto nu. Sou-lhe apresentado antes mesmo de me apresentar. Só há nudez nessa passividade, nessa exposição involuntária de si. A nudez só se despoja nessa exposição de frente, cara a cara (...) Como todo olhar sem fundo, como os olhos do outro, esse olhar dito "animal" me dá a ver o limite abissal do humano: o inumano ou o a-humano, os fins do homem, ou seja, a passagem das fronteiras a partir da qual o homem ousa se anunciar a si mesmo, chamando-se assim pelo nome que ele acredita se dar. E nesses momentos de nudez, diante do olhar do animal, tudo pode me ocorrer, eu sou como uma criança pronta para o apocalipse, *eu sou o próprio apocalipse*, ou seja, o último e o primeiro evento do fim, o desvelamento e o veredito. Eu sou o apocalipse, eu me identifico a ele correndo-lhe atrás, atrás dele, atrás de toda sua zoo-logia. Quando passa o instante de extrema paixão, e que reencontro a paz, então posso falar tranquilamente das bestas do Apocalipse, visitá-las no museu, vê-las em pintura (mas a zoografia, para os gregos, designava a arte de retratar o vivente em geral e não apenas a pintura animal); posso visitá-los no zoológico, lê-los em uma Bíblia ou falar deles como um livro.

Se comeci por dizer "o completamente outro que *chamam* 'o animal', e por exemplo 'gato', se sublinhei o chamamento e as aspas de uma citação, não é apenas para anunciar um problema que não nos deixará mais, ou seja, o da designação - e da resposta ao chamamento. (...) Ao despertar, a gata me segue ao banheiro reclamando seu café da manhã, mas exige deixar o dito banheiro desde que ele (ou ela) me vê nu, disposto a outra coisa completamente diferente e decidido a fazer esperar. Enquanto nu sob os olhos do que chamam o animal, uma ficção se configura em

minha imaginação, uma espécie de classificação à maneira de Lineu, uma taxonomia *do ponto de vista dos animais*-, só haveria, afinal, além da diferença evocada acima entre o poema e o filosofema, dois tipos de discurso, duas situações de saber sobre o animal, duas grandes formas de tratado teórico ou filosófico do animal. O que os distingue é evidentemente o lugar, na verdade o corpo de seus signatários; é o traço que essa assinatura deixa no corpo e na temática propriamente científica, teórica ou filosófica. Haveria, em primeiro lugar, os textos assinados por pessoas que sem dúvida viram, observaram, analisaram, refletiram o animal mas nunca se *viram vistas*, pelo animal; jamais cruzaram o olhar de um animal pousado sobre elas (para não dizer sobre sua nudez); mas mesmo que se tenham visto vistas, um dia, furtivamente pelo animal, elas absolutamente não o levaram em consideração (temática, teórica, filosófica); não puderam ou quiseram tirar nenhuma consequência sistemática do fato que um animal pudesse, encarando-as, olhá-las, vestidas ou nuas, e, em uma palavra, sem palavras *dirigir-se a elas*; absolutamente não tomaram em consideração o fato que o que chamam "animal" pudesse *olhá-las e dirigir-se a elas lá de baixo*, com base em uma origem completamente outra. Essa categoria de discursos, de textos, de signatários (os que jamais se viram vistos por um animal que se dirigia a eles) é de longe a mais abundante; é ela sem dúvida que reúne *todos* os filósofos e todos os teóricos *enquanto tais*. Ao menos em uma certa "época", digamos de Descartes até hoje, mas logo direi por que a palavra "época" e mesmo o historicismo me deixam tão inquieto ou insatisfeito. Pertencem manifestamente a essa categoria quase "epocal" (...) e inscrevê-los em uma mesma configuração, por exemplo, Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Levinas. Seus discursos são fortes e profundos, mas neles tudo se passa como se eles nunca tivessem sido vistos, sobretudo não nus, por um animal que se dirigisse a eles.

Tudo se passa ao menos como se essa experiência perturbadora, supondo que ela lhes tenha ocorrido, não tivesse sido teoricamente registrada, precisamente lá onde eles faziam do animal um *teorema*, uma coisa vista mas que não vê. A experiência do animal que vê, do animal que os observa, não a tomaram em consideração na arquitetura teórica ou filosófica de seus discursos. Em suma, eles tanto a negaram quanto desconhecaram. Daqui em diante, voltaremos a essa imensa denegação cuja lógica atravessa toda a história da humanidade, e não apenas da configuração quase "epocal" que acabo de evocar. É como se os homens desta configuração tivessem visto sem terem sido vistos, como se tivessem visto o animal sem terem sido vistos por ele, sem se terem visto vistos por ele: sem se terem visto vistos nus por alguém, que, do fundo de uma vida dita animal, e não apenas pelo olhar, tê-los-ia obrigado a reconhecer, no momento da destinação, que isso tinha a ver com eles.

Mas como eu não creio, afinal, que isso nunca tenha lhes ocorrido, nem que isso nunca se tenha de alguma maneira significado, figurado ou metonimizado, mais ou menos secretamente, no gesto de seus discursos, faltaria então decifrar o sintoma dessa denegação.

Esta não poderia representar uma denegação entre outras. Ela institui o próprio do homem, a relação consigo de uma humanidade antes de mais nada preocupada com seu próprio e ciumenta em relação a ele. (DERRIDA, 2002, pp 28-34)

O testemunho de Derrida é importante, pois esclarece como, de fato, a tradição filosófica se perpetuou pelo antropocentrismo como se não houvesse nem mesmo outra opção. Claro que podemos como que dar um desconto à filosofia enquanto cânone pelo motivo de, vez ou outra, o antropos ter deixado de ser o grande privilegiado, como por exemplo ocorreu na filosofia medieval, que, grosso modo, colocou Deus no centro absoluto da questão. Mas, de todo modo, toda alteridade não-humana não fora sequer desprestigiada porque nunca foi, antes de tudo, prestigiada, para que então pudesse cair desse pedestal. Derrida coloca à baila o

debate sobre a possibilidade de uma alteridade que, ao nos olhar, funda uma legitimidade discursiva, que não está abaixo do discurso do homem. Tal possibilidade – um animal nos olhar e isso ter legitimidade filosófica não é sequer uma questão para o maquinismo cartesiano e o kantismo, pois ambos são de uma mesma tradição de herança do mundo para os homens – e, talvez, para uma aristocracia da razão, cada qual a seu modo. No entanto, um ideal de democracia ontológica se faz presente, e, indo além de Derrida, que se utiliza de um gato como exemplo, unindo-o a Ramos (em mais essa homogenética), a cachorra Baleia que sonha com seu paraíso de preás tem tanto direito quanto o gato de Derrida. Mas, talvez Derrida não tenha prestado atenção o suficiente em Novalis (seja por dever de ofício, ou por descuido de sua dieta filosófica heideggeriana), pois, de fato, Novalis repetidas vezes oferta seres não humanos falantes convivendo em um cotidiano harmônico. Assim, se for para continuar falando sobre gatos e cachorros, talvez Novalis, viajante do tempo, se perguntasse: quem adotaria este pobre animal, o *gato de Schrödinger*<sup>29</sup>? A questão sobre a alteridade em Novalis não se restringe ao animal, pois a alteridade falante é radicalíssima a ponto de poder ser tanto uma pedra como uma nuvem, um rio, e, no fim das contas, a alteridade dá tantas voltas que acaba por voltar a ser o próprio Eu-falante, quando ocorreu assim um percurso completo vivificante da alteridade – que é a todo momento a construção de mundo a afirmação do EU: cada ente alter tem uma linguagem tão legitimamente fundadora de mundo quanto nós. Tal caminho de rompimento radical do privilégio antropológico se dá pela única força de realidade sumamente plasmadora de mundo: a poesia. É por isso que afirma que “A Poesia é o verdadeiro real absoluto. Isto é a essência da minha filosofia. Quanto mais poético, mais verdadeiro”(NOVALIS, 1992, p. 69). Assim, não parece ser o caso de que essa afirmação seja um ornamento argumentativo, e, por esse motivo, é plausível que se investigue até as últimas consequências seus desdobramentos. Ora, em tal processo detetivesco, acaba que obtemos como que uma confissão sobre a estrutura do real, objetivamente falando: a alteridade confessa sua existência – e legitima nossa experiência nessa cena mundana. Por isso, pervertendo um pouco uma questão já pervertida, dar voz aos seres desprivilegiados em nossa história é um caso de justiça ontológica, e estoricizar a história é um caminho inescapável quando se ouve o chamamento da história - estória (que é o chamamento da Natureza). Por isso, o rompimento antropológico se mostra como um passo indissociável do *territorialismo mágico*, posto que se presta a vivificar e dignificar – e por isso romantizar –

---

29 O *gato de Schrödinger* é um experimento mental elaborado em 1935 pelo físico Erwin Schrödinger, que consiste em um gato que pode tanto estar vivo quanto estar morto, de acordo com o modo em que um observador olhasse uma caixa em que ele se encontraria, e esse fóton de luz emitido às vezes habilitaria o veneno, às vezes não.

tudo o quanto possível, criando assim uma proliferação de vida que se confunde com a proliferação de mundo. Pois, não é o caso de apenas a cachorra Baleira ser dignificada e eternizada em seu paraíso de preás; é o caso de se entender que tanto os gatos de Derrida e Schrödinger, quanto um animal selvagem, um verme, uma flor, uma pedra, um rio, uma floresta inteira, uma cadeira, ou todas essas coisas combinadas, e tudo o mais sejam potencialmente um território apto a ser vivificado (tudo é vida e uma proliferação do EU). O conceito de uma multiformidade territorial infinita ganha corpo e devemos entender de uma vez por todas que, em se tratando de Novalis, o infinito não é um latifúndio do antropos. Esse é um novo caminho a ser percorrido pela filosofia, que, se não o fora antes, é por uma mera questão accidental, que levaram a uma outra configuração de mundo.

Nesse caminho invertido - quando a alteridade nos olha - , é possível construir uma antropologia do ponto de vista animal, fantasmática, uma antropologia do ponto de vista de um manequim de loja, uma cadeira ou mesmo de uma antropologia do ponto de vista de uma poça de lama. Pois, quando se fala em vivificação, se fala no nível radicalíssimo da multiformidade, onde cada elemento do mundo é um órgão do mesmo – inclusive um olho, uma boca, um ouvido ou um estômago. Por isso é possível discursar sobre infinitos pontos de vista aptos a contarem uma estória, pois são infinitas bocas, olhos, ouvidos e mãos a serem dinamizados. Nos acostumamos a sermos autores e personagens principais dos livros, mas já é hora de entendermos que somos sintomas do mundo. Na prática, toda essa infinitude espacial de mundos também desemboca numa concepção de simultaneidade e infinitude do tempo, pois todas as possibilidades de uma Fantástica coexistem também temporalmente: “Toda a realidade tem um antes e um depois — ambos são possibilidades. — Depois é possibilidade. Antes era possibilidade. Na realidade, porém, tudo existe simultaneamente” (NOVALIS, 1992, p. 17). Desse modo, a mera possibilidade lógica parecer ser um mundo real de fato. Nosso ímpeto de absolutização fica tentado a falar em algo do tipo de um retorno cosmogênico supremo para onde toda a vida infinita retornaria. Mas, como as coisas operam em ciclos periódicos, mesmo esse ponto absolutamente supremo seria o conceito de um primordial em sentido absolutamente cosmogênico. No entanto, mesmo esse ponto não cessaria de ter e ser simultaneamente uma história, uma estória e um presente, pois, no fim das contas, todo ciclo infinito existe simultaneamente a outros ciclos infinitos. Por isso mesmo esse ponto seria já em si o próprio destino desde todo o sempre: o tempo atua no registro de uma (teleologia circular = filosofia de retorno).

No entanto, repetimos que tal movimento não se perfaz sob a égide de uma história, mas, uma estória, uma estória da alteridade em processo de se tornar um EU e um EU que se

torna uma alteridade. Por isso aferimos que (mescla multiforme = ontogenética = destino = estória). Como isso vale tanto para o humano como para o não humanos, acabamos por constatar a síntese máxima de Novalis: EU = Não-EU. A partir dessa espécie de fórmula mágica, não há nada que seja óbice para esse processo de ipseidade que se torna uma alteridade e vice e versa. Assim, quando se relacionam homem e natureza ocorre uma naturalização do homem e hominização da natureza, o que podemos chamar de um *naturantropomorfismo*. Isso seria uma espécie de xamanismo de retorno, pois após o dissolver-se na Terra, o sujeito volta como a própria Natureza, e vice e versa. Ora, nesse registro não há nem mesmo morte, mas apenas reciclagem naturantropomórfica, havendo assim apenas transmutação das coisas em vida. Em síntese, uma era de ouro é o discurso cosmogênico por definição, ou seja, o discurso que se materializa em fundante e orientador de mundo: a era de ouro é a vidanidade originária que exerce o chamamento, a saudade e promove a dinâmica fraternitária – e é a alteridade que nos chama a sermos NÓS MESMOS.

### 3.2 Nosso lugar de fala: o mundo confuso

Partimos do pressuposto que o Mundo Confuso seja o nosso lugar de fala. É por isso que a pergunta “onde estamos?” se confunde com uma explanação geral sobre no que consiste o mundo o qual somos habitantes, pois tal pergunta reverbera em outra: “quem fala?”, que é respondida no sentido de se ouvir que *quem fala é um EU que também é um Outro*. Em linhas gerais, o mundo de quem fala *agora* é o território de uma fala confusa, polissêmica, equívoca. Tal dinâmica de falatório desemboca na constatação fundamental de mundo (ou um seccionamento de mundo ou região de um mundo) onde se constata descritivamente que seja esse um território onde as coisas não estão ressoando harmonicamente. É por essa simples constatação de ordem musical – que é uma audição de sua cosmogeneticidade - que se constata que, em regra, a mundanidade do mundo confuso se perfaz na dissonância, no sentido propriamente musical do termo. Ora, nesse registro, reina a discórdia, o antagonismo, o embate, a disputa, o desequilíbrio, a falta, a deformidade, a monstruosidade e desentendimentos de diversas ordens entre seus habitantes. No entanto, isso é uma constatação fática, pois é apenas a demonstração de que esse é o território de vivência do EU

atual em comunidade com os outros habitantes mundanos<sup>30</sup>. Embora seja, como defenderemos, um mundo menos potente e imperfeito em relação ao mundo poético e mágico, tal caráter não significa necessariamente que isso deva ser visto como um defeito ontológico, pois a confusão do mundo não é nada mais do que uma constatação fundamental que opera em termodinâmica, tanto no sentido de troca equivalente de temperaturas fundamentais, quanto no sentido de termos que se dinamizam, sendo próprio do mundo o ato de constatar que esse processo falatório resta em confusão.

Quanto à questão da dignificação da alteridade, abordar essa necessidade não significa dizer que Novalis ou o romantismo de Iena (ou qualquer outro) conseguiram eles mesmos concluir impecavelmente a tarefa que começaram, posto eles mesmos terem sido, em muitos aspectos, enebriados pela própria atmosfera que criaram e sorveram. A alteridade não foi de fato dignificada *in totum*, conforme se possa pensar em um primeiro momento à luz dos escritos bonitos e sedutores de Novalis, Schlegel e demais românticos; sociologicamente, existia um mundo elitista e preconceituoso. No entanto, entendemos que haja uma dívida histórica dos movimentos de vanguarda para com o romantismo alemão – e com Novalis, posto que, grosso modo, na pior das hipóteses prepararam um terreno que, se bem cultivado, permite a fraternização e emancipação da alteridade, no escopo da cosmogenética que nos propomos analisar. Mais, poderíamos alegar que a questão da alteridade é essencial em Novalis, pois alguém que sintetiza a afirmação EU=Não-EU reconfigura todo o jogo filosófico a partir dessa pequena frase, e os conceitos de EU e Alteridade têm suas fronteiras implodidas – e essa conversa agora já é uma constatação da alteridade que fala a um Eu que ouve e responde, tanto faz em qual tempo histórico ou território dentro desse mundo ocupe.

Bem assim, Novalis elenca que existam três tipos essenciais que se desdobram no mundo: os confusos, os ordeiros e os geniais.

[...] Quanto mais confuso é um ser humano /os confusos são chamados estúpidos/ tanto mais pode-se fazer dele através de industriosa auto-educação — em contrapartida as cabeças ordenadas têm de esforçar-se para se tornar verdadeiros doutos, enciclopedistas sólidos. Os confusos têm de lutar no começo com obstáculos poderosos — Penetram apenas lentamente — Aprendem com fadiga a trabalhar — mas também tornam-se então senhores e mestres para sempre. O ordenado penetra velozmente — mas também velozmente sai — Alcança logo o segundo grau — mas ali também costuma parar. Para ele os últimos passos se tornam penosos, e

---

30 A alteridade fala, e a tal relação podemos talvez explicitar que se trate de uma espécie de interintramundanismo como descrição da dinâmica fundamental a qual os habitantes desse mundo confuso conversam entre si e criam os territórios de movimentação dentro do continente sonoro.

raramente ele consegue convencer-se a — já num determinado grau de maestria — colocar-se novamente no estado de um iniciante.

Confusão indica excedência de força e faculdade — mas relações deficientes — determinidade indica — relações corretas, mas parcimônia de faculdade e força.

Por isso o confuso é tão progressivo — tão perfectível — enquanto o ordeiro termina tão cedo como filisteu.

Ordem e determinidade, por si sós, não são clareza. Através de auto-elaboração o confuso chega àquela celestial transparência — àquela auto-iluminação — que o ordenado tão raramente alcança.

O verdadeiro gênio vincula esses extremos. Compartilha a velocidade com este último e a plenitude com o primeiro. (NOVALIS, 2009, p. 67)

Tal dualidade entre ordem e confusão, antes de tudo, será suplantada pela genialidade, que consiste num nascimento oriundo dessas duas categorias (novamente a erogenética). É óbvio que esse mundo, por ser confuso, terá uma massa crítica dividida entre confusos e ordenados e uma minoria genial. Por isso, em regra vale mais a dicotomia ordem-confusão para elencar esses tipos psicológicos mundanos. Assim, o espírito de ordem já parte com uma espécie de habilidade fundamental de vida, um tipo de poder mágico o qual o torna mais veloz e eficaz no trato mundano, sendo mais apto a lidar com questões fáticas, algo como alguém que sabe cultivar um terreno objetivamente para colher seus frutos. Em contrapartida, o contentamento em permanecer nesse patamar é o despreparo para suplantá-lo, não sendo apto à nova era de ouro por excessivo apego ao mundo. Em outra mão, o espírito confuso atua numa marcha que é a consequência de seu próprio espírito forte, uma força natural (ou feitiço) onde se começa lento, mas se chega muito mais longe, ditando suas próprias regras, tendo assim um espírito mais forte, porém não totalmente apto a lidar com o mundo. Talvez seja um análogo ao que Kant professoraria ser a diferença entre heautonomia e heteronomia. Grosso modo, a primeira consiste na faculdade de legislar sobre si a partir de princípios, ao passo que a heteronomia consiste em seguir os princípios prestabelecidos:

A faculdade de julgar também tem, portanto, um princípio a priori para a possibilidade da natureza, mas apenas de um ponto de vista subjetivo, pelo qual ela prescreve uma lei não à natureza (como autonomia), mas a si mesma (como heautonomia) // para a reflexão sobre aquela; uma lei que se poderia denominar lei da especificação da natureza em vista de suas leis empíricas, e que a faculdade de julgar não reconhece a priori na natureza, mas apenas admite em nome de uma ordem desta última que seja cognoscível para o nosso entendimento na divisão que ela faz de suas leis universais quando quer subordinar a estas uma diversidade de leis particulares. (KANT, 2016, p.86)

Desse modo, o confuso parece atuar em heautonomia, enquanto o ordenado em heteronomia, adequando-se a leis, e se tornando um especialista nas mesmas. Apenas no terceiro caso - na mescla entre os dois - é que se tem o tipo mais potente, e é nesses termos que “o verdadeiro gênio vincula esses extremos”. Assim, o mundo confuso é o lugar que nos encontramos, mas tal posicionamento é uma espécie de primeira confissão de uma fala interior, que também é desde já confusa em seu ato de confessar, ao passo que, conforme aponta Novalis, essa confusão pode ser dividida em três tipos: ou somos confusos, propriamente dizendo (mais fortes e menos controláveis), ou ordeiros (mais controláveis e menos fortes) ou geniais (reais plasmadores de mundo). Cabe frisar que, embora Novalis tenha elencado explicitamente sobre casos humanos, nada impede que, uma vez vivificados, os demais seres habitantes do mundo confuso sejam também assim padronizados, em seus próprios processos estoricizantes (não nos esqueçamos que a alteridade fala).

### 3.3 Mundanismo, intermundanismo e transmundanismo

Como visto, do embate vivificante entre ordem e confusão, nasce o gênio. Mas o gênio por certo só pode assim ser porque promove uma superação do mundanismo, pois Novalis é bem explícito ao afirmar:

[...] Tudo o que é insigne merece o ostracismo. É bom quando ele o dá a si mesmo. Todo absoluto tem de ostracizar para fora do mundo. No mundo é preciso viver com o mundo. Só se vive, quando se vive no sentido dos homens com os quais se vive. Tudo o que é bom no mundo vem de dentro / e portanto lhe vem de fora/, mas só relampeja através. O insigne leva o mundo adiante, mas também tem de logo retirar-se. (NOVALIS, 2009, p. 31)

Também parece ser esse o sentido que sua contemporânea, Karoline Von Günderrode afirma:

[...] Há somente dois modos de viver corretamente[:] mundanamente ou celestialmente; pode-se servir ao mundo e ser útil, dirigir um escritório[,] ocupar com negócios, educar filhos, assim se vive mundanamente. Ou se vive celestialmente na contemplação da eternidade, do Infinito esforço até ela (um tipo de noviciado). [Q]uem quer viver de outro modo que não um desses dois, se corrompe. (GÜNDERRODE, 2020, p.2)

Assim, em termos gerais, em que consistiria esse mundanismo? Para Günderrode, ou se vive conforme os jogos de um sistema de mundo - nos moldes do que delimitamos acima como sendo uma atitude mais fraca -, ou se abre esse modo de ser e se tem em mira o que seria uma espécie de atitude fundamental com vistas a um mundo superior, o mundo celestial, com jogos, sistemas ou estruturas que, grosso modo, delegamos como melhores do que o desse mundo (e como defendemos, esse mundo imediatamente superior é o mundo poético, sendo assim um intermediário ele mesmo ao mundo superior, o mundo mágico ou divino). No mesmo sentido, a questão do mundo e do mundanismo é muitíssimo cara à Heidegger, a ponto de ser a atitude fundamental formalmente inescapável de toda experiência humana, onde alguém está no mundo - como que jogado aqui - tem o dever de viver conforme essa herança histórica no *aí*. Em linhas gerais, *mundo* é um termo tão magnético em Heidegger que a superação de mundo a qual denotamos anteriormente na questão do gênio ou nos moldes de Günderrode sequer existiria, sendo no máximo um ponto brilhante de autenticidade, pois, sinteticamente, só existe o *aí*, ao passo que o mundanismo é uma estrutura inescapável simbiótica à própria existência. Desse modo, na tentativa de elaborar nossa receita sobre o que seja mundo - posto que nos propomos a falar sobre três mundos diferentes (mágico, poético e confuso), tomemos nota do que Heidegger, em linhas gerais, entende por mundo e mundanismo, que se sintetiza na fenomenologia de um pre-sença dinâmica:

"Mundanidade" é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Este, nós o conhecemos como uma determinação existencial da pre-sença. Assim, a mundanidade já é em si mesma um existencial. Quando investigamos ontologicamente o "mundo", não abandonamos, de forma alguma, o campo temático da analítica da pre-sença. Do ponto de vista ontológico, "mundo" não é determinação de um ente que a pre-sença em sua essência não é. "Mundo" é um caráter da própria pre-sença. Isto não exclui o fato de que o caminho de investigação do fenômeno "mundo" deva seguir os entes intramundanos e seu ser. A tarefa de "descrição" fenomenológica do mundo é tão pouco clara que já a sua determinação suficiente exige esclarecimentos ontológicos essenciais.

A polissemia da palavra "mundo" salta aos olhos em seu uso frequente, bem como nas considerações tecidas até aqui. Seu esclarecimento pode vir a ser uma indicação dos fenômenos e de seus nexos referidos nas diferentes significações.

1. Mundo é usado como um conceito ôntico, significando, assim, a totalidade dos entes que se podem simplesmente dar dentro do mundo.
2. Mundo funciona como termo ontológico e significa o ser dos entes mencionados no item 1. E "mundo" pode denominar a região que sempre abarca uma multiplicidade de entes, como ocorre, por exemplo, na expressão "mundo" usada pelos matemáticos, que designa a região dos objetos possíveis da matemática.
3. Mundo pode ser novamente entendido em sentido ôntico. Nesse caso, é o contexto "*em que*" de fato uma pre-sença "vive" como pre-sença, e não o ente que a pre-sença em sua essência não é, mas que pode vir ao seu

encontro dentro do mundo. Mundo possui aqui um significado pré-ontologicamente existenciário. Deste sentido, resultam diversas possibilidades: mundo ora indica o mundo "público" do nós, ora o mundo circundante mais próximo (doméstico) e "próprio".

4. Por fim, mundo designa o conceito existencial-ontológico da *mundanidade*. A própria mundanidade pode modificar-se e transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de "mundos" particulares, embora inclua em si o *a priori* da mundanidade em geral.

[...] Terminologicamente, o adjetivo derivado *mundano* indica, portanto, um modo de ser da pre-sença, e nunca o modo de ser de um ente simplesmente dado "no" mundo. O ente simplesmente dado "no" mundo, designamos de intramundano ou pertencente ao mundo. (HEIDEGGER, 2011, pp 104 - 106)

A questão da mundanidade assim é em Heidegger também totalmente atrelada à questão do discurso, posto que os entes só se situam na pre-sentidade, pre-sentificação ou presença (como quer que se queira chamar), por meio do discurso, onde o campo léxico-semântico é o próprio horizonte vital de dinamizações do *ser-aí* (*Dasein*). Assim, o *ser-aí* é como que jogado ou se situa em qualquer tempo ou região do mundo, cuja mundanidade consiste na estrutura que permita essa constatação existenciária, que, no fim das contas, não deixa de se assemelhar a uma espécie de *cogito* cartesiano potencializado e levado às últimas consequências formais, ao passo que apenas o uso dessa estrutura dinâmica permite o próprio ato de mundaneidade - que se confunde com o próprio mundo nas suas relações interdinâmicas:

O discurso é constitutivo da existência da pre-sença, uma vez que perfaz a constituição existencial de sua abertura. A escuta e o silêncio pertencem à linguagem discursiva como possibilidades intrínsecas. Somente nestes fenômenos é que se torna inteiramente nítida a função constitutiva do discurso para a existencialidade da existência. [...] O discurso é a articulação em significações da compreensibilidade inserida na disposição do ser-no-mundo.

Seus momentos constitutivos são os seguintes: o referencial do discurso (Beredete), aquilo sobre que se discorre como tal (Geredete), a comunicação e o anúncio. Estes não são propriedades que só se pudesse reunir empiricamente na linguagem. São caracteres existenciais arraigados na constituição ontológica da pre-sença, que tornam possível a estrutura ontológica da linguagem. (HEIDEGGER, 2005, pp.220 e 221)

Conforme visto, em Heidegger, a questão do transmundanismo e do intermundanismo praticamente não existem, pois tudo seria da ordem do mundanismo (ou da dinâmica intramundana), enquanto essa essência discursiva que se confunde com o próprio modo de ser dos entes mundanos na mundanidade do mundo, ou seja, a transcendência para fora do mundo

não é desejável e não seria assim sequer uma questão. Tal entendimento parece ser justamente o sentido em que tanto Günderrode quanto Novalis apontam ser o mundanismo em seu sentido despotencializado e mais fraco, e, se em Heidegger poderíamos à título de ficção falar nessas viagens para outro mundo (uma vez que é possível o discurso sobre isso – e, portanto, um campo ôntico se abriria –, e, também sem entrar novamente na querela do negativo em Kant, onde esse discurso possível na mente mais impossível na realidade seria um *ens imaginarium*, pelo critério da falta de lastro fenomênico), justamente esse é o ponto crucial: se para Heidegger seria algo possível discursivamente mas que de todo modo não mudaria as regras fáticas da mundanidade, para Novalis – e provavelmente para Günderrode –, esse processo discursivo é uma etapa fundamental de mundo, pois nenhum dos dois prega o abandono de mundo, muito pelo contrário, “no mundo se deve viver conforme o mundo”(NOVALIS, 1992, p.23), e o mundanismo é um pré-requisito para se atingir a excelência, não sendo assim uma finalidade em si em Novalis. Ora, mesmo em uma interpretação mais austera de Heidegger, essa estrutura absolutamente fundamental de sua metafísica – o tempo, o mundo, ou o ser no tempo - podem ser entendidos como um ente que implora para ser superado (embora nunca seja, criando assim uma fenomenologia angustiante), para que só assim ele mesmo se supere. Ora, do contrário, o que aconteceria seria que o mundo cairia em uma espécie de tédio (*die Langeweile*) pleno e linear, o que seria como que um mundo em coma profundo, com seres intramundanos totalmente apáticos e sem dinamismo discursivo. Assim, para Novalis, mais do que um mundo que efetua um chamamento a ser superado, o mundo só é desse modo pelo motivo de ser ele também um corpo que fala, um corpo que ouve, uma alteridade, e, de toda forma, uma extensão do Eu, que é uma extensão radicalíssima, protética e simbiótica de si.

É por esse motivo que existem, no mundanismo novalisiano, entes intramundanos, que seriam na verdade como que agentes *intraintertransmundanos*, pois são seres que a todo momento tem por atitude fundamental o *poder de convidar a alteridade para o além-mundo*, ou, em outras palavras, o seu discurso é um toque contagioso cuja relação é a de um discurso transmundanista, conforme se vê na passagem: “A sede da alma é ali onde o mundo interior e o mundo exterior se tocam. Onde eles se interpenetram — está ela em cada ponto da interpenetração” (NOVALIS, 2009, p. 45). Desse modo, a questão sobre uma fronteira ou um *entre* (singularidades territoriais) são um dos poucos casos onde se poderia falar em propriedade (em seu aspecto territorial de pertencimento), posto que tais entes se situariam assim em uma fronteira *intermundana*. Esse seria o caso, por exemplo, da figura do *gênio* e do *mestre* – e, de toda forma, do *artista*. O gênio é a categoria vivificada a partir de ordem e

confusão - pois tem o espírito forte de um e a capacidade técnica de outro, e o *mestre*, tal qual exposto em Sais, parece ser aqui algo análogo ao gênio, mas com uma sabedoria muito mais singular e misteriosa, e sua cidade mística é assim uma própria embaixada de um outro mundo que se materializa neste. O artista é um delegado da natureza que tem por missão ou chamamento convidar os entes intramundanos a se fraternizarem no discurso transmundo. Quando ambos os três tipos alcançam seu patamar de excelência, eles mesmos são como que induzidos a não permanecerem mais nesse mundo, pois um chamado também lhes é vocalizado pela terra superior em consonância com a terra que habitam. Talvez por isso estatisticamente a sua raridade, pois, quando se efetua esse chamamento existe como que um tempo mágico de permanência no mundo, onde o próprio corpo passa a ser uma espécie de duplo, nesse momento de singularidade (esse é um dos casos onde mais do que nunca se tem uma dupla cidadania e a questão da pátria se torna mais e mais confusa ainda). Por isso, talvez aqui seja o caso de mais um conceito implícito em Novalis, o de uma espécie de *suicídio positivo*, que consiste no abandono de si quando se atingiu a excelência mundana, o que acontece quando há o fim de uma cena e a convocatória do mundo superior (o mundo celeste para Günderrode e o mundo poético para Novalis).

A partir daqui, entra em jogo o conceito de transmundanismo, posto que o ato de ir para o outro mundo superior só possa se dar quando esse corpo está totalmente preparado para a sua metamorfose. Ora, o mundo superior   exponencialmente melhor do que o mundo confuso<sup>31</sup>, cuja atmosfera não pode abrigar qualquer psicofisicidade. Assim, naturalmente um corpo grosseiro seria destroçado em uma mera visita, caso não haja uma cápsula, armadura, nave ou encantamento que proporcionasse esse turismo. Como algo são pode ser mais potente se for mais poético, os gênios, os mestres e os artistas devem necessariamente transmutarem o seu corpo em um corpo mais singelo, sutil e etéreo para habitarem o novo mundo, pois, por óbvio, tudo o que   genial do lado de c  é comum e ordinário do lado de l . Assim, a ascese se faz em uma potencializa o da sutileza, e não da grosseria (cuja densidade leva a um mundo inferior) e, por isso, o que é mais forte é necessariamente o que é mais sutil, cabendo aqui algo parecido com o que Pascal tinha em mente com o *esprit de finesse*. Embora chamemos tal processo de transmundanismo, seja mais conveniente chamar de *transmundanismo asc tico* ou *transmundanismo transcendental*, pois, como aponta Novalis, estamos sempre em um meio do caminho. Sendo assim, todos os mundos são intermediários, o que nos leva a constata o de que exista um mundo imediatamente inferior, cujo relacionamento   análogo:

---

31 O mundo poético   matematicamente superior –  $\sqrt{\text{mundo poético} - \text{mundo confuso}}$ . Tal abordagem matemática é uma constante nos pensamentos de Schlegel e Novalis.

tal qual o mundo poético é superior ao mundo confuso, o mundo inferior ao mundo confuso é um mundo confuso potencializado em sua mundanidade, ou seja, o que chamaríamos de inferno, umbral ou algo assim, é uma potenciação em sentido negativo (ou, em sentido invertido, uma logaritimização), algo como uma exponenciação de transbordamento de positividade negativa. Tal processo de passagem para um mundo inferior seria de todo modo chamado mais apropriadamente de *transmundanismo de decaimento*, onde uma mesma entidade psicofísica se transmuta para um território cuja mundanidade é ainda mais densa e grosseira do que essa atual, ou seja, trata-se de um mundo ainda mais confuso, belicoso, onde reina a discórdia, a guerra, a luta, o antagonismo, a infraternidade em graus potencializados em relação ao mundo confuso atual. De todo modo, talvez isso seja uma consequência da própria persistência no mundanismo (o que de todo modo é essencialmente um niilismo), quando não se conversa ou não nos tornamos um ente psicofísico falante em prol da paz – ou seja, nosso corpo e nossa alma não operam discursos de concórdia, mas de discórdia, havendo assim o magnetismo natural discursivo, levando automaticamente quem fala para junto de outros falantes de discursos semelhantes. Relembrando Giordano Bruno, quis a Natureza que a causa eficiente das coisas fosse de tal modo que aspira a sua sobrevivência a todo modo, fugindo dos seus inimigos. Assim, excetuando a hipótese de haver um mundo totalmente plano onde essa espécie de tédio seria a única tonalidade afetiva fundamental comum a todas as criaturas para todo sempre (e mesmo se fosse isso qualquer perturbação mágica do sistema mudaria tudo por completo), entendemos que o chamamento do mundo superior é sempre uma constante, e, por isso, o processo de ascese é natural entre os habitantes de cada mundo, estes os quais achamos mais pertinente, de acordo com os pressupostos sumamente ominabarcantes de Novalis, designarmos provisoriamente como *entidades psicofísicas falantes*.

Conforme se segue esse processo de chamamento do mundo superior, é natural que, com o tempo haja cada vez menos entidades psicofísicas falantes que persistam no mundanismo fechado em si, como se fosse um labirinto que se basta a si mesmo (em termos objetivos, é uma questão natural a superação do niilismo)<sup>32</sup>. Por isso, automaticamente, nem que seja por falta de quórum, um mundo inteiro seria transmutado em um mundo superior, assim como, caso uma maioria persista na tese do mundo fechado enquanto labirinto de planície, também seja natural que esse mundo decaia aos pressupostos de um mundo inferior.

---

32 Nesse processo existem três modos fundamentais o qual apenas um é de fato um discurso de transmundanismo de ascese: os discursos da paz, do amor e da concórdia. O mundanismo potencializado é em termos gerais o próprio niilismo, o que automaticamente, como vimos, leva os falantes a estarem mais próximos naturalmente dos entes falantes que discursam em prol da discórdia, da guerra e da dominação.

Essa questão do quorum encontra respaldo na própria delimitação de Heidegger sobre mundo, (no item 3 do exemplo acima), onde existira um mundo particular, um mundo doméstico e um mundo público. Em cada um desses graus ocorre assim as mudanças para baixo ou para cima, e adicionamos o fato de que tanto Novalis quanto Giordano Bruno entendem o mundo enquanto corpo, o que seria assim um quarto caso. Assim, nesse processo de tripla homogenética (Novalis + Heidegger + Giordano Bruno), seriam esses quatro casos de transmudanismo ascético ou de decaimento: (a) um mundo particular; (b) um mundo doméstico; (c) um mundo público e (d) o mundo enquanto um corpo ele mesmo (o que nos leva a doze casos particulares possíveis de dinamismo de mundo<sup>33</sup>).

Em se tratando de (a), um mundo particular, parece ser esse o caso que elencamos acima, dos mestres, gênios e artistas, e conforme desenvolveremos, gênios da natureza cuja moralidade permite essa ascese sem burocracia. No caso do decaimento, isso ocorre quando o discurso particular é exponencialmente distante do chamamento da concórdia poética ao ponto tal que até mesmo para os pressupostos mundanos do mundo confuso, também se coloque exponencialmente distante do discurso desse mundo confuso, quando seja um fato que esteja caminhando rumo à poética da paz e do amor. É um mundo ímpar triste e infeliz, mas, que, como veremos, nunca é renegado a um decaimento absoluto, que embora possa tender a isso, sempre existe um recurso de Deus Ex-machina – que é o próprio Deus que desce para efetuar salvamentos e convites (a graça de um Deus).

Quanto a (b), um mundo doméstico é um mundo de algumas pessoas, de pares, cuja similaridade não se dá exclusivamente na forma de um povo, mas principalmente de uma grande família, que pode mesmo ser definida por um conjunto de entidades psicofísicas falantes cujo discurso criativo cria um campo de tonalidades afetivas fundamentais que geram uma atração ao mundo poético da paz (ou repulsão deste, quando os discursos ressoam em uma fala belicosa - e e por são desarmônicos com os discursos de paz). Por isso, a ascese pode ocorrer em forma de uma coletividade, onde poderíamos, por algum talento que talvez exista algum dia, elaborar um mapa das tonalidades afetivas dessa comunidade de entidades psicofísicas falantes (algo nos moldes do que dissemos ser o que um Pollock ou um Mondriani fizeram na questão da pintura). Assim, caso fosse possível um dia fazer esse mapa, ou se captar a tonalidade que esses sons harmônicos orquestrados falaram, seria o caso de se falar de uma espécie de *egrégora*, posto que seria nada mais do que uma reunião das

---

33 Ou seja, cada habitante intramundano tem a possibilidade de transmutar a um mundo superior, persistir no mundo fechado em si mesmo ou decair a um mundo inferior.

tonalidades afetivas fundamentais que operam em harmonia com o mundo poético (harmonização de uma coletividade que por sua vez está em harmonia com o mundo poético = harmonia da harmonia ou harmonia exponencial)<sup>34</sup>. Do mesmo modo, existe o caso infeliz de uma coletividade ser atraída para a mundanidade fechada em si, o que leva a uma repulsão exponencial do mundo poético, que por sua vez leva a uma repulsão ao próprio mundo confuso, parecendo ser esse o sentido da passagem:

Os homens, se perdessem o respeito pelo seu lar, pela sua *pátria terrena*, igualmente o perderiam perante a *pátria celeste* e perante a sua própria raça, prefeririam as limitações do saber mundano à infinitude da fé e habituar-se-iam a desprezar tudo o que é grande e maravilhoso, aí mais não vendo que um efeito inerte de leis naturais. (NOVALIS, 1991, p. 20)

Assim, essa coletividade psicofísica falante não produz nem mesmo uma confusão, mas, em termos sonoro-discursivos, propriamente um ruído, onde esses próprios que persistem em *falas-em-grupo-infraternais* se entendem muito pouco entre si mesmos, e haverão sempre de se confrontarem, até que ouçam novamente o chamamento harmônico da paz (ou um Deus *Ex-Machina* exerça seus efeitos mágicos quando desce em absoluta Graça, tal qual o Jesus que desce).

Quanto a (c), seria o caso de uma própria diáspora interdimensional, pois seria o caso de todos os habitantes do mundo confuso - ou ao menos uma massa crítica que torne irremediável essa tendência de tração - se transmutarem. Ora, talvez esse seja propriamente o projeto da igreja católica nos moldes antigos, pois sua soteriologia trabalha com a noção de juízo final, onde uns seriam salvos, outros não, de toda forma, não haveria ser algum da terra (e nesse caso da Terra) que escaparia a esse julgamento, momento singularíssimo da história. Quanto a isso, entendemos que se ou quando for o caso de todos os entes psicofísicos falantes (ou sua massa crítica) operarem no sentido de harmonização, da paz e da concórdia, poderia ser o caso da transformação ou reforma completa do mundo confuso que se transformou em mundo poético, onde reinaria a concórdia, a paz e a arte. Quanto a um decaimento completo da totalidade dos entes psicofísicos falantes de um mundo, não é algo impensável, e também talvez seja esse o sentido que esteja contemplado nas passagens bíblicas que versem sobre

---

34 Do mesmo modo seria possível fazer esse mapa quanto a qualquer outras tonalidades afetivas fundamentais em grupos, inclusive no aspecto da sua desarmonia para com os discursos de paz, o que seriam egrégoras mais densas, por serem fruto dos discursos contra a paz e a concórdia.

perdição de toda a raça humana, o que também pode ser visto em diversas religiões. Grosso modo, convertendo para o vocabulário novalisiano, isso seria propriamente o conceito de extinção de uma espécie. Porém, como nenhuma espécie é ontologicamente uma espécie, e só uma coisa que se transmuta em outra coisa, não há propriamente aniquilamento, mas como se todos os personagens de um espetáculo se retirassem; o palco está ali, e a qualquer momento outros atores sobem ao palco. Também é esse o sentido que é abordado no Timeu de Platão, quando diz que essa extinção (ou quase extinção) sempre ocorre e restam apenas os analfabetos para recomeçarem o povoamento do mundo.

Quanto ao caso da persistência de todos no niilismo, esse parece ser um diagnóstico de mundo operado desde um Nietzsche até a tradição de psiquiatria e psicologia que beberam em sua fonte, e o suposto deicídio seria assim um modo de os homens condenarem a si mesmos a viverem nesse mundo em labirinto, e, à luz do que defendemos, em Novalis isso seria um caso de suicídio negativo, a persistência em um modo de ser que não alcançou a plenitude em nada. Por esse modo entendemos que Novalis já antecipa o niilismo nietzscheano, não pela famosa sentença *Deus está morto*, mas pelo motivo de impedir o retorno do Deus, que embora vivo ou morto (tanto faz), tem por característica divina essencial o imiscuir-se com os entes mundanos, irradiando sua deidade. Esse Deus que habita o mesmo mundo por absoluta graça e amizade aos falantes é um recurso da terra para convidar a todos para reproduzirem autonomamente os discursos de amor, paz e concórdia. Assim, o niilismo em Novalis seria apenas essa recusa em conversar com o Deus que desce, ou o Deus Ex-Machina de cada instante que vem para salvar a história, sendo ofertado naturalmente pela alma da terra (e da Terra) para que os discursos de paz falem a mesma língua essencial: a poesia do amor.

Por último, referente a (d), Talvez exista o caso de um corpo celeste tal qual a Terra, enquanto organismo, se transmutar totalmente em um paraíso ou em um inferno, independente dos discursos mágicos de seus habitantes. Talvez esse seja o caso de um cataclismo, uma tragédia em nível mundial que faça toda a raça desaparecer, ou quase toda a vida, pois pode ser que seja a vontade da terra querer se reconfigurar e recomeçar<sup>35</sup>. Também pode ser o caso de que ainda entenda que seu chamamento consista em uma nova leva de entidades psicofísicas falantes, e sua dignidade consistir em ser um palco para uma nova cena, ainda em um mundo confuso após uma ascense ou decaimento em massa. De toda forma, o vetor é sempre a paz. Mas, conforme aponta Giordano Bruno, os astros celestes estão sob a influência de entidades ainda maiores, deuses incorpóreos, que não deixam de ser

---

35 Seria possível um planeta cometer suicídio?

inteligências por sua vez, mas, como seriam habitantes do mundo mágico ou divino, fica muito difícil entender seus planos, e talvez apenas um gênio da natureza da ordem de um profeta poderia falar nesse nível, tamanha magnitude do assunto. Pode ser que seja o plano de uma entidade suprema simplesmente reconfigurar o mundo, mas, de todo modo, o espaço em si é também um corpo último, e mesmo em caso de aniquilamento de um mundo, o espaço em si permanece, sempre apto a ser reconfigurado, e seria o caso assim do espírito universal agir no espaço tal qual a alma do mundo age nos entes intramundanos. Além do mais, embora a cena sempre possa ser anarquizada conforme o poder da imaginação, o próprio poder da imaginação acontece em graus, e por isso, arquetipicamente, a imaginação suprema - e por isso mais poderosa - é a de Deus, descendo em graus de poder de imaginação tal qual o pleroma bruneano. Assim, tudo pode recomeçar do zero, sendo a História e a Estória infinitas, em um ciclo mágico-poético-mundano, pois a *Bestimmung* territorial é, em última análise, uma *Bestimmung* do mistério, sendo talvez o tempo espaço em si que são palcos de cenas cósmicas que se cosmiscigenitizam. Assim, mesmo os sistemas solares são territórios que tem sua própria alma sistêmica (talvez seja o próprio sol de cada sistema). O espírito cósmico (o segundo degrau do pleroma bruneano) também tem um chamamento a seguir, no caso o próprio Deus. Como isso se perfaz, é algo de uma ordem também muito longínqua de entendimento, e só mesmo uma entidade mais aproximada dessa alma cósmica no pleroma poderia nos revelar tal modo de ser sumamente cósmico (seria necessário um contato objetivo com uma entidade superior – o seja, uma entidade que domine perfeitamente o mundanismo a ponto de intervir quando achar necessário, sendo propriamente um ente psicofísico falante intermundano, conforme veremos agora no que consista). Por ora isso basta quanto ao mundanismo e ao transmudanismo.

Bem assim, a terceira atitude fundamental é o *intermundanismo*, que, em linhas gerais consiste na mudança de dimensão ou mundo sem que haja uma mudança de corpo. Mas, como vimos, isso não é possível de forma ordinária, sendo possível como exceção. Quanto a isso, parece ser o que ocorre no *Discípulos em Sais* quando Novalis diz: “Todos dispensavam os seus cuidados a esses homens de exceção, dotados de poderes maravilhosos, como se de filhos do Céu se tratasse, cuja presença e simpatia havia de multiplicar as mais variadas bênçãos” (NOVALIS, 1991, p. 18) . Ora, um “filho do céu” parece ser realmente isso que se diz, alguém que ordinariamente pertence a outro mundo, superior, e de algum modo habita este mundo, e não vemos motivos para pensar o contrário. Novamente surge aqui a questão da pátria e da era de ouro, pois estes entes não pertencem ao mundo confuso, aparentemente, e tampouco parecem ter sofrido um processo de mudança de corpo, pois em uma era de ouro há

uma convivência multiforme pleromática. Talvez um exemplo possível nesses moldes se dê na descrição das mitologias onde deuses intervinham no mundo dos homens e voltavam ao seu mundo divino, sem que com isso deixassem de serem deuses. Tais casos, onde as entidades psicofísicas falantes superiores que tenham esse poder de travessia dimensional poderiam ser atribuídos também a criaturas como os anjos, e mesmo alguns demônios, quando conjurados, tal qual denota Bruno e mesmo Tomás de Aquino, dentre outros que versaram sobre o tema. No mesmo sentido, seria a interdimensionalidade ou o intermundanismo a própria forma da arte, posto que sua dinâmica exerce um transporte de uma situação espiritual a um sentido corporal, promovendo assim a nossa própria viagem. Embora voltemos mudados, tal movimento não acontece no mesmo grau de uma mudança completa de mundo, mas, sem dúvida, ocorre uma mudança como que percentual, tal qual cada volta em torno de um circuito dinâmico conflui em um campo energético (e quanto mais voltas, maior esse campo). Por esse modo, um campo de leitura que tenda a tonalidades afetivas de paz acabam mesmo por moldar alguém, pela persistência discursiva nessa fala poética da paz e do amor, assim como também a escolha por outro tipo de leitura e outras artes diversas também operam do mesmo modo, pois uma inclinação muito grande a um discurso, quando se reproduz tanto um mesmo campo discursivo, torna quem fala um medium que é tornado palhaço por essa alteridade falante (tal qual a questão da *palhaçaria transcendental*, que vemos no mundo confuso). Quando se persiste em um tipo de fala, naturalmente também ocorre um circuito semântico que torna uníssona o tipo de fala que se escolheu falar, e de tanto se dar voltas em torno desse campo semântico, que é ao mesmo tempo o ato de transportar o falante para outro mundo, esse ente falante é já também um duplo, transportado para esse outro mundo na qualidade de uma espécie de turista sem visto permanente. Isso já é um processo de territorialização do ente psicofísico falante, que começa a habitar um território, primeiro de forma ilegal, mas pode tanto continuar assim, como um estrangeiro, na sua própria aventura, ou se territorializar como um novo nativo, tudo na medida sobre a forma real que os discursos do ente falante ressoam no território de outros entes falantes.

Quanto ao território em si, uma parte sua seccionada também pode ser considerada como um território intermundano – posto que o mundo físico é um corpo que também não se perfaz fora de uma dinâmica de fala. Não nos referimos propriamente a portais mágicos (que também seriam algo de possível dentro da linha de raciocínio de uma mágica premente omniabarcante), mas novamente nos reportamos a forma da cidade mística de Sais, que, como outras cidades místicas e míticas, são como que embaixadas de um outro mundo, sendo

propriamente uma parte desse outro mundo, e são como que territórios duplos, tendo uma parte material no mundo confuso e uma parte em outro mundo superior ou inferior (no caso de Sais, um mundo superior). Esse modo essencial de positividade ambígua encontra respaldo inclusive no direito positivo do mundo fático ordinário, onde, no direito internacional público, as embaixadas são consideradas como partes de outro país, não estando sujeitas às leis do país em que se encontram, mas do país o qual respondem enquanto embaixada. É o mesmo princípio que se observa, historicamente, em embarcações, especialmente militares ou mercantis à serviço de um país, onde aquela cápsula é um território fechado em si, como extensão do país de origem. É também esse o sentido da figura do estrangeiro, que é como que um alienígena natural, uma extensão orgânica de outra pátria em outro solo. De todo modo, o vetor do intermundanismo é o transmundanismo, e toda viagem intermundana sempre acaba por deixar vestígios alienígenas, que aos poucos vão se tornando uma segunda natureza. Por ora é o que basta sobre o intermundanismo.

### 3.4 O conceito de Mundo: uma ontodiscursividade mágica (EU=Mundo - *transcoisismo*)

Para entender o que signifique mundo em Novalis, tomemos duas de suas principais proposições: “*Magia é = arte, de usar arbitrariamente o mundo sensível*” (NOVALIS, 2009, p. 143) e o sentido da fórmula  $Eu=Não-Eu$ . Dessas duas afirmações entendemos que surge uma terceira, onde, uma vez que o ente seja também ele a alteridade em sua forma radicalíssima, isso significa dizer que ele é de fato a alteridade por inteiro, em toda a sua multiformidade, e, por isso ele é, literalmente, o mundo inteiro. Nesse movimento transbordativo de si, o ímpeto vivificativo é tão sumamente voraz que toda a extensão de mundo deve ser vivificada, a ponto de o mundo se confundir com uma extensão do ente vivificador – o mundo passa a ser uma extensão do corpo. É a partir desse ponto que entra em jogo a questão da magia relacionada com a fala, pois, arbitrariamente, os entes psicofísicos falantes vivem enquanto falam magicamente e são ventriloquizados pela magia do discurso. A fala não se restringe ao ato mecânico, e por isso pode ser dita em silêncio, pois é essencialmente um irradiar natural da faculdade da imaginação. Desse modo, uma fala interior já é o suficiente para vivificar todo o exterior, na medida do seu poder de imaginação. Por isso, todo o mundo será tornado arbitrariamente mágico, ou seja, todo o mundo será vivificado

– e, por isso, uma proliferação desenfreada da magia. Assim, todo o mundo é, no fim das contas, uma vida una multiforme. Por isso sintetizamos as duas afirmações tornando mundo sinônimo de forma de vida (Mundo = Forma de Vida). Novalis já é um precursor da filosofia do discurso (ou um continuador dos gregos no tocante à primazia do *logos*), e, assim, a magia só pode se dar como uma proclamação do sujeito que cria o mundo na medida do seu discurso. Assim, a vida nada mais é do que uma autoproclamação mágico-discursiva ordinária com efeitos reais-fantásticos, onde Fantasia=Realidade, e, por conseguinte, a *Imaginação* é igual ao discurso (Imaginação=Discurso). Há aqui mais um desgarramento da tradição filosófica referencialista o qual prolata juízos sobre uma realidade, pois aqui o que se tem é uma coincidência entre realidade e discurso em um nível tão radical que a realidade é o próprio discurso e vice e versa (Realidade=Discurso), o que nos leva a um triplo equacionamento (Realidade=Imaginação=Discurso). Assim, a todo o tempo as falas são, do mesmo modo, discursos sobre os corpos, e por isso falas sobre o mundo e os mundos, onde os habitantes se territorializam fantásticamente:

Se chamo a coisa toda mundo, então eu teria um membro integrante do mundo em mim, e o restante fora de mim. Eu me apareceria, do ponto de vista teórico, a respeito desse sentido, como dependente e sob a influência do mundo. Eu me veria além disso, no tocante a esse sentido, necessitado a uma cooperação, como membro do mundo — pois senão alcançaria meu propósito de vivificação apenas incompletamente. Encontraria meu sentido, ou corpo, determinado em parte por si mesmo, em parte pela ideia do todo — por seu espírito — a alma cósmica, e aliás ambos inseparavelmente unificados — de tal modo que não se poderia dizer a rigor nem um nem o outro exclusivamente. *Meu corpo não me apareceria como especificamente distinto do todo — mas apenas como uma variação dele.* Meu conhecimento do todo teria portanto o caráter da analogia — esta porém se referiria da maneira mais íntima e imediata ao conhecimento direto e absoluto do membro. Ambos juntos constituiriam juntos um conhecimento antiteticamente sintético. Ele seria imediato, e mediante o imediato mediato, real e simbólico ao mesmo tempo. Toda analogia é simbólica. — Encontro meu corpo determinado e eficaz por si e pela *alma cósmica* ao mesmo tempo.

*Meu corpo é um pequeno todo e tem portanto também uma alma particular; pois chamo alma aqui, aquilo pelo qual tudo se torna um único todo, o princípio individual. — Quanto à vivificação do membro particular, encontro-me desse ponto de vista determinado meramente por mim mesmo, e aliás mediatamente pela vivificação universal. Quanto à vivificação mesma, porém, ela não é nada outro, senão uma apropriação, uma identificação. Só posso experimentar algo, na medida em que o acolho em mim; é portanto uma alienação de mim mesmo e uma apropriação ou metamorfose de uma outra substância na minha ao mesmo tempo: o novo produto é distinto de ambos os fatores, é mesclado de ambos.* Percebo agora cada modificação da substância apropriada como a minha e uma alheia ao mesmo tempo; como a minha, na medida em que em geral a percebo; como uma alheia, na medida em que a percebo assim ou assim determinada. A cada ação naquela corresponde uma simultânea ação em mim, a ação do perceber. A cada qualidade ali corresponde uma qualidade de conhecimento percipiente em mim. Distingo tantas faculdades de conhecimento em mim — quanto há forças atuantes ali. Aqui nascem

justamente as singulares contradições em nós sobre nós mesmos. Sem essa animização não faríamos tais distinções em nós. Elas nascem somente essas forças em e mediante essa animização.

*Eu mesmo me sei, como eu me quero, e quero-me, como eu me sei — porque eu quero minha vontade — porque eu quero abs[solutamente]. Em mim estão portanto saber e querer perfeitamente unificados.*

Ao querer ainda particularmente perceber — minha vontade, meu ato — noto que também posso ter uma vontade — fazer algo — sem que por isso saiba — além disso, que posso saber e sei algo, sem que o tenha querido. (NOVALIS, 2009, pp. 147-148)

Ora, a fórmula se fortifica assim em uma quádrupla equação: Realidade=Imaginação=Discurso=Fala. Nesses moldes, o discurso de si é o próprio ato da criação de si: Um Eu que diz quem e o que é, uma espécie de “Eu Sou” outorgado e transmutado em si para si. Tal ato é de fato uma criação *ex nihil* caso se esteja sob a tutela dos pressupostos ordinários da tradição filosófica convencional, pois esse “nada” é na verdade uma potência infinita misteriosa – nesse caso, uma manifestação da alma cósmica universal – que flerta diretamente com o mistério. Após esse ato de outorga cosmontologística, onde o que é absolutamente ordinário em um átimo de tempo se comporta como um Deus, o que surge naturalmente diante de si é a tarefa tanto de continuar criando a si mesmo, como do mesmo modo é a tarefa de criar todo o mundo: Um EU que cria tanto um EU quanto toda a Alteridade. Desse modo, um “Eu Sou” é a perfeita identidade entre fantasia e realidade, uma singularidade mágica que se prolifera, ou magia de proliferação vivificante do discurso: *Eu Sou* é um *Nós Somos*. Algumas passagens parecem fortificar essa intuição, como por exemplo quando Novalis afirma que

Todos os acasos de nossa vida são materiais, a partir dos quais podemos fazer o que quisermos. Quem tem muito espírito faz muito de sua vida. Todo encontro, toda ocorrência seria, para quem é inteiramente espiritual, primeiro termo de uma série infinita, começo de um romance infinito. (NOVALIS, 2009, p. 70)

O discurso constrói o mundo, e isso não se resume a um processo mental esquemático, mas a uma realidade objetiva. As palavras são realmente mágicas para Novalis, e podemos identificar nesse movimento mais um salto vertiginoso o qual mesmo a vanguarda filosófica (talvez por ofício e respeito ao que se teve à disposição enquanto corpus canônico tradicional) não tem muita coragem de se embrenhar, porque é um total jogar-se na tradição mística, de uma maneira irrecuperável onde a fronteira com a filosofia se apaga, se reconfigura e se transmuta em um novo que é um novo mundo, onde o EU passa por um processo de territorialização mágica – uma territorialização que é simultaneamente um autoaniquilamento

e uma autovivificação, uma contradição lógica que opera no nível de um círculo quadrado ou algo que o valha, sendo tudo aquilo o qual os filósofos achavam que encontravam um limite para a própria filosofia. Ora, era justamente desse limite que se fazia o ponto o qual, grosso modo, a filosofia elaboravam sua cartografia, o seu *modus operandi*, para a partir desse muro não mais se atreverem a passar, dando o nome que seja, obrigando a si mesmos e à sua comunidade doutrinária a ordem de retrocederem e darem conta dos seus próprios projetos até esse ponto máximo, que, de comum acordo, se repete tradicionalmente que não deve ser transpassado, sob pena de desobediência, interpretação ridícula, charlatanismo ou algo assim. Mas, em se tratando de Novalis, a *imaginação* fala e irradia, e torna ela mesma a própria realidade totalizante, omniabarcante e conversativa, ocorrendo algo nos moldes de uma *explosão implosiva*. Tal estatuto contraditório é a própria condição de possibilidade da imaginação (e por isso da realidade) dos entes psicofísicos falantes em geral, pois essa impossibilidade exponencial é um convite cosmológico em si mesmo para que a imaginação ela mesma fique mais e mais forte no seu processo natural de telurização do mundo fenomênico, para que assim o próprio mundo plasmador possa se territorializar enquanto sumamente forte, quando supera uma abstração aparentemente impossível - mesmo no reino do puro pensamento: para tal superação sempre haverá um convite à alteridade. Assim, quanto algumas perguntas sobre *se não seria possível saltar a própria sombra*, ou *se um gênio maligno nos engana*, ou se existe um EU, ou se existe um OUTRO, o que persiste é a dinâmica de superação de contradições no mundo telúrico da plasmação, e isso transborda para o mundo fenomênico-confuso. Aqui, agora, *talvez* não seja possível saltar a própria sombra, mas nada impede que em um outro mundo isso seja possível, e a tese de Descartes sobre a persistência de uma mesma matemática tanto no mundo dos sonhos como no mundo da vigília talvez não faça mais sentido, uma vez que é possível imaginar que algum dia alguém consiga plasmar uma matemática diferente no mundo dos sonhos. Assim, embora na atualidade do mundo confuso talvez não se tenha notícia desse gênio da natureza capaz de uma suma perversão imaginativa, dentro da nossa fala interior (talvez um silêncio desta) é possível imaginar que em algum momento uma alteridade (ou um EU futuro) possa imaginar algo atualmente inimaginável. Ora, isso também é o mesmo que o nascer de um novo mundo, com suas próprias leis, e, não se pode, de fato, bater o martelo quanto a essa impossibilidade. Por isso a questão não seria quais os limites operados por contradições lógicas de pensamento, mas apenas uma descrição fenomênica de que modo todas essas forças telúricas acabam construindo mundos que se relacionam entre si – até que um dia um pensamento, uma fala da imaginação nasça e transfigure todo o mundo.

Ora, esse novo mundo deve ser habitado, pois por certo não foi falado para ser um deserto para sempre. Assim, basta um momento de visitação para que não seja mais um mundo solitário. Tal poder de plasmação   em sentido lato um intermundanismo, e, de todo modo, consiste na tentativa desse próprio parágrafo e de cada pessoa no ato de ler essa frase, pois naturalmente plasmar  em seu próprio laboratório mental, moldando o seu patrimônio interior. Assim, se o intermundanismo   uma descrição ou uma reportagem, o transmundanismo   uma pintura, onde se suja a mão de tinta e se altera o quadro. Pouco importa se alguém não confessou seu pensamento ou mesmo se não tem ciência dos próprios sonhos: o que importa é que existe inescapavelmente um patrimônio cosmológico, que são como que territórios que um dia serão frutificados, seja pelo autor mais direto, seja por outros, turistas, leitores, autores, atores, peç as do cenário, animais ou plantas.

  nesses moldes que se afirma que o EU é um discurso de si que a todo tempo é necessariamente uma mescla com o universo inteiro. Seria mais pertinente dizer que EU=Infinito, e realmente chegamos a tal ponto que fica difícil não defender que Novalis opere por um real endeusamento da subjetividade (subjetividade esta entendida esta como qualquer coisa). Mas, por uma questão de insuficiência argumentativa, posto parecer ser muito difícil falar do todo absolutamente *omniabarcante* (de forma que nem tempo e espaço escapassem disso), *ad argumentandum tantum*, isso seria o mesmo que afirmar que a subjetividade é o próprio Deus e o próprio cosmos infinito em tempo e espaço. No entanto, pela ironia romântica, adotamos o caminho absolutamente inverso: em vez de partirmos do todo, partimos do que seria o contrário mais radical. Assim, essencialmente seríamos esse menor espaço e tempo, o que discursivamente se torna uma *coisa*, posto ser uma palavra que abarca a alteridade em larga escala. Por isso, após darmos muitas voltas, *cosmogeneticamente somos coisas que são infinitamente Deus em potencial*, o que significa, em última análise, a constatação de um *Deus da superfície*, que respira o nosso mesmo ar, compartilha das mesmas angústias, e se humaniza na medida de nossa imaginação falante humana, colhendo os frutos do seu próprio presente: a oferta de si (o atributo divino por excelência). Uma vez que o Deus se replicou e nos tornou deuses (ecos da fala divina), ele convive conosco, e por isso tratar a todas as coisas como deuses é nada mais do que um exercício jurídico ontológico, enquanto constatação da proliferação da graça e da criação. O ímpeto novalisiano de endeusamento da subjetividade pode ser entendido em passagens como por exemplo: “Entenderemos o mundo, quando entendermos a nós mesmos, porque nós e ele somos metades integrantes. Filhos de Deus, germes divinos somos nós. Um dia seremos, o que nosso pai  ” (NOVALIS, 2009, p. 144 fragmento 115). Nesse sentido, resguardamos o conceito de Deus em plenitude a uma

categoria ainda misteriosa (o Deus que estaria apartado dos homens seria uma antítese absoluta do próprio processo de antíteses de Novalis). Por isso, ao dizermos que EU=Coisa, estamos territorializando Deus, que, enquanto dinâmica transmutativa (o Deus desceu para nos salvar, tendo de transmutar o próprio corpo para caber em nosso mundo em um ato puro de graça ou de intertransmundanismo), seja ele propriamente uma *coisa*, enquanto elemento mínimo substancial sumamente transmutativo. Por isso há de se falar propriamente em um *transcoisismo*, como ato de ubiquidade esquizofrênica ou metempsicose mundana, onde a imaginação se territorializa em tal multiformidade que acaba por criar todo o mundo, a si mesmo, a alteridade, Deus, o agora e o infinito. O EU que se vivifica na alteridade o faz a tal ponto que se duplica, ou se exponencia tanto, se vivifica em uma explosão radial espiritual que se territorializa e se corporifica tão gloriosamente explosiva, que passa a viver uma outra vida, mas sem deixar de ser o que era (o corpo anterior permanece vivendo uma vida autônoma também). Assim, quando se opera a vivificação, o ente psicofísico falante fala de tal forma mágica que a sua fala se torna a outra coisa, ao ponto que, mesmo que pareça um pouco inocente afirmar, essa fala mágica significa dizer que *todos somos qualquer coisa, filhos de uma fala qualquer*.

Nesse ímpeto de falatório, acontece de tudo, e por isso podemos identificar coisas das mais bizarras (tendo nossos fenômenos banais como régua), como por exemplo o processo de um humano se transmutar em uma pedra, ou vice e versa, pois, naquele instante o qual se falou *pedra* houve a criação dessa coisa alter e o transporte para se viver essa vida sendo, faticamente, essa coisa alter, mas sem que com isso o EU falante deixe de ser o primeiro falante mágico, continuando em sua individualidade. O que houve foi apenas uma replicância do EU que se seccionou em uma alteridade feérica (territorialização). Desde esse ato, o homem falante e a pedra têm destinos aventureiros cuja constituição é da ordem da moralidade omnicósmica<sup>36</sup>.

Continuando, lembremos de um ator. Por certo ele pode fazer o papel de uma pedra, de um animal, de outra pessoa, de Deus, ou até dele mesmo. De todo modo, em nenhum momento ele deixou de ser ele mesmo, embora em todos esses tempos e territórios cênicos ele se tornou um outro. Esse exercício de um papel é a realidade do mundo ficcional, e por certo não se pode sequer afirmar que qualquer objeto cênico, seja um casaco em cima de uma cadeira ou outro ator exercendo outro papel possa ser tratado em separado da atuação que se

---

36 Talvez a moralidade interdimensional seja um chamamento cósmico, que por sua vez seria provavelmente o centro de gravidade mundano o qual pertencem, sendo que essa coisa criada também não vai deixar de criar uma outra – e talvez só um poeta possa reportar esse processo de fenomenologia feérica ubíqua ou transcoisismo.

tem. Todos são parte de um mesmo palco – aqui entendido como um sistema – que por sua vez não se restringe ao palco em si ou aos espectadores, sejam de fato em uma encenação de uma peça ou os que assistem a um filme. Tampouco é possível dizer que não exista um elemento espiritual sinérgico entre toda a equipe que promoveu o espetáculo, desde o diretor que colocou sua energia anímica ali até a pessoa da bilheteria, e, do mesmo modo não se poderia dizer que a troca tenha acabado ali no que se convencionou ser um teatro ou um filme, pois, por certo, alguém preparou algum alimento para os atores e os espectadores, o que leva a constatação que alguém preparou também algo que de algum modo propiciou a manutenção de quem mantém, em uma cadeia circular, que em algum momento vai retornar para o ator em foco. Mesmo que não se quebrasse a chamada regra da quarta parede (onde na encenação teatral os atores não interagem com a plateia), a persistência em tal sistema fechado é entendida como uma persistência na fraqueza, pois, de fato, não há sequer uma pedra cênica que não esteja relacionada ao espectador. Ora, a tal quarta parede sempre foi um pacto que nunca foi respeitado, pois, o simples ato de haver um palco já é em si uma prova da relação para com os espectadores. Talvez isso aconteça justamente porque o princípio vivificante é por demais transbordativo, e, por mais que um autor se esforce para ofertar ao leitor um mundo fechado em si, todas as palavras são palatáveis ao espectador: mesmo as indecifráveis, ou um Beckett que quisesse ser fechado em si, sempre existe implicitamente uma alteridade que ira incorporar aquele mundo, como se todo aquele mundo, todas as ações fossem um território de degustação do leitor. Ora, sendo assim, é muito difícil afirmar que exista qualquer obra fechada em si mesma, desde um relatório burocrático de alguma empresa, um simples pensamento inconfesso e até esquecido que nunca será lembrado, até grandes obras de filosofia, ficção ou livros de história. Isso não é nem mesmo diferente do simples ato de um animal sentir o cheiro de sua comida, ter um sentimento qualquer sobre isso e ir comer – e também não é diferente da mesma pedra que ficou parada no mesmo lugar por milhões de anos ou de uma poça d'água que se forma agora, enquanto chove. Todos esses registros são patrimônios espirituais do território, seja especificamente, ou do território exponencial – o espaço infinito, com sua alma cósmica: tudo o que existe é uma fala nossa.

Do mesmo modo, todos os personagens de um livro e toda sua descrição atmosférica e cenográfica se encontram em uma inescapabilidade termodinâmica dentro daquele sistema criado por um autor, e, sem querer adentrar mais profundamente nesse assunto, não é raro o transporte de um personagem de um livro para outro - seja pelo mesmo autor, ou para outro autor, tanto faz a distância de língua, tempo ou espaço que se encontre. Por esse motivo Dante simplesmente aufere que Virgílio (um personagem de outras ficções) é guia turístico que faz

um passeio aos infernos, e as histórias de vampiros se disseminam aos montes atualmente, independente do significado do primeiro livro Drácula, assim como a todo tempo um personagem entendido como real e uma cidade inteira são transportados para dentro de uma ficção dentro de um livro ou obra de arte qualquer. Ora, a pergunta então, dentro desses pressupostos, é: *qual a diferença entre um personagem real ser transportado para um mundo fictício – um mesmo personagem real como César, Cleópatra, Reis, Rainhas, generais e presidentes, etc, são vivificados em diversas montagens ficcionais diferentes – e uma biografia desses mesmos personagens?* Certamente que, dentro do sistema que chamamos mundo fático, recorreremos a testemunhos, documentos e gravações quando possível para auferir algo como *verossimilhante*. Porém, por óbvio o registro em áudio e vídeo é uma invenção recentíssima, e nunca saberemos como foi a voz de César, ou como era a beleza de Helena de Troia ou de Cleópatra. A questão é que, na prática, tanto faz, pois estes serão eternamente vivificados a qualquer momento que se pense sobre eles, independente de uma montagem formalmente artística que venha a dar mais corpo a essa memória. Isso não seria possível sem uma rede de vivificações que a todo tempo tornam um ex membro da cena territorial vivo novamente. Para que isso aconteça é necessário que sejam como que gastas partículas de espaço tempo para darem vida a esses personagens, e esse pequeno sistema é como que o transbordamento de toda essa rede viva que doa um parte de si para essa mimética que nunca será na verdade uma imitação, pois nunca teremos acesso às cenas que realmente ocorreram - a não ser se fôssemos entidades intermundanas por excelência, com capacidade de viajar no tempo espaço e observar tudo de todos os ângulos sem interferência alguma. De todo modo, mesmo nessa hipótese de viagem intermundana, essas cenas vistas se incorporariam ao patrimônio espiritual do observador, que já irremediavelmente teria um novo repertório de vida, que será usado de uma forma ou de outra no seu retorno ao seu mundo de origem, mesmo que ali permanecesse. Em outras palavras, mesmo na hipótese de um observador puro do assassinato de César, no retorno ao seu mundo presente, o fato de ter testemunhado mudaria toda a configuração dos mundos, sendo absolutamente impossível recusar que um patrimônio espiritual fora incorporado em sua alma.

Ora, não estamos falando apenas de argumentos de filmes ou livros de ficção científica, pois, de fato se um dia a viagem no tempo for possível, todas essas teses seriam corroboradas pelo simples fato de que se alguém voltasse nesse momento que escrevo, o ato de observar o que eu escrevo nesse momento seria incorporado a essa nova pessoa, o que nos tornaria assim irmãos em intermundanismo. Pois existe um processo mental que nos coloca em um mesmo gênero ou território da imaginação, o que torna esse exato momento, seja

agora que escrevo ou agora em que você lê essa frase, um momento singular de toda estória cósmica, apta a ser vivificada ao sabor da primeira testemunha – caso não aconteça antes, uma conversa ou falatório sobre esse momento. Desse modo, não é necessário ir muito longe: imaginemos um filme sobre Marte, ou mesmo imaginemos o planeta Marte, de acordo com nossa herança científica atual: bastaria uma simples árvore estar ali parada nesse cenário para que todo o mundo marciano fosse diferente, totalmente reconfigurado, porque essa coisa não deveria estar ali – mas de fato nossa imaginação a coloca ali, bastando imaginar. Seria algo análogo a imaginarmos um disco voador sobrevoando uma estrada em um engarrafamento no fim de um dia normal de trabalho, e, uma vez que isso aconteça ao menos uma vez na imaginação, esse mundo imaginário já é uma raiz de um outro mundo. Por mais fantástico que pareça, isso é o que há de mais ordinário, pois, do mesmo modo, isso valeria para uma simples pedra disposta em mais um grau a esquerda ou para a direita: qualquer movimento que seja está em relação imediata para com a mentalidade geral que plasmou aquela cena.

Por isso fortificamos a tese de que, à luz de Novalis, a realidade seja uma *sympraxis falante imaginativa autoral*, onde todos os elementos são vivos e transbordam sua radiação criativa e plasmadora de mundo. Essa criação é um desdobramento de si, uma ubifiquação onde ao mesmo tempo se tem uma personalidade para cada elemento subjetivo, para o todo multiforme e para alguém que seja alienígena à cena, pois, como vimos, toda cena sempre clama a ser vista, e potencialmente não é uma questão de se algum dia algum observador externo terá acesso a uma cena - incorporando assim na pior das hipóteses aquela imagem ao seu patrimônio espiritual - mas sim *quando* isso irá acontecer, além de constatarmos que isso de fato já acontece a todo tempo, posto que todos os livros são escritos para serem lidos (e por mais que se queime um livro após a sua escrita, é possível imaginar algum testemunho dos elementos desse ato – o próprio fogo, o próprio livro, o próprio ar, que, como parte da Natureza, também são uma extensão do EU plasmador daquela cena – o fogo é também um ente capaz de testemunhar. Se se quiser ir adiante realmente com a questão da Natureza em mescla ao homem e o mundo, serão essas as constatações que temos que nos deparar, e não podemos nos subjugar em uma elaboração de hipótese porque parece a princípio um devaneio com princípios científicos existenciais, pois, ora, é exatamente isso – um devaneio, e, por isso, sua legitimidade.

#### 4 O MUNDO CONFUSO

*O desprezível tagarelar é o lado infinitamente sério da linguagem*

*NOVALIS*

Dando continuidade a todo exposto anteriormente, tratamos agora propriamente do *Mundo Confuso*. Já dissemos que o mundo confuso é o lugar o qual falamos atualmente, e que tal mundo que consiste, em regra, no falatório geral que tenha por fundamento a infraternidade, a discórdia, a dissonância, a escravização e demais discursos que se afastem da poesia – cujo caminho persistente desemboca na guerra e no drama trágico. Em suma, o mundo confuso é um mundo cujos discursos, de fato, se encontram em uma *ilusão falatória*, e, por esse motivo, os entes psicofísico falantes se acham na ilusão de serem falantes de uma auto soberania, como se por acaso esse processo de interdinâmica falatória fosse, de fato, o fundamento do mundo: as disputas, as contendas, os antagonismos. Já nos encontramos imersos na nossa aposta interpretativa: a de que, em Novalis, *mundo* seja sinônimo de discurso (ontodiscursividade mágica), e, por isso, a constatação de um mundo confuso é bem simples: *os discursos de confusão são o próprio mundo confuso*, ou, em outras palavras, o mundo é o conjunto de coisas que falam – nesse caso, falam numa persistência apoética que constitui o mundo enquanto sinônimo desse falatório geral. Tal entendimento é derivativo, pois, a partir de toda apologética novalisiana sobre o poder redentor da poesia, entendemos que o discurso antípoda ao poético seja aquele que não fale de amor no sentido de mundo público (embora possa falar de amor nos sentidos mais privados de mundo). Assim, o nosso lugar de fala é o mundo do decaimento da poesia, onde, em regra, se trata a linguagem no privilégio do seu aspecto corporal, sem alma e sem espírito, como um corpo errante, longe de sua pátria primordial celeste. Ora, a filosofia novalisiana é uma filosofia de lembrança da pátria originária, e por isso é uma *filosofia da saudade* (Heimweh). Em suma, conforme o próprio termo em alemão denota, o que há é sempre uma saudade de casa, saudade de uma época de ouro onde a tonalidade afetiva fundamental - que podemos a essa altura transmutar em *tonalidade falativa fundamental* - era uma questão de alma épica que se torna lírica espiritual, que por sua vez se torna prosaico-corporal, em um processo de decaimento cuja

realidade fática, tendo em vista o mundanismo fechado em si, nos apresenta elementos mortificados, cuja gramática e a sintaxe são meramente análise combinatória corporal da linguagem – sendo esse o sentido da linguagem enquanto jogo matemático explicitado por Novalis. Desse modo, nossa aventura mundana consiste na lembrança do passado mítico e no processo de relacioná-lo com o hoje, refundando-o e construindo-o. A filosofia da saudade é uma filosofia cíclica, e, por isso, também todo esse processo é de fato uma espécie de *metafísica da fala*: a fala de ouro, advinda da alma, conversa com o espírito dos entes falantes, e, cedo ou tarde, toma em assalto a boca. Por isso a saudade é necessariamente um andar rumo ao futuro.

Nesse sentido, para entendermos melhor sobre de que modo a linguagem (fala) se apresenta neste mundo apartado da poesia, parece ser oportuna a abordagem do *Monólogo* de Novalis. Em suma, geneticamente, tanta saudade de casa gerou loucura, e, de tanto se discursar sobre uma pátria etérea aespacial e atemporal, os entes falantes saudosos são tomados por discursos de *loucura da pátria*<sup>37</sup>. Ora, esse mundo atual que chamamos de confuso não deve ser desprezado, deve ser vivido até certo ponto em que seja solicitado, pois deve-se sujar os pés de lama. Novalis rejeita o modo de vida eremita como meio de superação do mundo, e podemos observar que ,mesmo os iniciados e os mestres da cidade mística de Sais não se encastelam, mas saem rumo ao desconhecido, se embrenhando e se misturando com o mundo. Nesse imiscuir-se territorialmente, o mundo também confessa a sua mundanidade, e o corpo do mundo, enquanto território falante, conversa, se vivifica, e também ele próprio se prepara para a sua própria transmutação (a alma do mundo também fala ao espírito do mundo, que toma de assalto o corpo do mundo). No entanto, em subversão cósmica, o mundo e a linguagem, ou o mundo da linguagem ou *A Fala* escolheram, por uma questão de absoluto poder, mostrarem-se justamente nas suas formas mais difíceis de serem detectadas, escapando às antenas da razão e solicitando o modo sentimental de uma *estética da pobreza* para serem mais propriamente ouvidas. As formas de fala da alma do mundo escolhem desse modo o menor glamour, e, embora a *mathesis universalis* propicie uma conversa matemática, esta ainda é menos poderosa do que a forma sublime de uma poética simplista escolhida a dedo pela linguagem para se mostrar. Eis que, por seu próprio capricho, a linguagem se apresenta em sua forma real nos moldes daquilo que fora normalmente expropriado do cânone tradicional filosófico: o tagarelar, o burburinho, o falatório, ou,

---

37 Nesse sentido, o termo inglês *homesick*, que significa literalmente saudade de casa também joga com a semântica da saudade: a doença de casa é também a loucura da pátria. *I miss you*, que em inglês é usado para tradução em português sobre *sentir saudade* é literalmente *eu perco você*. De todo modo, a semântica da saudade atravessa línguas como uma semântica da cisão, da distância de um tempo espaço mais feliz.

utilizando de linguagem mais própria de nossa pátria, o *disse-me-disse*, a *fofoca*, o *mexerico*. Sim, esses termos, embora sejam totalmente exóticos, desprezíveis e repugnantes para serem utilizados em estatuto de centralidade do mundo real sério - ainda mais em se tratando de quem um dia leu Kant e se guia naturalmente por esses pressupostos -, mas são realmente esses tipos de palavras que parecem ressoar harmonicamente com o que Novalis pretende também ele mesmo confessar que seja sua impressão sobre a linguagem, pois é realmente essa espécie de *furdunço* que opera enquanto estatuto ontoepistemológico: A linguagem é, enquanto força, essa coisa maluca que plasma o mundo, cuja aparição escolhe sua forma mais desprezada: o tagarelar:

O que se passa com o falar e escrever é propriamente uma coisa maluca; o verdadeiro diálogo é um mero jogo de palavras. Só é de admirar o ridículo erro: que as pessoas julguem falar em intenção das coisas. Exatamente o específico da linguagem, que ela se aflige apenas consigo mesma, ninguém sabe. Por isso ela é um mistério tão prodigioso e fecundo — de que quando alguém fala apenas por falar pronuncia exatamente as verdades mais esplêndidas, mais originais. Mas se quiser falar de algo determinado, a linguagem caprichosa o faz dizer o que há de mais ridículo e arrevesado. Daí nasce também o ódio que tem tanta gente séria contra a linguagem. Notam sua petulância, mas não notam que o desprezível tagarelar é o lado infinitamente sério da linguagem. Se apenas se pudesse tornar compreensível às pessoas que com a linguagem se dá o mesmo que com as fórmulas matemáticas — Elas constituem um mundo por si — Jogam apenas consigo mesmas, nada exprimem a não ser sua prodigiosa natureza, e justamente por isso são tão expressivas — justamente por isso espelha-se nelas o estranho jogo de proporções das coisas. Somente por sua liberdade são membros da natureza e somente em seus livres movimentos a alma cósmica se exterioriza e faz delas um delicado metro e compêndio das coisas. Assim também com a linguagem — quem tem um fino tacto para seu dedilhado, sua cadência, seu espírito musical, quem percebe em si mesmo o delicado atuar de sua natureza interna, e move de acordo com ela sua língua ou sua mão, esse será um profeta; em contrapartida, quem sabe bem disso, mas não tem ouvido ou sentido bastante para ela, escreverá verdades como estas, mas será feito de palhaço pela própria linguagem e escarnecido pelos homens, como Cassandra pelos troianos. Se com isso acredito ter indicado com a máxima clareza a essência e função da poesia, sei no entanto que nenhum ser humano é capaz de entendê-lo e disse algo totalmente palerma, porque quis dizê-lo, e assim nenhuma poesia resulta. Mas, e se eu fosse obrigado a falar? e esse impulso a falar fosse o sinal da instigação da linguagem, da eficácia da linguagem em mim? e minha vontade só quisesse também tudo a que eu fosse obrigado, então isto, no fim, sem meu querer e crer, poderia sim ser poesia e tornar inteligível um mistério da linguagem? e então seria eu um escritor por vocação, pois um escritor é bem, somente, um arrebatado da linguagem? — (NOVALIS, 2009, pp. 195 e 196)

Tal relação entre a linguagem e a verdade pode ser entendido como tendo similaridades com pressupostos religiosos, nos moldes da refundação do cristianismo que Novalis tem em mira. Talvez o tagarelar esteja para a linguagem assim como o Jesus que desce e se mistura aos

pobres esteja para o projeto de refundação caridosa do cristianismo universal em Novalis: “Tudo quanto pregavam era amor pela santidade e pela maravilhosa beleza da Senhora da Cristandade, e ela, armada dos divinos poderes que lhe assistem, estava sempre pronta a salvar o crente dos perigos mais terríveis.” (NOVALIS, 1991, p.18). É realmente uma questão de, literalmente falando, uma materialização do discurso, que assume assim a forma de uma fala dinâmica corpórea e enteada, personificada. Esse aspecto fundamental da linguagem é uma espécie de farsa enquanto gênero verdadeiro, universal e democrático. A linguagem é um teatro cuja poesia é atriz que vê dignidade em atuar sem plateia, ou para alguns poucos moradores de rua famintos. A verdade universal está ali naquela efeméride esquecida aos olhos de um corpo vanglorioso, e é para os esquecidos que a linguagem se mostra verdadeiramente. A função da linguagem é a todo tempo religiosa, salvífica e fraternal – todos devem falar e ouvir (realmente todos), e é na física que a linguagem se vivifica no que é mais esquecido, materializando assim a sua semente semântica mágica. Assim, a linguagem se mostra verdadeiramente para as fofoqueiras de bairro, as idosas testemunhas de janelas de cidades pequenas de Minas Gerais - evento cósmico onde a linguagem se sente acolhida e segura para se mostrar em sua verdadeira face. Goethe, por mais que tentasse, não era uma velha fofoqueira, e mesmo o melhor poeta da Alemanha sabia que ainda não havia atingido o seu ápice (e nisso consistiria sua grandeza, caso fosse verdade).

Novalis subverte totalmente a questão da dignidade filosófica da linguagem e, mais do que colocar a linguagem como *mero jogo de palavras*, a apresenta como um jogo no sentido tal qual podemos nos remeter ao termo em inglês usado para designar uma peça de teatro: *play in a role* significa atuar em uma peça teatral, e o verbo *to play* pode ser usado tanto para uma peça de teatro quanto para um jogo. Talvez isso sirva como uma pista que deponha sobre essa extrema auto depreciação da linguagem, que, embora seja uma depreciação performática, não é de fato uma depreciação, mas uma farsa épica. Tal decaimento é na verdade um ato de intermundanismo, que se torna um transmundanismo, que por sua vez se torna mundanismo (a mundanização da linguagem sacropoética). Tal molde é o recurso do *Deus Ex-Machina* que resolve tudo em um instante, assim como também é a divindade que habita uma época de ouro como senhora do mundo. Assim também é o próprio Jesus, pois este desceu do seu Reino dos Céus e conversou com leprosos, pobres, prostitutas e foi crucificado ao lado de dois ladrões, tendo inclusive tendo o seu último diálogo intramundano com um deles. A efeméride base do cristianismo – *A Crucificação*, quando relacionada com a questão do *logos*, praticamente resumem dois ethos filosóficos que atravessam milênios. Ora, é totalmente irônico que Jesus, seja entendido como o Deus que desce, ou o Filho de Deus que desce, ou uma divindade que

desce, mas, de toda forma o grande cânone ocidental teve como última conversa *Dimas* e *Jester*: dois ladrões. O Cristo - ou o molde por excelência da religião do ocidente - dinamizou o logos em seu último momento como ente mundano para com duas figuras que eram o que havia de mais desprezível aos olhos do poder dominante, e, por isso, foram crucificados. Após isso, sua última fala, de fato, tenha sido solapada como cosmicamente intermundana: falou ao próprio Deus (suas últimas falas foram para as pessoas mais desprezíveis e ao próprio Deus). Talvez essa seja a exemplificação da verdadeira trindade da linguagem: o Deus que se mundaniza sendo o intermédio entre a afonia e a voz absoluta. Tendo a questão da linguagem subversiva em Novalis, tais falas são esquecidas em sua singularidade, mas são absolutamente subversivas, arquetípicas e singulares. A linguagem é assim o próprio Deus que se mundaniza e fala aos dois extremos, uma força que até o último instante é tão absolutamente universal que vai à região mais mentalmente longínqua e desprezada, e também até a região sumamente excelsa, demonstrando assim sua força radial, cuja penetrabilidade é total. Desse modo, a linguagem é uma questão de religiosidade ordinária, em se tratando de Novalis.

É nesses moldes que a linguagem se apresenta em grande ironia, e, quando assume um corpo, escolhe assumir o papel de uma farsa épica. Como descrição, podemos auferir que a linguagem é a divinização da afonia, dando-lhe voz, e a silenciação do divino, obrigando aquele que queira falar à divindade ouvir a voz do silêncio – pois este fala ao espírito: na *farsa primordial*, a linguagem se corporifica na razão inversa de sua aparência. Isso se perfaz de forma tão radical que é propriamente essa coisa maluca que plasma os fundamentos do mundo, tais como: quem é o próprio ente falante, o que seja a alteridade, qual é o território de dinâmica das coisas e sua relação no tempo. Nesse sentido, o discurso é essencialmente sinônimo de loucura, e a personificação da Deusa Isis talvez seja apropriada para designar o território de imanência da busca pela verdadeira linguagem:

«Através de vales e desertos, por torrentes e montanhas, dirigiu-se o pressuroso Jacinto à terra desconhecida. Perguntou a homens e animais, a pedras e árvores, qual o caminho que levava a Isis, a deusa sagrada. Muitos troçaram dele; outros calaram-se; e em nenhum lado pôde obter resposta. Primeiro, atravessou terras selvagens e desoladas; névoas e nuvens cortaram-lhe o caminho, e tempestades que nunca mais amainavam. Depois, encontrou desertos sem fim e areias em fogo. Conforme ia avançando transformava-se, também, a sua alma. O tempo pareceu-lhe longo, e a sua inquietação interior abrandou e fez-se mais suave. A violenta angústia que o dominava transformou-se, a pouco e pouco, em discreto mas intenso desejo que lhe consumia lentamente a alma. Dir-se-ia que tinha muitos anos atrás de si. Pouco depois, as paisagens tornaram-se mais variadas, as terras mais férteis, os céus mais quentes e azuis, e os caminhos menos duros. Bosques

verdejantes chamavam-no, atraíam-no à penumbra sedutora: mas ele não lhes compreendia a linguagem.

Além disso, sem parecer que falavam enchiam-lhe o coração com a suavidade de verdes matizes e a mais fresca e calma essência. Com força crescente se elevava nele este desejo suave; e as folhas multiplicavam-se, a transbordar de seiva. Mais ruidosos e alegres os pássaros e os outros animais se faziam, mais perfumadas e saborosas as frutas, mais intenso o azul do céu, o ar mais quente e o seu amor também. O tempo corria, rápido, como que a pressentir o próximo final. Um dia, na vertente de um outeiro, o Jacinto encontrou uma fonte cristalina e uma infinidade de flores debaixo de olmos escuros que subiam até ao céu. Saudaram-no amistosamente, com palavras que ele compreendia

«Queridas compatriotas, perguntou, onde poderei encontrar a santa morada de Isis? Deve ser perto; conheceis melhor do que eu estes lugares!. 'Só estamos aqui de passagem, responderam as flores; vai chegar em breve uma família de espíritos, e andamos a preparar-lhes caminho e hospedagem. No entanto, acabamos de atravessar uma região onde ouvimos o teu nome. Sobe até ao sítio de onde viemos, e lá te informarás melhor...'. Dizendo estas palavras, as flores e a fonte desataram a rir, ofereceram-lhe água fresca e continuaram o caminho.

«O Jacinto seguiu o conselho e continuou a fazer perguntas, acabando por encontrar a morada que há tanto tempo procurava e se escondia debaixo de palmeiras e plantas de preciosa essência. O coração palpitava-lhe, impelido por um desejo infinito; e a maior ansiedade o penetrava à frente da mansão dos séculos eternos. Adormeceu, entre perfumes celestiais, *pois só o sonho podia levá-lo ao santo dos santos.* (NOVALIS, 1989 , pp. 57, 58 e 59, grifo nosso)

Essa é uma busca realmente arquetípica, pois Isis é aquela que deve ser buscada a todo custo como corolário de um espírito que ouviu sua alma e passa a dirigir o corpo: “Gostaria de dizer-vos aonde vou, mas eu próprio o ignoro. Dirijo-me ao lugar da Mãe das Coisas, a virgem velada; por ela se inflama e consome a minha alma.” (NOVALIS, 1989, p.57). Tal peregrinação tem um início mundano, que se torna assim a busca pelo transmundo. Ora, conforme denota a passagem, a busca pela Isis só é possível de ser realizada no sonho. Mas, entendemos que essa tentativa também persiste no mundo da vigília, ou seja, a tentativa de se encontrar a deusa, para que se lhe retire o véu é também uma constante no mundo das pessoas acordadas (mundo confuso). No entanto, não são todos que se propõem a sonhar para alcançar o resultado: nem todos efetuam o salto mortale rumo ao sonho, e muitos persistem no intramundanismo como solução, permanecendo assim no mundo fechado em si, um mundo sem sonho, sem poesia e sem devaneios. Ora, é justamente essa persistência em algo que tem aparência sensória de real que talvez seja, em se tratando de Novalis, o próprio conceito de ilusão, posto que utensílios corpóreos, discursos e falas não poéticas não possuem o poder de desvelar a Isis: esse é o papel do sonho, e por isso a persistência na vigília é uma característica fundamental do mundo da confusão. Da tentativa de descobrir a face misteriosa de Isis, surge uma nova singularidade, que é uma ilusão perpétua: a cada tentativa de desvelamento, o que se mostra é uma face diferente da anterior, que se reconfigura singularmente em uma miríade

de novas faces, tantas quantas sejam as tentativas de desvelamento. Desse modo, a sedução extrema que é a atmosfera desse ato em si mesmo acaba por impedir que haja o contentamento com apenas uma tentativa, e assim se dá início a uma perpétua repetição. Tal performance seria análoga ao que no xadrez se chama *mate perpétuo*, onde o mesmo movimento de xeque se repete. Nesse caso, a regra diz que após três vezes o jogo termina em empate, mas, como não há uma regra que verse sobre como se portar defronte à Isis, em dado momento alguma tonalidade afetiva fundamental toma de assalto a situação e solicita ao corpo que se finde a tentativa mecânica. Assim, seja por cansaço, tédio, dor ou qualquer outra *Grundstimmung*, há o abandono da tentativa de se desvelar o véu de Isis, e a Deusa volta assim ao seu estado de mistério fantasmagórico, tal qual estava no começo desse circuito. Tal aventura mística é uma singularidade espaçotemporal (tal qual a crucificação), pois, além de ter o potencial de se repetir incessantemente, é também o mais perto e o mais longe que se pode chegar de se romper o mistério da linguagem, quando se tem por ferramentas os pressupostos meramente mundanos. Em outras palavras, tal cena moto-perpétua se repetiria para sempre, caso não se abandone o mundanismo fechado em si, e se passe a ouvir o espírito, da forma correta, que é substancialmente a poesia da fala. Dessa forma, o fracasso é um gatilho cósmico que induz ao transmundanismo, onde o ente falante, ele mesmo proativamente é posto face à uma situação onde seu espírito se bifurca: ou se ouve o espírito, ou se ouve o corpo. É uma grande bifurcação da linguagem, e nenhum dos dois caminhos é automático, mas sim um ato de andar com as próprias pernas. De um lado, a promessa do eterno fracasso do corpo pelo corpo – mas a sensação de se estar muito próximo de dar conta da questão, o mais perto possível; mas, por outro, o espírito também percebe que isso é o mais longe que o corpo pode chegar. De todo modo, é uma fenomenologia do fracasso. Como corolário, *a loucura se coisifica em desolação*, e o ente falante assim se torna um ente falante arrebatado pelo ventriloquismo da melancolia.

Poderíamos aqui, a título de melhor ambientação, nos remetermos aos quadros de *Giorgio de Chirico* (1888-1978), tais como os da série *O Grande Metafísico* (1917), onde se tem uma figura antropomorfizada, sem face, em uma paisagem desoladora, mas que de todo modo não é uma tristeza tratada objetivamente, mas induzida a ser experimentada espiritualmente (e mais tarde seria essa uma das inspirações de Dali). Temos aqui uma figura que não é propriamente humana, mas tampouco parece que não seja, em uma paisagem que não parece ser feia, mas tampouco pareça ser feliz, pois é quase um deserto ou uma cidade abandonada. Talvez esse quadro remeta melhor a ideia espiritual do sentimento de fracasso diante da linguagem do que uma própria Ísis que fosse desenhada, pois o fracasso é a única

verdade que se pode extrair dessa presunção de entendimento da linguagem, um fracasso desolador, mas verdadeiro. Todavia, é justamente esse o ponto o qual Novalis parece querer nos alertar sobre no que consista a linguagem, quando tratada sem poesia: *um fracasso*. Mas, é o fracasso que é o convite à poesia, no fim das contas. Assim, nesse ato de lidar com essa coisa maluca chamada linguagem, podemos identificar como que três estágios de loucura: (a) uma loucura esquizofrênica, onde se é arrebatado pela linguagem e não se tem noção disso (o ente falante escolhe permanecer na repetição da cena); (b) uma loucura consciente, onde se tem noção de que se é um arrebatado pela linguagem, mas ainda se está em um limbo onde não se sabe bem o que fazer com isso (o ente ouve o chamado do espírito, mas as falas corporais ainda surtem efeito, e se claudica existencialmente) e (c) uma terceira loucura, onde se aceita o poder soberano do arrebatamento e se solicita que a própria boca fale em nome da linguagem: a poesia. É por isso que, quando nomeamos essa chave geral falativa de *mundo confuso*, isso é na prática um eufemismo, pois o mais adequado seria chamar objetivamente este mundo de mundo Maluco ou mundo da loucura.

Ora, levando em conta o aspecto genético, uma vez que aceitemos que *as palavras são uma coisa maluca*, ordinariamente não podemos esperar que dessa plantação surjam pessoas sãs. Mas, novamente reiteramos que a loucura não é entendida em um sentido de esgotamento do ser, como se estivéssemos irremediavelmente presos em um hospício, fadados ao ventriloquismo e a meros fantoches mentais do gênio maligno cartesiano (essa é uma escolha do primeiro estágio de loucura). Muito embora, de fato, sejamos sim habitantes de um hospício, com alguns gatilhos de permanência intramundana, como a possibilidade de às vezes votarmos em um novo diretor, uma cela mais confortável ou camisas de força ornamentadas que causem admiração dos outros confinados, algumas considerações se fazem necessárias. Primeiramente, mesmo o hospício, enquanto seccionamento territorial, ele mesmo é um ente que fala, e por isso também está sujeito às mesmas leis de progresso poético-divino, havendo de um dia abandonar a sua função quando alcance a sua excelência. Do mesmo modo, todos os entes falantes que habitam o hospício, desde o mais louco que passasse anos jogado em uma solitária convivendo com as próprias fezes, até os pequenos grupos que se formam para melhor viverem no tempo de confinamento (e mesmo todos os habitantes do hospício enquanto ente coletivo falante), todos estão sujeitos às mesmas leis de progresso da fala. Nenhum sistema é fechado por excelência, não existe fala que fique presa para sempre, e, embora a fala poética real possa ficar enjaulada por muito tempo, um dia será a vez do privilégio dos plenos pulmões, cujo grito será poesia de liberdade.

Por isso, como Novalis reitera que o mundanismo não é para ser evitado, mas par ser vivido: uma vez dentro do hospício, o projeto de subversão e implosão do próprio lugar passa por aprender de que modo se possa viver feliz nesse território - quando se ri da loucura, ela perde seu sentido, e se torna um ente mundano sério, tendo perdido o seu poder. É no sentido desse solilóquio maluco (*solilouco?*) que Novalis não parece chamar à toa o seu texto de *Monólogo*, pois certamente a loucura falante é uma ontodiscursividade mágica com radialidade, que voa em todas as direções possíveis e não encontra obstáculos, até o infinito, até que seja feita a única coisa que foi feita para fazer desde o nascimento: falar, conversar, dialogar, ecoar, recitar, cantar, mas, que, no fim das contas, é uma fala que sempre falou a si própria, na media que falou à toda alteridade, e a todo mundo.

A espacialidade dessa relação nos remete a um corpo interpretativo que é naturalmente louco: por um lado, só existe monólogo, posto que EU sou um mundo que falo comigo mesmo; por outro, não existe diálogo quando eu acho que apenas EU existo; mas, por outro lado, toda vez que eu creio que exista qualquer fala que não seja EU mesmo, isso também é um defeito discursivo ontológico; todavia, caso eu insista em dizer que exista apenas o outro, isto também torna a mim mesmo um ser louco, pois se eu falo apenas para alteridade, ao menos no primeiro nível de linguagem (corporal, gramatical), isso é uma contradição lógica, pois nesse campo é difícil defender que a pessoa que fala não falou o que acabou de falar (como se quem agora lê o que foi escrito não tivesse lido, porque, na verdade ninguém escreveu nada – o que torna a todos loucos, formalmente). Ora, tais constatações são na verdade mais cláusulas dessa espécie de contratualismo maluco que temos com a linguagem: assinamos cláusulas de extremos fracasso, e não há advogados que possam nos defender de nós mesmos. Há apenas extremo fracasso por onde quer que se vá, materialmente falando, e parece ser esse o sentido que Novalis adota ao afirmar que somos feitos de palhaço pela linguagem (palhaçaria transcendental). Tal palhaçaria se dá, no mundo confuso, nos três níveis que identificamos acima. Mas, antes de adentrarmos mais especificamente nesses três níveis, é necessário a abordagem de um outro conceito, também trinitarista: o *galvanismo*, que, combinado ao discurso, oferece pistas úteis à nossa imagética da fala - uma imagética que é a todo tempo uma acústica ontomágica, ou, talvez, uma metafísica da fala: uma fala que se prolifera e contagia a todos.

#### 4.1 O *contágio* enquanto vetor de uma mundanidade confusa: a proliferação desenfreada da fala

Em sentido médico, *contágio* é a transmissão inter formas de vida, onde uma forma de vida x transmite uma doença z para forma de vida y:

**contagante (matéria)**, s. m. (...) Substância pela qual se faz a transmissão do contágio: escarro, fezes, pus, matérias orgânicas.

**contágio**, s. m. (...) Transmissão de uma doença de uma pessoa a outra pelo contato direto (contágio direto) ou indiretamente por contato com um objeto, água, ar, alimentos, bebidas ou qualquer outra substância ou ainda através de animais contaminados (contágio indireto). (adj.: contagioso.)

**contagiosidade**, s. f. (...) Qualidade daquilo que é contagioso

(MANUILA, 2004, p. 161)

Geralmente, tal doença z é ela em si mesma também uma forma de vida, que torna o novo corpo um hospedeiro, nutrindo-se dessa forma de vida, em simbiose e parasitismo. Ou seja, essa forma de vida z toma outra forma de vida como um território, e, ao se territorializar, se alimenta da vitalidade daquele corpo, ao passo que geralmente quando o novo continente vital se destrói, ou há uma destruição conjunta, ou, em alguns casos, se procura uma nova forma de vida para se territorializar e efetuar o mesmo ato. Ora, em Novalis, entendemos que isso se dê também como molde do processo de territorialização das falas que saem da boca das formas de vida, sendo o processo mais grosseiro do idealismo mágico, onde todos são contagiados e transmissores, simultaneamente. Parece ser esse o sentido quando se pergunta se “Pode a letra apropriar o espírito e vice-versa?” (NOVALIS, p.157). Entendemos que tal pergunta é na verdade retórica, e Novalis esteja afirmando que sim, a letra se apropria do espírito, e vice-versa. Assim, o contágio se dá na medida do ato de fala que se prolifera, ao passo que as palavras ditas se apropriam dos espíritos (e, por isso, dos corpos), o que, em nível coletivo, é a descrição de um sistema de contágio. Desse modo, quando EU falo eu aproprio um espírito – o meu ou de outra forma de vida -, e, da mesma maneira, quando outrem fala ele me apropria, sendo uma relação de contágio mútuo inescapável, e, nessa medida, nunca é um ato puro, pois essa fala mesma já é contaminada por uma outra fala, a qual fica difícil discernir qual seja sua origem, e iremos procurar na mundanidade de cada mundo qual a origem ou fala fundamental, que seria o que o campo de fala de cada mundo permite.

Nesse sentido, urge a diferença entre as falas poéticas e divinais e as falas do mundo confuso. As falas superiores operam também em sistema de contágio, mas a palavra mágica que adentra nos espíritos são sementes de convite ao transmudanismo, enquanto as falas que não sejam divinais e poéticas, ou seja, as falas do mundo confuso, são falas na medida dos estágios de loucura mundana, que em regra são uma fortificação da ilusão da persistência mundana. Assim, o poeta, e os iniciados falam uma semente que germina com vistas ao transmudanismo de ascese, e as falas do mundo confuso são falas que germinam um patógeno de persistência ilusória no mundo fechado em si. A taxa de contágio é matematicamente determinada quando por um vetor  $R > 1$ , ou seja, um contaminado transmite o seu patógeno para mais de uma forma de vida. Quando  $R=1$ , a epidemia está como que em uma estabilidade, e quando o  $R < 1$ , a contaminação cessará naturalmente. Ora, o que se pode aferir da mundanidade do mundo confuso é a persistência na taxa  $R > 1$  quanto aos discursos de privilégio do corpo, e só poderíamos mesmo afirmar que se exerça um transmudanismo quando as falas poéticas se tornem  $R > 1$  – o que não parece ser uma realidade ordinária.

#### 4.2 O galvanismo da fala: a mundanidade sonora

Em síntese, o galvanismo é um conceito que preconiza uma tripla corporificação do sujeito, provavelmente aos moldes da trindade cristã, mas estende-o uma mescla entre mineralogia e o aspecto espiritual: “Alma e corpo atuam galvanicamente um sobre o outro — pelo menos de uma maneira análoga — cujas leis porém estão numa região superior.” (NOVALIS, 2009, p. 151, fragmento 126). *Galvanismo* é um processo científico onde ocorre uma espécie de envelopamento de um metal por outro mais nobre (por exemplo, Ouro envolvendo Prata envolvendo Zinco). Assim, Novalis transporta esse conceito à sua própria filosofia, denotando esse aspecto tríplice alma-espírito-corpo, como também pode ser apontado na passagem “O espírito galvaniza a alma por intermédio dos sentidos mais grosseiros. Sua auto-atividade é galvanismo — autocontato *en trois*<sup>38</sup>” (NOVALIS, 2009, p. 141, fragmento 102). Nesses moldes, a alma está envolvendo o espírito, que por sua vez envolve o corpo. Mas, tal envolvimento não pode ser resumido ao aspecto meramente

---

38 Novalis sempre opta pela *eufonia*, e por isso encaixa termos em outras línguas, caso soe mais bonito, e por isso provavelmente tenha optado pelo termo francês *en trois*, que provavelmente ressoasse à sua alma poética de modo mais interessante em relação ao alemão de sua época (e, talvez, também em relação ao atual).

espacial, pois não é um corpo dentro de um espírito que está dentro de uma alma, mas ambos são como que princípios vitais que são soberanos um em relação ao outro (talvez possa ser assim também, mas não se pode resumir apenas a esse aspecto, caso seja). Em sentido geral, isso assume um aspecto análogo ao pleroma bruneano, pois esses três estágios são três estágios de fala, de mundo e de corpos, cada uma com mais poder de realidade objetiva em relação ao outro. Bem assim, isso nos remete ao tema da ubiquidade, pois, de todo modo, todas as coisas, pessoas, falas e mundos não são apenas um, mas três (uma unidade trinofacetada). Ora, todas as coisas têm vida, todas as coisas falam, todas as coisas têm um corpo, um espírito e uma alma. Assim, a todo tempo é o caso de uma forma de vida almática falar à uma forma de vida espiritual, que por sua vez fala a uma forma de vida corporal (canto-recitação-prosa). De todo modo, toda essa conversa é um grande monólogo multiforme, desde sua raiz. Todas as formas de vida são formas falantes que conversam entre si, quer o corpo mais grosseiro (confuso) saiba disso ou não. Foi assim que a alma do Jacinto ordenou a busca pela Deusa e o corpo procedeu a empreitada, mas só a poesia espiritual do sonho pode, de fato, conversar com ela (exceto nos casos em que a divindade desce por própria vontade e graça). Toda essa relação entre alma, corpo e espírito transcende a própria dialética, pois é um falatório intercorporativo cósmico. Ora, tendo em vista as constatações acerca de atitudes vitais dos entes falantes (mundanismo, intermundanismo e transmundanismo), somos induzidos a pensar que todos esses três estágios da fala (alma espírito e corpo) são todos eles simultaneamente triplos, ou seja, são potencialmente falas mundanas, intermundanas e transmundanas. Por isso, a todo tempo, a coisa mais desprezada (e desprezível), mesmo ela tem uma alma (e novamente a herança agostiniana da existência enquanto um bem divino). Embora a linguagem científica possa dar conta disso com alguma constatação de aproximação ou diferença, de estatística, apresentando dados e relações, de todo modo, essa ciência teria de lidar com o fato que, a soma de todos as falas dos três mundos é uma soma zero – ou o silêncio. No entanto, a questão do mistério - que é o flerte primordial do mundo divino – induz a pensar que essa soma de falas que tende ao silêncio não é também nada mais do que uma fenomenologia da fala quando se torna palpável ao nosso caso mundano, confuso, pois o mistério é a grade fonte que jorra toda a dinâmica existencial. Mas a questão do mistério é por demais apartada do mundo confuso nesse momento, e tratar direto com algo tão absolutamente longínquo pode potencializar a loucura de um modo mais perigoso do que se fizermos o processo ordinário de fraternização dos discursos, onde as falas passam de discórdias para falas amorosas, amando os compatriotas de mundo. Viver no mundo conforme o mundo significa, dentre outras coisas, amar a cena do próprio mundo,

espiritualizando-o, tanto quanto possível, deixando a questão de experiência mística quando o corpo mundano for mais glorioso, pois, por ora, seria um suicídio real. Para que possamos falar mais propriamente sobre os mistérios, nosso corpo deve ser mais glorioso do que é atualmente, e Novalis faz o caminho inverso: em vez de nos jogarmos ao mistério por excelência, é o mistério que se materializa ordinariamente, por meio dessas esferas de decaimento. Assim, toda nossa fala é uma fala que na cosmogenética fala também ao mistério, do modo que nossa constituição ainda fraca permite. Por isso somos solicitados a viver no mundo conforme o mundo. É nesses moldes que a alma é mundana quando habita seu próprio mundo, falando à outras almas; também é intermundana, pois sua fala se dirige ao espírito, e, como também muda em alguma medida, por pequena que seja, nas conversas com o corpo e com o espírito, é também transmudana. Assim, a alma é uma entidade falante intermundana por excelência (seu aspecto divino), transmudana quando se plasma em uma fala espiritual, e mundana, quando ordena músicas ao espírito. Mais radicalmente, isso ocorre quando a alma desce ao nível do mundo e se personifica, tal qual a linguagem em si, nos moldes do *Pimandro* que se apresentou a Hermes enquanto *Logos* ou *Nous* universal; tal qual a Deusa que habitava o mundo do *Discípulos em Sais*, e, o próprio Jesus, que se trasladou do paraíso até esse plano, para falar aos pares mundanos. Todos esses são casos de almas que falam diretamente aos corpos.

Conforme se segue, abordemos o fato de que toda fala parte de um princípio musical divino e pode decair ao nível infernal de um ruído (o inferno é uma fala hipomundanista). Observemos a seguinte passagem: “Escultura, música e poesia relacionam-se como epos, lira e drama. São elementos inseparáveis, que em cada obra de arte livre estão juntos, e tão-somente, segundo o feitio dela, unificados em relações distintas.” (NOVALIS, 2009, p. 163, fragmento 196). Conforme se explicita, esses três modos de arte são unificados, embora apareçam distintos. Consoante as analogias novalisianas, aparentemente a música deve mesmo ser o aspecto divinal da fala, a poesia seu aspecto espiritual e a escultura, a fala em seu aspecto material. Literalmente, o idealismo mágico se materializa e toma corpo, e o poder de plasmação da fala no mundo confuso tem por produto a escultura, que é uma forma de vida nascida pela oralidade do ente falante do mundo confuso. Tais analogias poderiam talvez serem resumidas no seguinte quadro:

Quadro 6- Idealismo mágico falante

	Idealismo mágico falante		
mundo	divino	poético	confuso
ente falante	alma	espírito	corpo
plasmação sonora ou acústica telúrico-feérica	música	poesia	escultura
genética sonora	fantástica	poética	prosaica >gramática> sintática
gênero narrativo	epos	lira	drama
		diálogo	monólogo
sonoridade	frequência sagrada fundamental	harmonia	dissonância > ruído

Fonte: O autor, 2021.

Desse modo, todas as coisas são uma tripla fala, conforme o mundo que habitam. Do ponto de vista atual, ou seja, nosso lugar de fala ontodiscursivo, todas as coisas são tidas como corpo, apenas pelo viés da mundanidade confusa. Todo ente falante é um ser mágico, com poderes mágicos, que formalmente plasmam sonoramente a realidade, e por isso falamos em uma acústica telúrico-feérica espacialmente vivificante, cuja imaginação cria coisas que vivem para falar. Por isso talvez Novalis use o termo *escultura* nessa tríade entre música e poesia para denotar o que é mais corpóreo entre essas três instâncias. Tal processo de telurização do divino em corpóreo em uma materialização sonora pode ser identificado na passagem:

As relações musicais parecem-me ser, na verdade, as relações fundamentais da Natureza.

Cristalizações: figuras acústicas das oscilações químicas (no sentido químico).

Plantas, animais, pedras, elementos, etc. — geniais, nobres, divinatórios, taumaturgos, inteligentes, estúpidos, etc. Individualidade infinita destes seres — o seu sentido musical e individual — o seu caráter — as suas tendências, etc.

São seres históricos, do passado. *A Natureza é uma cidade mágica petrificada.* (NOVALIS, 1992, p.119. Grifo nosso)

E também na seguinte passagem: “Será que os corpos universais são *petrificações*? De anjos, talvez.” (NOVALIS, 1992, p. 123. Grifo nosso). Ora, conforme visto, há um rompimento com o monopólio da metafísica da luz, para que uma metafísica do som também seja privilegiada. Por certo que não há o abandono de uma para a adoção de outra, mas se introduz mais uma forma primordial. Não é apenas a luz que tem o poder de plasmar o real, e Novalis não abandona, de fato, a questão da luz. Mas o som também é um plasmador de mundo, e toda fala é uma dinâmica plasmadora do som em algo real. O som, por óbvio, não se resume ao ato meramente mecânico, não é o ar em movimento, mas é um ato essencial da imaginação suprema, no aspecto da musicalidade divina. Quando Novalis afirma que a “Natureza é uma cidade mágica petrificada”, essa petrificação é uma plasmação sonora, e na genética de uma escultura estão a música divina épica e a poesia lírica:

(...) Sobre a linguagem universal da música, elevada à potência n. O espírito torna-se livre, excitado de forma indeterminada — isso fá-lo sentir-se tão bem — parece-lhe tão conhecido, tão familiar — que ele julga-se, nestes curtos momentos, na sua pátria hindu. Tudo o que é amor, bem, futuro, passado faz-se sentir em si — tudo é esperança e nostalgia. Dizer o verso da poesia, precisamente, através da música. A nossa linguagem — tão átona — era ao princípio muito mais musical e só pouco a pouco se prosaicizou. Ela tornou-se agora mais uma ressonância—forte, se quisermos degradar assim esta bela palavra. É necessário que ela se torne, de novo, canto. As consoantes transformam o som em ressonância. (NOVALIS, 1992, p.89)

Tendo em vista o exposto em tela, passemos a falar um pouco mais sobre esses três estágios de loucura de mundo identificadas acima. Tais estágios são modos de mundanismo, onde as formas de vida orientam sua fala, perpassados pela ilusão maior ou menor, começando pelo grau mais ilusório, louco e esquizofrênico de fala.

#### 4.2.1 Primeiro estágio de loucura que fala: a esquizofrenia intramundana ou mundanismo de labirinto

Em síntese, essa primeira forma de vida mundana maluca que fala é aquela cuja fala cria o mundo totalmente fechado em si, apartado da realidade poética e divina – e por isso esquizofrênica. As sonoridades ressoam na ilusão de que o corpo não possui um espírito (e

muito menos uma alma). Existe aqui a pretensão de que seja possível entender a linguagem e escravizá-la (e, como vimos na busca por Isis, essa é uma forma de vida trágica por excelência). Assim, esse tipo de fala diz que as coisas são apenas um seccionamento espacial, uma aleatoriedade temporal, que poderia ser desse modo domada ao sabor de uma fala infraterna e inpoética, bastando a eficácia de constatação de uma narrativa que pastoreie os sentidos para sustentá-la. São essas as falas de um fisicalismo que desemboca em um fanatismo da materialidade, onde se busca em um curto circuito fechado material a causa de todas as coisas, e nem mesmo existe a pergunta sobre no que consista o próprio ímpeto de perguntar. Nesse nível se fazem ardilosos processos de racionalização gramatical, na tentativa de se sustentar a fala de que exista apenas um mundo fechado em si mesmo. Esse também é um caminho o qual a ciência já havia trilhado e que Novalis, juntamente a nomes como Goethe e Schiller já criticavam: literalmente havia se perdido o espírito para um curvamento à ciência, que mais tarde teria seu ápice no positivismo lógico. A tal ciência pela ciência, a ciência pura, já temos provas de como pode se comportar quando se encontra apartada da moralidade – vide a ciência nazifascista que o mundo experimentou no horror de sua guerra. Mais propriamente, podemos alegar também que esse é o caminho do cientificismo ou de uma ciência que está sempre acordada, e, em eterna vigília, tenha pretensão do último dizer, sendo assim uma ciência que não sonha e que não se permite sonhar. Esse nível de fala é uma espécie de *ateísmo de si*, pois se nega a deusidade potencial de todas as coisas que falam (tudo), e se nega assim a própria potência cósmica. Nesse estágio de loucura, os entes se orgulham do intramundanismo, ou fazem pouco caso dos vetores ascensionais. Seu conceito de mundo é totalmente fechado, um labirinto e uma planície onde as falas do corpo são as falas mais importantes. Aqui ocorre uma confusão das falas do próprio corpo que conversa com outro corpo – uma preparação para as falas niilistas. Como, a todo tempo, todos os corpos se intuem como também espíritos - pois a fala interior é uma premência constante, a alma sempre fala ao espírito que sempre fala ao corpo, e, por mais baixo que tal recado da alma chegue aos ouvidos, da colisão das falas corporais nasce a monstruosidade da fala, que é a guerra (a fala que se pretende corporal ouve um fantasma da alma e entra em colapso). Mas, mesmo a guerra tem um efeito de clarão poético, pois o corpo se vê obrigado, nesse momento, a rememorar que possui um espírito, nem que seja para guiar seus sacrifícios. Parece ser esse o sentido de Novalis quando explicita:

«A guerra em geral», disse Heinrich, «parece-me um efeito poético. As pessoas julgam-se obrigadas a bater-se por uma qualquer mesquinha posse e não reparam que o espírito romântico as excita a aniquilarem as inúteis maldades através de si próprias. Elas levantam as armas pela Poesia e ambos os exércitos seguem uma bandeira invisível.»

«Na guerra», replicou Klingsohr, «movem-se as águas primeiras. Novos elementos do Mundo devem nascer, novas gerações devem resultar do grande desenlace. A verdadeira guerra é a guerra religiosa; ela corre direita ao declínio, e a demência do Homem apresenta-se na sua forma completa. Muitas guerras, especialmente as que nascem do ódio nacional, pertencem a esta classe e são autêntica Poesia. Aqui estão em casa os verdadeiros heróis, que são o mais nobre equivalente do poeta, nada mais que involuntárias forças universais penetradas de Poesia. Um poeta que fosse herói, simultaneamente, seria já um enviado divino, mas a nossa poesia não está à altura da sua representação.» (NOVALIS, 1992, p.1)

Assim, a guerra nada mais é do que um discurso apartado da poesia apaziguadora que se torna desenfreada, um monstro agora autônomo, uma criação de uma falatório geral de falantes que se achavam dominadores do discurso, mas agora se veem dominados pela própria criação – dominados a tal ponto que são coagidos a se confrontarem com a existência do espírito, a ouvi-lo (uma pena terrível para quem fora surdo por tanto tempo). Formalmente, essa monstruosidade também é o que dá fim a uma era de ouro, pois recicla o mundo, despertando os entes falantes que agiam em falatório belicoso para que, naturalmente, adotem o tom discursivo da paz. Mas essa passagem não é sempre perfeita, e parece ser esse o sentido de denúncia ínsito no *A Cristandade ou A Europa*, quando Novalis demonstra que houve um decaimento do espírito, que não soube ainda se elevar a patamares mais altos da alma. Por isso, se o discurso era, por um lado, espiritual, houve alguma confusão e houve o abandono dos valores supra terrenos, quando se institucionalizaram ciência, filosofia e religião burocráticas e mundanas, com as nações europeias querendo cada uma a seu modo dominar umas as outras, havendo supremacia de um território sobre o outro, uma coletividade de espíritos ou povo sobre o outro, ou seja, não há um discurso geral de harmonia, como era comum na era de ouro. A guerra é assim uma consequência natural dos entes intramundanos na ilusão de que não exista o inter e o transmundanismo:

Os melhores espíritos de todas as nações, ainda que secretamente, tinham-se emancipado e, porque movidos por um enganoso sentimento de prazer pela sua vocação, revoltavam-se com crescente despudor contra as obrigações que lhes eram impostas. O erudito é, por instinto, inimigo da antiga forma de organização clerical; estando separados, os dois estados não podem deixar de conduzir um contra o outro uma autêntica guerra de extermínio, uma vez que lutam por uma mesma posição. Ora essa separação assumiu proporções cada vez maiores e, à medida que na Europa a História da humanidade se aproximava de uma época de erudição triunfante, à

medida que o saber e a fé entravam em oposição cada vez mais decisiva, os eruditos ganhavam terreno. Via-se na fé a causa da estagnação geral e esperava-se poder suplantá-la pela profundidade do saber. Por toda a parte o sentido do sagrado sofria as mais variadas perseguições dirigidas contra as suas formas mais tradicionais ou mais recentes. Ao produto da moderna atividade no campo do pensamento chamava-se Filosofia e assimilava-se-lhe tudo o que se opusesse à antiga, antes de mais, portanto, todas as ideias contrárias ao sentido do religioso. Aquilo que a princípio era um ódio particular contra a fé católica transformou-se gradualmente em ódio contra a Bíblia, contra a fé cristã e por fim contra toda a religião. Mais ainda, o ódio à religião estendeu-se natural e necessariamente a tudo o que pudesse constituir objeto de entusiasmo, condenando a fantasia e o sentimento, a moral e o amor pelas artes, o futuro e a tradição; os seus promotores entenderam ser necessário colocar o homem no topo da ordem dos seres naturais e transformaram a música infinitamente criadora do Universo no matraquear uniforme de uma imensa azenha movida pela corrente do acaso em que ela mesma vai flutuando, uma espécie de moinho em si, sem arquitecto e sem moleiro, afinal um verdadeiro perpetuum mobile, o moinho que se tritura a si mesmo. (NOVALIS, 1991, pp. 32 e 33)

Esse *moinho que se tritura a si mesmo*, demonstra ser esse grande mau caminho escolhido: o mundanismo de labirinto, fechado em si mesmo. É uma consequência direta do fim de uma era de ouro, e, um estágio onde existe uma espécie de grande aposta massiva errada, cuja persistência poderia levar, podemos assim dizer, a um cenário ainda pior do que o mundanismo fechado em si mesmo: um hipomundanismo, onde as falas são a persistência da guerra até que não haja mais mundo (o que é impossível), onde a confusão seria exponencializada a tal ponto que o estado de guerra seria uma constante dos atos ordinários. Ora, em linhas gerais, essa é a característica essencial do nazifascismo, um estado de guerra permanente para justificar sua própria existência – e, como vimos, juntamente onde se experimenta a ciência pela ciência, como uma de suas características, enquanto desculpa oficial, mas na prática ela presta contas ao mundanismo do poder que tomou de assalto o mundo. Tal estágio infernal de loucura, como é autofágico - pois não dá voz a alteridade - caminha para uma monocultura da fala (ou um monotonismo e monoteísmo da fala), que será finitizada em algum momento. Assim, como consequência natural das notas musicais faladas em persistência do corpo belicoso, tal canção triste e desoladora sobre o estado perpétuo de guerra irá ressoar aos seus pares ouvintes, unido todos os que entoam tal cântico maldito a serem musicalizados em um outro mundo, onde de falas de guerra se tornam sua mundanidade – e assim se constrói propriamente um inferno ou um hipomundo, enquanto estágio mais avançado de loucura. Agora, passemos a um estado que é, em contrapartida, um estágio um pouco menos louco, pois já se tem alguma noção da necessidade do espírito – mas que de todo modo não é imune a se recair aos estágios anteriores de loucura.

#### 4.2.2 Segundo estágio de loucura que fala: Um mau uso das falas de fuga do labirinto, uma falsa conversa com o espírito

Como um estágio acima da ciência que não vê a existência do espírito, existe também as falas que intuem a existência de um espírito, mas não sabem dialogar com ele, e, por isso, ocorre uma confusão fundamental, uma conversa confusa entre corpo e espírito. É óbvio que o projeto de uma ciência fanática que cumpre ordens de um projeto que se diga espiritual também é tão perigosa quanto uma ciência pura sem moralidade alguma. Essas ciências não entendem o que seja espírito e alma, e tratam a questão do corpo da linguagem em nome da supremacia de um grupo sobre o outro. Ora, isso é uma ilusão material, pois, conforme aponta Novalis, espírito e alma são categorias universais, não havendo privilégio ontológico de um grupo intramundano sobre outro; isso é um puro fanatismo, onde o conceito de mundo é fraco, e não ecoa até o infinito, sendo circunscrito ao conceito de mundo doméstico ou mundo particular. Do mesmo modo, geralmente essas pretensas falas espirituais entendem que a questão salvífica também se dá nos moldes de uma supremacia do aniquilamento, onde partes do mundo seriam aniquiladas quando não falam conforme sua própria fala fanática. Não é de modo algum isso que Novalis tem em mira, pois, conforme já visto, todos são irmãos-em-saudade-na-era-de-ouro. Assim, algo nos moldes de um projeto de Nova Bíblia de Novalis, por exemplo, deve conter uma ciência e uma poesia cujo amor seja soberano tal qual a fala de Jesus aos mais esquecidos, ou seja, a fala suprema conversou com a fala que não encontrava ouvintes. É por esse motivo que podemos observar territórios, mundos domésticos ou povos onde há a preponderância do fanatismo religioso, que cria suas leis inamorosas, pois são de privilégio de um grupo a outro, e cuja ciência é uma ferramenta da não poesia. Nesse sentido, poderíamos falar propriamente que o tipo de fala que se arroga espiritual, mas trapaceia o espírito em suas conversas seja talvez o próprio conceito de pedantismo – o que tem reflexo nas artes, enquanto categorias artísticas e no gosto dos entes intramundanos. Sendo assim, embora tais falas propagandeiem que visem o espírito, não visam a alteridade em sua totalidade sonora, sendo assim falas despotencializadas cosmicamente, tendo por isso também um tempo de conversa que irá naturalmente se findar, para que se dê início a uma nova fala (uma nova era de ouro, um novo ciclo de falas, uma nova cena). Aqui é uma fala quase transmundana, porém, ainda mundana. Mas, como não existe aniquilamento, tal qual se abandonou o véu de Isis e se tentou sonhar, não há de se jogar fora toda a tentativa de falar ao espírito, e ao menos essa essência, de se entender que exista de fato um espírito agora deve

também abandonar o fanatismo, as falas de prepotência de mundos domésticos, para darem lugar às falas de mundo público, onde a alteridade se faz presente. Assim, o aspecto musical do mundo passa de um monotonismo para uma certa harmonização, que, embora pobre de mundo – por ser uma música despotencializada, serve aos propósitos de chamamento da alma, enquanto frequência fundamental sagrada que se conclama.

#### 4.2.3 Terceiro estágio de loucura que fala: a fala que quer ser arrebatada pela poesia, e se joga ao poético: e se eu fosse obrigado a falar?

Nesse estágio, a fala já é de uma sonoridade transmudana, tendo experimentado seu próprio romance cósmico: a fala se experimentou corpo, ecoou pelo mundo, conversou com outros entes falantes; se cansa da confusão mundana e entende o horror que é o inferno hipomundano do estado de guerra perpétuo. Não quer mais falar nessa clave falante fundamental, e, embora ouça a loucura do mundo, quer reformá-lo. Ora, tal é em suma conversa, que é, de fato, um abrir-se para a poesia, pois é um abrir-se para o amor e para a concórdia, e, em última instância, para a graça divina – e assim um processo de musicalização real do discurso. A fala quer ser livre, alçar voos para sua dimensão de paz e entende que só a dimensão poética pode, de fato, oferecer. O ente falante agora entende que o mundo confuso é uma ilusão gigante, e que esse EU falante é parte desse mundo, se arrependendo assim de não ter falado com plenos pulmões anteriormente. Nesse estágio, o EU falante é uma espécie de duplo, e começa a manipular o poder da fala, galgando passos no entendimento de que falar é um ato cosmogênico transmudano e salvífico. Bem assim, entende também que todas as suas falas anteriores eram uma espécie de fala bumerangue, enquanto exercício de sonoridade ontológica narcísica, pois todo o mundo que se abria hipomundano ou mundano era a todo tempo uma construção telúrico sonora dos diversos Eus falantes que assim também falavam. Mas, agora, o EU falante não trata mais o mundo como um ente mais fraco a ser explorado, e compreende a necessidade de que haja uma abertura de sua fala para conversar com entes supra mundanos, se colocando a serviço destes. O EU falante agora entende que não existe mundanismo fechado em si por natureza, e entende que, como todo corpo tem um espírito e todo espírito tem uma alma, todas as falas já possuem desde o primeiro balbucio um prazo de validade espaço temporal, e por isso todo discurso mundano será transmutado em fala poética

e em música divina cosmogenética. Sua fala agora é um abrir-se ao transmundanismo: Um EU falante em processo de transmundanismo.

Desse modo, há aqui o que é explicitado no Monólogo, que pode ser identificado nessa pequena passagem, que parece ter o estatuto de uma fala da alma ao espírito e ao corpo: “E se eu fosse obrigado a falar?”(NOVALIS, 2009, p.196). Ora, esse aspecto é tomado em sua duplicidade: por um lado, se entende que se é obrigado a falar, e o EU falante falará. Mas, também se entende que não se pode falar, e o EU falante silenciárá, aprenderá que também seja possível falar em silêncio (um paradoxo sonorocósmico). Dessa duplicidade entre a obrigatoriedade da fala e do silêncio, fortifica-se o entendimento de que não se pode desvelar a Isis, mas apenas ser convidado pela Deusa, quando se aprendeu a fala do silêncio, em sua positividade mágica. Nesse momento, os mestres surgem como entidades ex-machina (delegados dos Deuses Ex-Machina) e passam a orientar o aluno.

Alguns são os exemplos que podemos ilustrar sobre esse processo, que na prática são demonstrações de Eus falantes iniciados – Iniciados. Tais são, por exemplo, o *Jacinto*, do Discípulos em Sais; o *Zaratustra*, quando desce a montanha; o antepassado de Sólon, que visitou a Sais real no Egito e teve acesso aos mestres da sabedoria; aquele que saiu da caverna platônica e, quando voltou, ousou conversar com seus pares; e, para tornar a acústica mais radial, o Buda, em seu processo mundano, de peregrinação e erros, tal qual fora construído por *Hesse*. Todos estes são entes falantes em processo de poesia – mas ainda não são poetas. Não nasceram com o dom da Natureza, mas, por outro lado, solicitam que a Natureza lhes dê esse dom. Entendem a urgência da conversa, mas aprenderam a silenciar. Ora, também foi assim que Novalis se portou, biograficamente, em seu processo de catarse no post-mortem de Sophie, quando se relaciona com a Noite. Da luz à escuridão, das falas ao silêncio. É claro que, de todo modo, a loucura também persiste como uma fantasmagoria dos iniciados, que são tentados a caírem aos outros estágios de loucura. Mas, como a poesia é o que há de mais etéreo em se tratando desse mundo confuso, o processo de transmudanização com vistas ao mundo poético é a todo tempo inescapável, a grande *Bestimmung* de toda forma de vida falante. São assim, em geral, formas de vida sonoras, Eus falantes ou entes psicofísicos falantes que transmutam agora na medida da sua capacidade do silêncio. Justamente, são esses iniciados que fazem parte das formas de vida que protagonizam a nova era de ouro, e se juntam assim aos Deuses que descem, para florestar suas falas ao novo mundo, e, como prêmio, por um tempo convivem conversando com as montanhas, os morangos, as flores. Seu estágio mais alto é serem dotados pelo dom da poesia pela Natureza, e também já fazem uso das falas mágicas para objetivamente reformarem a confusão do mundo. Ora, parece ser essa

a fala de Novalis: “Amigos, o solo é pobre, precisamos de espalhar abundantemente as sementes, a fim de obtermos, pelo menos, modestas colheitas.” (NOVALIS, 1992, p.27). Os iniciados são semeadores do novo mundo, e, esse é o convite de Novalis.

## 5 MUNDO POÉTICO

O poeta conclui, assim que começa o traço. Se o filósofo apenas ordena tudo, coloca tudo, então o poeta dissolveria todos os elos. Suas palavras não são signos universais — são sons — palavras mágicas, que movem belos grupos em torno de si. Assim como as roupas dos santos conservam ainda forças prodigiosas, assim muita palavra foi santificada através de alguma lembrança magnífica e quase por si só já se tornou um poema. Para o poeta a linguagem nunca é pobre demais, mas é sempre universal demais. Ele frequentemente precisa de palavras que se repetem, que através do uso já esgotaram seu papel. Seu mundo é simples, como seu instrumento — mas igualmente inesgotável em melodias.

*NOVALIS*

O mundo poético é um conjunto de formas de vida que superaram totalmente o mundanismo fechado em si. Sinteticamente, é o mundo que tem privilégio do espírito sobre o corpo. Espiritualmente, é o belo espírito que se torna corpo, porque acima de si vislumbra uma alma, e, abaixo de si, observa o corpo que escolheu o mundanismo fechado em si ou o hipomundanismo. Territorialmente, é tanto um novo território a ser habitado, quanto o projeto salvífico do território atual (corpo da alma cósmica), que se reforma e se torna realidade. Nesse caso, os pedaços de mundos poéticos, que eram uma exceção de vanguarda cosmontológica no mundo confuso, agora se tornam uma realidade ordinária, ou seja, tudo aquilo que era um seccionamento no mapa do mundo confuso, agora, no novo mundo poético, já não são uma exceção, e sim uma regra: os territórios poéticos proliferaram seu espírito e se territorializaram em um novo continente espiritual, em uma transmutação de uma fala que se condensa. Ora, o processo de territorialização é um processo de ontodiscursividade mágica, ou seja, é o processo de territorialização das falas, do falatório geral, dos discursos de todas as formas de vida falantes. Assim, o mundo poético é um mundo na medida em que nesse novo momento a ontodiscursividade mágica geral seja harmônica às falas amorosas, da paz e da concórdia.

Fisicamente, a passagem do mundo confuso ao mundo poético consiste na substituição do núcleo semântico gravitacional. O centro de gravidade que permitia um hipercampo radial de falas confusas, belicosas, sem amor, infraternas e de tonalidades afetivas nesse sentido, tal qual era a realidade do mundo confuso, agora é substituído fisicamente por um novo centro de gravidade semântico, cujo hipercampo de falas permita apenas as falas que visem à

fraternidade, o amor e o abraço. Ora, ocorre o mesmo para aquilo que Heidegger chamava de tonalidades afetivas fundamentais: como também são falas fundamentais (quando efetuamos a homogenética Heidegger + Novalis), essas falas fundamentais ou sentimentos fundamentais são substituídos, e, agora, o hipercampo físico de falas não permite mais que certos sentimentos habitem esse novo mundo, pois esse novo território visa um entendimento entre todas as formas de vida territorializadas (e é o mínimo entendimento comum que forma propriamente esse mundo, através das falas e dos sentimentos-falas). Desse modo, todas as tonalidades afetivas fundamentais, que eram uma regra, também são substituídas, na medida em que a atmosfera desse novo mundo permita, enquanto vivência ordinária, apenas o que coadune com a fala poética. Assim, o centro de gravidade mágico semântico adota outra clave fundamental, sendo esse campo semântico de falas propriamente o novo centro de gravidade semântica do mundo. Literalmente a poesia salvou o mundo, e tal projeto salvífico aparenta ser realmente um *telos* novalisiano – termo entendido aqui na verdade como um *elos*. Embora na passagem de início do capítulo tenhamos observado que “o poeta dissolveria os elos”, na verdade são os elos mais fracos que o mundanismo, que privilegiou o corpo havia construído, e, nesse caso, os tais elos dissolvidos pelo poeta seriam na verdade como que grilhões, que haviam sido constituídos para uma relação fraca de dominação entre pares, e, uma vez que o poeta dissolva tais elos, agora a poesia mágica constrói elos mais etéreos, espirituais, inquebrantáveis e perenes, o que desemboca na construção de agregados espirituais ou famílias. Observemos a seguinte passagem:

A poesia eleva cada indivíduo através de uma ligação específica com o todo restante — e se é a filosofia que através de sua legislação prepara o mundo para a influência eficaz das ideias, então poesia é como que a chave da filosofia, seu fim e sua significação; pois a poesia forma a bela sociedade — a família mundial — a bela economia doméstica do universo.

Assim como a filosofia, através de sistema e Estado, reforça as forças do indivíduo com as forças da humanidade e do todo cósmico, faz do todo o órgão do indivíduo e do indivíduo o órgão do todo — Assim a poesia, a respeito da vida. O indivíduo vive no todo e o todo no indivíduo. Através da poesia nasce a suprema simpatia e coatividade, a mais íntima comunidade de finito e infinito (NOVALIS, 2009, p. 121)

Tendo em vista o exposto, tratemos a questão sobre de que modo esse novo *elos* mais etéreo acaba por ser de fato a criação espiritual do poeta territorializado. Por certo, o liame operado pela poesia é do privilégio do espírito em relação ao corpo. Sendo assim, não se trata mais de

um corpo que domina outro corpo - como pleiteava a semântica ordinária do mundo confuso, mas um espírito poético que plasma uma nova realidade amorosa e fraternal, para que um conjunto de espíritos simpáticos vivam em harmonia. Como corolário da nova atitude ordinária, surgem agregados espirituais mais fortes, ou seja, ocorre o processo de formação de famílias, propriamente dizendo.

Em outra via, o mundo confuso tinha por descrição ordinária o fato de que o *elos* era mais físico do que espiritual, e por isso se prestava aos discursos de privilégio do corpo. Em tal mundo, a ontodiscursividade mágica se perfazia mais fracamente, pois plasmava suas falas em função do uso do direito da força, na medida dos três grandes modos de loucura em grupo discutimos acima. Nesses moldes, poderíamos até mesmo, se fosse o caso, fazer um estudo de sociologia poética em Novalis, descrevendo quais sociedades em qual tempo fizeram uso desses graus mais fracos de poesia, que, mesmo sendo mais fracas, são palavras mágicas eficazes e ressoam aos ouvidos da coletividade que assim escolhe, formando grupos.

Ora, tais grupos são sempre a coatividade de um falatório geral, onde os mundos são uma plasmação sonora de suas formas de vida que falam. O mundo poético é a superação do mundo confuso, porque os discursos, os pensamentos, as falas, os sentimentos, todos são uma só e mesma coisa, onde não se é admitido nada menos do que a simpatia entre os habitantes desse mundo – pois o amor é a grande palavra-chave real plasmadora desse novo mundo. Isso é, em sentido genérico o conceito de uma grande família poética. No entanto, como a poesia é esse discurso místico que cria laços etéreos, mais fortes e inquebrantáveis, derivamos dois sentidos do conceito de *família*: Primeiramente, em seu sentido sumamente infinito, que leva em consideração tudo o que existe no omniverso e no multiverso, e a poesia promove tanto essa rememoração e o acesso aos mundos particulares pretensamente inacessíveis das formas de vida singulares, independente do quão astronomicamente apartadas estejam. Em segundo lugar, *família* em sentido de um mundo mais espiritualizado, pois o mundo poético, como é a superação do mundo confuso, é o mundo o qual as falas são em si mesmas no registro da vivência ordinária espiritualizada.

## 5.1 A família omnicósmica: cenas enantropomórficas

COSMOLOGIA. Universo — Multiverso — Omniverso. Para o mais abrangente que existe: uma expressão sem nome<sup>39</sup> (NOVALIS, p.42, tradução nossa)

O mundo poético é o território onde a formação de famílias transcende o elo corporal e passa a ser um agregado espiritual, pois são núcleos vitais onde as formas de vida nutrem simpatia mútua, e parece ser esse o sentido apontado por Novalis quando denota a “suprema simpatia e coatividade”. Nesse processo, após a elevação dos indivíduos, ou seja, quando há de fato a passagem do modo confuso para o modo poético, a poesia se torna de vez a nova fala massiva plasmadora da realidade – é o amor que fala, o espírito que encontra a sua palavra mais adequada. Esse é o momento em que poderíamos testemunhar o que seja, talvez, em Novalis, um dos poucos conceitos chave que poderíamos como que catalogar conceitualmente: a construção de uma *Cena*. Tal protodinâmica é uma confluência arquetípica de formas de vida que dão início, pelo enlace, ao processo de construção de famílias – e, desse modo, ao início de uma era de ouro. Tais cenas são momentos-modelo estóricos-históricos, que não se restringem nem mesmo a serem uma exclusividade do mundo poético, mas são modelos que ocorrem em qualquer mundo possível, posto que é um princípio espiritual, por menor que seja, que atua como fagulha de um infinito, unindo no mínimo duas formas de vida, dando assim início a uma cena (mesmo se fosse o caso de uma auto paternogênese, ou replicância de si, seriam duas formas de vida distintas em sua singularidade paradoxal).

Esse início é algo da ordem espiritual, e não precisa necessariamente ser algo grandioso (embora possa ser). Uma Cena (era de ouro) tem início, por exemplo, quando duas pessoas apertam as mãos; quando em uma festa há um olhar apaixonado correspondido entre amante e amado; quando o poeta constrói a primeira sílaba dos seus versos à pessoa amada, e também não há nada que impeça de ser uma efeméride histórica; tampouco há empecilho para que esse processo seja magicamente criado por qualquer forma de vida, e, nesse sentido, devemos reiterar que o processo de início de um mundo não se restringe às falas

---

39 No texto original: COSMOLOGY. Universe—Multiverse—Omniverse. For the highest all-encompassing: a nameless expression.

antropocêntricas. Desse modo, pode ser que uma era de ouro se dê por meio da história documentada, mas também se dá pelas estórias confabuladas. Poderíamos afirmar mesmo que tal princípio é um ato de *enantropomorfismo*, pois há uma troca espiritual amorosa, que é o ato de vivificação por excelência, o que só pode se dar pelas vias do amor, por ínfimo que seja essa grau. Mesmo que chamemos esse amor em menor grau por outro nome, tal espiritualidade, por ínfima que seja é uma fagulha do infinito amor, e por isso cada pedaço carrega toda a genética do amor divino. Ora, não estamos falando de uma entidade que vivesse vagando eternamente sem nunca provar um pouco que seja de alguma espiritualização. Pode ser que exista tal forma de vida sumamente infeliz, mas, os poetas de todas as dimensões logram naturalmente um chamado a esse ente errante para que encontre algo que possa ter simpatia (e mesmo o ato de desviar de uma partícula qualquer já é lidar com isso e ter uma *ligatio* espiritual, de toda forma)

Assim, a mesma fagulha espiritual que existe na relação entre formas de vida que habitem uma poça d'água é da mesma substância que promove o nascimento de um planeta, de um astro, de uma estrela, de um ente de alto valor hierárquico no pleroma dos moldes bruneanos (tais quais os anjos), pois todas essas coisas são cenas oriundas das falas mágicas, capítulos de amor cósmico por excelência e vivificações de eras de ouro: todas são formas de vida poetizáveis, e onde há duas formas de vida que jogam uma fagulha de espírito uma a outra, dando início a uma *Cena*. Desse modo, a questão sobre no que consista um início não se encontra presa a uma forma tridimensional de espaço ou ao conceito linear de tempo, pois o único impeditivo que existe é o poder criacional poético: a potência amorosa da fala que se vê em um brilho sonoro bonito.

O início poético (início de todas as coisas = início poético = gestação = início da cena) é também um ponto cósmico singular e infinito, um território onde a cosmogenética como que flui em sua própria lei em estado bruto. De nosso ponto de vista atual, ou seja, daqui do mundo confuso, podemos apenas observar que a questão sobre o início das coisas em geral possui intrinsecamente um paradoxo genético, pois seria mesmo de se esclarecer que, no início de todas as coisas ou no início das cenas, podemos observar que há uma bizarra gestação, pois no momento de criação por excelência - onde, por lei, um átimo deve conter o infinito, e por isso também deve conter a lógica da suma inversão simultânea - acontece de os próprios pais e os próprios filhos transmutarem os papéis um-em-outro, pois a criação é um ato tão sumamente divino que é uma passividade ativa e uma atividade passiva; eis que o poder de criação se vivifica na medida do seu poder de fala, que irradia tal qual uma sonoridade mágica omniespacial atemporal histórica-estórica, sendo um paradoxo dinâmico,

que é também uma explosão implosiva. Reiteramos que tal visão é uma constatação oriunda de um problema de mundo ou limites de fala do mundanismo do mundo confuso, que oferta no máximo descrições científicas frias ou conversas de gramática fraca. No entanto, o gênio poético é aquele que dará conta dessa confusão, implodindo os elos corporais construídos, para dar conta de elos espirituais, para, nessa espécie de iluminismo da fala, com sons mágicos que ressoarão em nossos espíritos, elaborar falas de *poetomagia* que darão conta da questão, sob os auspícios da poesia universal progressiva do amor.

### 5.1.1 Exercício de astropoética: uma pedra errante ou a criação de um novo mundo

Bem assim, esclareçamos que toda criação tem por *modus operandi* ela mesma a transmutação de uma fala em outra. Para tanto, sempre se utiliza de um seccionamento do sujeito cósmico universal como pedra de toque apta a ser vivificada, ou seja, criar é falar magicamente para um pedaço vivo do cosmos, para dar início a uma *Cena*. Ora, esse ponto geracional, é como que uma parte do sujeito universal, e por isso a própria criação é um paradoxo para nossos padrões atuais, conforme não cansamos de constatar. Nesses termos, chegamos à conclusão de que mesmo a criação por excelência não é uma criação *ex nihil*, pois mesmo essa substância qualquer vivificada, ela mesma sempre foi um continente sonoro ou hipercampo potencial de falas em si mesma, e já possui desde sempre a sua própria carga cosmogénica (onde histórico e estórico se mesclam). Desse modo, tal substância amorfa vivificada por outra forma de vida falante sempre foi a todo tempo ela mesma uma outra forma de vida, e, por isso, o ato de criação é na verdade um ato de conversação – uma conversa musical, propriamente dizendo. Talvez aqui possamos testemunhar que a persistência de Novalis nas palavras mágicas faça realmente sentido, pois o que há é realmente uma física da poesia, onde as palavras mágicas são ativas e reativas em relação a outras palavras mágica, que combinam-se alquimicamente, plasmando a realidade. Desse modo, quando plasmamos o mundo, atuamos sinfilosoficamente. Nossa conversa viaja até que o poeta, que ruma a cena em seu próprio mundo interior e transmundaniza-a<sup>40</sup>, após essa gestação mística, cujo processo poderíamos chamar de *poetomagia*, onde um corpo sonoro

---

40 "As ideias de Platão — habitantes da faculdade de pensar — do céu interno. /(Toda introversão — olhar para o interno — é ao mesmo tempo ascensão — viagem ao céu — olhar para o verdadeiramente externo)" (NOVALIS, 1988, p. 206)

multiforme é gestado na mente poética do poeta, que formaliza materialmente no mundo a sua apreensão vital, em uma verdadeira alquimia, pois transmutou falas corporais em falas espirituais, transformou elos corporais ou grilhões em elos espirituais, onde não é nenhum desprazer ter esse elo, mas uma bênção. Assim, o poeta é esse gênio que une o ordinário ao cósmico, e por isso as concepções românticas de belo e sublime se encontram como que amalgamadas.

Tendo isso em vista, talvez seja plausível um exercício proativo de astropoética: imaginemos que esse ponto cósmico vivificável a qual nos referimos seja ele mesmo, por exemplo, um ponto celeste errante viajor. Após vagar por infinitas dimensões, por um motivo qualquer esse ponto amorfo, que podemos chamar de uma pedra, encontra um lugar de repouso, após orbitar um planeta, se chocar com a sua superfície e por ali permanecer por incontáveis eras. Após tanto tempo, esse corpo estrangeiro encontrou um modo de se imiscuir ao planeta que lhe acolheu, e acaba por fundir-se ao mesmo, e não podemos determinar que essa forma alienígena não tenha, na pior das hipóteses, conquistado o direito de se arrogar como um ente natural desse planeta, e até mesmo chamá-lo de lar e de pátria, pois seria imoral negar esse direito após milhões de anos que tenha convivido com outras pedras, chamando-as de irmãs: seria no mínimo uma questão de usucapião planetário. Quando, porventura então, se chegue ao estágio de acontecer um salto orgânico (tal qual ocorreu no nosso planeta de acordo com o testemunho das ciências biogeológicas), e houver o surgimento dos primeiros organismos, devemos constatar que mesmo essas novas formas de vida compartilham de sua cosmogenética para com ente estrangeiro, a pedra. Isso porque, inegavelmente, tal partícula participou mecanicamente que seja do mesmo mundo que a nova vida que se instaura em novo mundanismo. Assim, tal ente intertransmundano se imiscui de forma irreparável com a nova vida que se arrogaria mais tarde como a natural do planeta, e, paradoxalmente, o que veio de muito longe é um ente irmão de pátria. Ora, os novos microrganismos não teriam mesmo o direito de serem xenófobos, pois, mesmo na hipótese de que não houvesse tido qualquer troca fenomênica entre a pedra alienígena e os novos organismos, é impossível negar que não tenha havido de fato uma troca qualquer, pois a simples permanência dessa pedra consta no registro de patrimônio espiritual desses organismos. Ou seja, independente da ciência da existência da pedra alienígena por parte dos microrganismos incipientes, a própria constituição natural dessas formas de vida compreende que o seu mundanismo tenha por mundo um cenário que contenha essa pedra. Mesmo que se tentasse apagar a dita pedra do cenário interior desses microrganismos, elas deveriam tentar proceder em uma síntese espiritual do tipo  $x - y = mundo$ , ou seja, tais formas de vida, no ato de apagar a pedra do seu

cenário particular, já a teriam fagocitado espiritualmente, formando assim patrimônio espiritual, que é um ponto no mínimo sempiterno ou eviterno (ou seja, existe para sempre dali em diante). Logicamente, tal incorporação resta como um ato positivo mesmo que tentasse ser negativo. Parece ser esse o sentido dessa inescapabilidade de troca fundamental de formas de vida da seguinte passagem:

Tudo aquilo que nos circunda, as ocorrências diárias, as relações costumeiras, os costumes de nosso modo de vida, têm uma ininterrupta, por isso mesmo imperceptível, mas sumamente importante influência sobre nós. Por mais salutar e conveniente que nos seja esse circuito, na medida em que somos companheiros de um tempo determinado, membros de uma corporação específica, no entanto ele nos impede de um desenvolvimento superior de nossa natureza. Homens divinatórios, mágicos, genuinamente poéticos, sob relações como são as nossas, não podem surgir. Poeta é gerar. Todo o poetado tem de ser um indivíduo vivente. Que inesgotável quantidade de materiais para novas combinações individuais não existe ao redor! Quem uma vez adivinhou esse segredo — esse não necessita de mais nada, a não ser a decisão de renunciar à infinita multiplicidade e a seu mero gozo e de em alguma parte começar — mas essa decisão custa o livre sentimento de um mundo infinito — e exige a limitação a um fenômeno individual do mesmo — Deveríamos talvez atribuir a uma decisão semelhante nossa existência terrestre? (NOVALIS, 1988, p. 118)

Assim, no cenário telúrico feérico interior desses organismos, existiria necessariamente o cenário plasmado de um mundo que contivesse a tal pedra, sendo esse um ponto tão sumamente fecundativo às palavras mágicas vivificantes quanto qualquer outro. Além do que, pode ser que um dia, após incontáveis anos ou eras, caso se investigue o histórico-estórico dessa pedra, ter-se-ia acesso a todo o seu registro de viagem cósmica e ou interdimensional. Desse modo, após o exercício da anamnese cosmigeológica, teríamos a nossa disposição a sua epopeia, onde poderíamos observar suas fases cósmicas, seja quando era um corpo errante, seja quando encenou sua pedredidade nesse mundo compartilhado com microrganismo por eras geológicas, e até mesmo quanto ao seu possível passado antes da errância, onde talvez não fosse mesmo uma pedra, mas uma rocha de um planeta em vias de extinção; quem sabe fossem elementos químicos de uma estrela que se fundiu a outra e criou novos elementos, e, quem sabe fosse uma poeira qualquer que se perdeu pelas eras quando uma criança de outra dimensão que tenha feito uma brincadeira qualquer. Essa forma de vida poderia ter sido muitas coisas ao sabor de nosso próprio feerismo pessoal, mas, de toda forma, o registro cênico, síntese de sua anamnese, é um patrimônio espiritual compartilhável, ao qual o acesso a tal registro é uma criação de caráter de ontodiscursividade mágica de um

poetamago, ou, talvez, de um poeta cientista, mas, de toda forma, um poeta gênio – aquele que fala em nome do amor. O acesso a esse mundo interior de uma forma de vida é uma espécie de salto mortale invertido, ou seja, uma exponenciação de fala poética *ad infra*, que é também um tipo de paradoxo autoimplosivo. Somos como que levados a intuir que cada ponto criacional é uma forma de vida e cada forma de vida é um mundo em si. Nesse sentido, observemos esse poema de Fernando Pessoa:

EM MIM  
 Paro à beira de mim e me debruço...  
 Abismo... E nesse abismo o Universo,  
 Com seu tempo e seu espaço, é um astro, e nesse  
 Alguns há, outros universos, outras  
 Formas do Ser com outros tempos, espaços  
 E outras vidas diversas desta vida...  
 O espírito é outra estrela... O Deus pensável  
 É um sol... E há mais Deuses, mais espíritos  
 De outras essências de Realidade...  
 E eu precipito-me no abismo, e fico  
 Em mim... E nunca desço... E fecho os olhos  
 E sonho — e acordo para a Natureza...  
 Assim eu volto a mim e à Vida...  
 Deus a si próprio não se compreende.  
 Sua origem é mais divina que ele,  
 E ele não tem a origem que as palavras  
 Pensam fazer pensar...  
 O abstrato Ser [em sua] abstrata ideia  
 Apagou-se, e eu fiquei na noite eterna.  
 Eu e o Mistério — face a face...  
 (PESSOA, 2004, p.25)

Certamente que o poema de Fernando Pessoa sintetiza muito melhor a nossa ideia sobre o princípio de Novalis que utilizamos para cosmologia. De todo modo, nossa intuição caminha no sentido de que a questão do EU, tal qual Novalis aponta é a mesma questão da alteridade, o que não encontra óbice no tempo e no espaço, mas na verdade cada ponto é um mundo em si, e, sendo assim, são infinitos mundos, ou um omniverso. O poeta é aquele que tem acesso a esse mundo interior imediato, como um verdadeiro agente intertransmundano. Ora, o que Pessoa nos oferta é que, conforme vislumbramos, o que vale para a pedra errante cósmica também vale para as formas de vida mais próximas. Ora, como é bem possível que estejamos rodeados dessas pedras, mesmo no aqui agora do mundo confuso atual, nossa deficiência ontológica consiste na incapacidade de conversa com esses entes que tem todo um infinito a oferecer. É nesse sentido que o processo de formação de uma família é o processo de abertura

dessas anamneses onde as formas de vida falam, e assim criam todo o mundo, quando compartilham seu mundo interior. Todas as formas de vida são potencialmente essa pedra estrangeira errante, e é nesse sentido que Novalis parece municiar uma argumentação sobre a *família universal*.

Tal conceito é uma percepção sistemática onde a cosmogenética em comum torna tudo uma família, e a própria existência, que seria meramente ideal sob vieses de lógica ordinária, torna qualquer coisa que exista (independente da evidência de sua existência, isso é, uma mera existência ideal compartilha potencialmente do mesmo estatuto) é um familiar nesse sumo sentido, pois opera como um chamamento cósmico universal, onde haverá o enlace de tudo em alguma cena. Ora, tudo o que é pensado é falado, ou seja, a fala é a atitude fundamentalíssima das formas de vida, e por isso pensamento = fala, o que nos leva a existência real de todo pensamento, forma pensamento, forma de fala ou *falapensamento*. O rompimento com a evidência de herança iluminista é um ponto o qual não se tem mais volta, em se tratando de Novalis, cujas consequências radicalíssimas apontam nesse caminho. Ora, sobre essa primeira concepção sumamente omniabarcante de família, somos como que levados a intuir que a pergunta *o que é poesia?* seja também uma pergunta sobre *o que é o universo?*, e assim podemos ao menos vislumbrar isso que é absolutamente impossível de se dar conta atualmente, mas algo como que uma síntese espiritual deve e pode ser feita. Tomemos a seguinte passagem:

COSMOLOGIA. Tudo é um sintoma recíproco de si mesmo. Os tons e as marcas são especialmente convenientes para significar o universo, visto que pertencem àqueles fenômenos externos simples que são os mais capazes de serem diversamente formados, variados e compostos. O universo é o sujeito absoluto ou a totalidade de todos os predicados. Tanto sua estrutura incomensurável quanto mensurável baseiam-se nesse fato, pois somente assim a totalidade de todos os predicados se torna uma possibilidade. De fato, ficaríamos chocados se fôssemos contemplar as profundezas do espírito. Profundidade e vontade etc. não conhecem limites. Nesse aspecto, eles são semelhantes ao céu. Exausta, a imaginação fica paralisada - mas isso denota apenas sua constituição momentânea. A possibilidade de doenças mentais - de fraqueza mental agora surge - em suma: a teoria de nossa vida espiritual e constituição espiritual. - E a lei moral agora aparece aqui como a única lei verdadeiramente grande de elevar o universo a um grau mais alto - como a lei fundamental lei do desenvolvimento harmonioso. A cada passo autêntico, o ser humano continua progredindo com mais facilidade - e o espaço se expande, uma vez que a velocidade aumenta. Só o olhar voltado para trás nos leva para a frente,

enquanto o olhar voltado para a frente nos leva para trás. (NOVALIS, 2007, p. 113, tradução nossa)<sup>41</sup>.

Ora, a contemplação do espírito, é de todo modo um enantropomorfismo, pois ou seria uma replicância de si, ou um enlace espiritual para com a alteridade. É essa positividade espiritual que permite a cachorra Baleira criar seu paraíso, Aristóteles escrever o conjunto de livros que mais tarde seriam chamados de *Órganon*, uma Assembleia Constituinte promulgar uma Constituição e permite até mesmo que o pretense mundo inacessível das formas microbiológicas de vida também sejam elas mesma dignificadas em uma estória, graças à nossa pedra alienígena. Todas as coisas têm um princípio em comum, e esse ponto, seja como objeto de uma cosmologia planetária física, seja em uma titanomaquia religiosa, seja em uma poética que flerte com ambos é em si mesma uma fala divina. Ora, isso significa dizer que a todo tempo um Deus é trazido ao agora, e, do mesmo modo, podemos voltar e reconstruir o momento de construção desse hipercampo de falas ou supercontinente sonoro, conquanto nós mesmos falemos: O EU que fala é um Deus.

Nesse sentido, a poética já não é dependente de um mundo com idiomas falados propriamente por humanos, mas ela cria um oceano imanente de falas poéticas fundamentalíssimas e protogenéticas, verdadeiros idiomas cósmicos, poemas cosmogênicos. A poesia, cosmigeneticamente, é uma *protofala* ou *fala cósmica fundamentalíssima*, que seria como que a *falarraiz* cósmica universal a se propagar por todo sempre radial e explosivamente, ao passo que, ao mesmo tempo, retornaria implosivamente – e temos novamente a forma dinâmica fundamental da pedra errante.

---

41 No texto original: “COSMOLOGY. Everything is a reciprocal symptom of itself. Tones and marks are especially convenient for signifying the universe, since they belong among those simple external phenomena that are the most capable of being diversely fashioned, varied and composed. The universe is the absolute subject, or the totality of all predicates. Both its immeasurable and measurable structure are based on this fact, for only in this manner does the totality of all predicates become a possibility. We would indeed be shocked if we were to gaze into the depths of the spirit. Profundity and the will etc. know no bounds. In this regard, they are similar to heaven. Exhausted, the imagination remains at a standstill—yet this only denotes its momentary constitution. The possibility of mental illnesses— of feeble-mindedness now arises—in short: the theory of our spiritual life and spiritual constitution.—And the moral law now appears here as the only truly great law of raising the universe to a higher degree—as the fundamental law of harmonious development. With every authentic step, the human being continues to progress more easily—and space expands, once the velocity is increased. The backward-directed gaze alone brings us forward, while the forward-looking gaze leads us backward.”

## 5.2 A poesia como fundamento de determinação de um contratualismo poético

Politicamente, se pudéssemos argumentar no que consista a passagem do mundo confuso para o mundo poético, é que isso consiste em ser o grande processo de emancipação da fala: a fala, após sua epopeia do ruído, agora finalmente se torna poesia, o que permite que os familiares do novo continente se entendam e se gostem mutuamente. Novamente retornamos ao modo familiar poético, onde nesse território a convivência entre as formas de vida se perfaz na simpatia entre os habitantes, sendo fisicamente inaceitável, na literalidade do termo físico, os discursos, falas, tonalidades ou sentimentos que sejam em regra no sentido de produção de dor, desesperança, discórdia, antipatias, belicosidade, escravidão e diversas outras tonalidades afetivas fundamentais que eram a regra do mundo confuso. Assim, a “suprema simpatia” a qual Novalis se refere é uma dessas características ou sintomas do novo mundo, onde se deixou para trás o reinado de confusões antipáticas entre os entes intramundanos, para que haja uma requalificação crítica das falas, passando assim das falas de dispersão para as falas de ligação: a família poética ou o mundo poético é um agregado de formas de vida que ordinariamente se querem bem – graus de amor, ou modos de fala amorosa. Poderíamos mesmo afirmar que o projeto kantiano de homem enquanto fim em si mesmo é alcançado no mundo poético, enquanto no mundo confuso os pares vejam uns aos outros como ferramenta.

Uma vez entendido o conceito de família cósmica que se particulariza em um mundo ou um hipercampo de falas, essa cena, quando transcende os estágios de loucura do mundo confuso, conforme elencamos anteriormente, assumem um mundanismo poético, onde a poesia passa a ser a ontodiscursividade mágica dessa grande família. Nesse sentido, urge a questão da liberdade criacional, que entendemos se dar nos mesmos moldes de uma pretensa liberdade estética que encontramos na concepção kantiana, quando versa sobre os juízos estéticos. Em suma, em Kant não há um cânone que ordene de que modo se deva proceder no exercício de tal juízo, sendo essa falta de lei científica para a questão estética o objeto da sua *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790). Desse modo, embora não haja uma regra objetiva de apreciação estética, existe algum fundamento de determinação geral (Bestimmungsgrund) que orienta o sujeito a agir em heautonomia. Enquanto para alguns como Schiller esse princípio seja uma vontade da natureza, e o próprio Kant aponta nessa direção, de forma mais ou menos velada, entendemos que esse fundamento de determinação seja em Novalis a poética, quando tomamos a poesia enquanto criadora de mundos, entendemos que o mundo é sempre uma

criação poética (mesmo que seja o caso da plasmação-em-graça de um paraíso, a forma fundamental é a de um relacionamento amoroso). Desse modo, talvez possamos elaborar uma ligação radical entre Novalis e Kant (o que valeria talvez tanto para Schlegel quanto para o romantismo de Iena em geral), a de que ambos concordam que na estética não há lei se não a da movimentação da vontade do ente (embora Kant esteja se referindo apenas aos casos humanos). Ora, para Novalis, a poesia assume o caráter realmente mágico, sendo o fundamento de determinação do mundo poético e o chamamento superior que fala ao mundo confuso (e por isso a movimentação do mundo confuso rumo ao seu hipomundanismo e nos graus decrescentes de loucura seja o afastamento de tal fundamento, ou seja, o afastamento da poesia).

Assim, se em Kant temos no juízo estético um ato da hipotitose, ou seja, o sujeito transcendental não cria nada, é apenas uma espécie de unidade de processamento de dados, em Novalis, esse juízo não se dá meramente no sentido passivo, mas se inverte a polaridade, e passa a ser um ato positivo. O sujeito transcendental kantiano processa dados; o sujeito transcendental novalisiano cria dados, cria o mundo, poeticamente – mesmo que seja uma pedra a fazê-lo. Ora, tal criação, embora seja um ato singular, mágico e heautônomo, cria todo o mundo circundante. Nesse sentido, somos induzidos a debater sobre a questão democrática da poesia, pois a própria ontodiscursividade mágica é um poder muito mais democrático do que se supunha, se tomarmos o mundo como uma criação sinfilosófica. Assim, não há na física da poesia uma aristocracia predominante de poetas, mas uma construção sinfilosófica e sinpoética da realidade, ou, a sinpraxis em seu sentido mais comum e ordinário (e talvez por isso inescapável e inesgotável). Com isso, novamente somos feitos de palhaços e somos obrigados a constatar que talvez o mundo poético não seja um mundo de poetas, e estes sejam tão raros no mundo poético quanto no mundo confuso – embora sejam potencialmente todas as formas de vida. Essa é uma antinomia que aparece enquanto cortina de fumaça quando a dizemos do lugar de fala do mundo confuso, mas, os poetas, bem dizendo, são mais fortes quando habitam o mundo confuso, pois no mundo poético são pessoas comuns. Assim, por paradoxal que pareça, talvez não haja a necessidade de poetas propriamente ditos no mundo poético, posto que a própria mundanidade desse mundo poético se dá pela suprema simpatia entre seus habitantes em escalas de amor (onde a simpatia seria como que um amor mínimo), conquanto a fala flui em prol do amor, naturalmente, sem formas de vida excepcionais para lembrarem as outras disso. Por isso, o poeta assume uma tarefa no mundo confuso, que pode ser encarada talvez como uma espécie ou fardo para se atingir o transmundanismo e assim se tornar de vez um pátrio do mundo poético: *a criação de*

*palavras*. O ato de criar termos ou o batismo semântico é nada mais do que um exercício naturalíssimo de poesia, e, tal qual Giordano Bruno alertou sobre o caráter ordinário e comum da magia, onde grosso modo todos são mais ou menos magos, em Novalis, a poesia é um ato ordinário, porque é um ato de criação do mundo: o mundo é sustentado pela magia das palavras a todo tempo. No mundo poético o idealismo mágico se encontra semi-potencializado, mas o suficiente para que as palavras mágicas façam desaparecer sentimentos-fala grosseiros.

Desse modo, os poetas são aqueles que conseguem lidar, por dom, com o aspecto espiritual de palavras que são comuns no mundo superior da poesia, e corporificá-las de um modo que não pareçam tão caídas, mas, embora habitem esse mundo, ainda brilhem em seu sentido espiritual superior. Como tal poder é exponencialmente criador de realidade, ou seja, embora qualquer forma de vida do mundo confuso seja essencialmente poética como pré-requisito físico de construção telúrica da realidade em si, os poetas fazem uso desse poder em um grau exponencial, e suas palavras assumem o caráter mágico mais potente. Nesse exercício, criam palavras, tal qual a filosofia cria conceitos, os músicos criam músicas, os pintores criam quadros, e os cachorros latem.

Historicamente, o exercício de tal poetomagia pode ser verificada por exemplo em autores como James Joyce em seu *Finnegans Wake* (1939), e, mesmo no Brasil, com Guimarães Rosa no seu *Grande Sertão: Veredas* (1956). Tal qual abordamos *en passant* no decorrer desse escrito, a vanguarda da primeira metade do século XX é devedora de intuições novalisianas, seja mais ou menos ciente disso, e comunga espiritualmente com Novalis a necessidade de inventar palavras para dar conta de termos não antes catalogados, ou sumamente singulares, que dizem respeito àquela cena, que é um mundo em si (um mundo aberto a outros mundos). Mais do que isso, quando não há uma invenção formal de termos expostos em um livro, de todo modo há uma elaboração de falas internas que são condição de possibilidade de se criar novos territórios mágicos nos campos os quais o poetamago está inserido. Tal foi o caso, por exemplo, do Einstein imaginando o que ocorreria se pudesse cavalgar um fóton de luz, na elaboração das suas teses sobre a física que se reformularia inescapavelmente; também, observemos o experimentalismo musical, na pintura e artes plásticas, que romperam com as formas objetivas; eis o surrealismo, as novas abordagens em xadrez e alguns artistas que também conjuramos de relance anteriormente; talvez muitos sequer tenham ouvido falar em Novalis, porém, agiram poeticamente (e magicamente), pois plasmaram uma nova fala, e de um conjunto de *pensamentofalas* plasmaram protótipos que serviram para a união de formas de vida falantes em torno de sua criação, promovendo assim

a territorialização da poesia, e, do mesmo modo, a criação de um mundo poético em algum futuro, quando também criaram centros ou embaixadas de mundo poético, mais ou menos descentralizadas, o que pode ser indicado também historicamente, quando se determinam os focos de vanguarda.

Esse ponto o qual chegamos agora é um mecanismo que remete novamente aos preceitos do fragmento que versa sobre uma revolução. Conforme abordamos, uma revolução pode ser detectada espiritualmente, e uma espécie de talento espiritual faz as vezes do que um sismógrafo faria no mundo físico; do mesmo modo, uma revolução sempre é não só detectada, mas criada pelo artefato (nesse caso pelo espírito que proclamou a revolução), e ao conjunto de pequenas poesias podemos identificar uma onda que toma todo o território: as gotículas de poesia formam o corpo aquático, e a dinâmica do espírito dos poetas movimenta essa torrente que muda para sempre o próprio mundo, seja preparando-o para a mudança totalmente radical, quando há a passagem do mundo confuso para o mundo poético, seja preparando terreno. Cada partícula poética, quando agregada, territorializada e temporificada forma uma embaixada mágica que é um ponto duplo: por um lado, mais histórico, do ponto de vista do agora mundo confuso, são escombros; no entanto, mesmo que tais focos tenham desaparecido formalmente e hoje sejam apenas escombros ou lembranças de uma época de ouro perdida, esse território é essa singularidade que é ao mesmo tempo histórica e estórica, apta a ser vivificada, criada e recriada, para novas histórias, criando seu moto perpétuo poético. São assim sempre singularidades que atuam como pontos de exponencialidade dinâmica, que, embora pelo viés do nosso pensamento do mundo confuso sejam um sistema fechado em si e impossível de se ter acesso, é a nossa própria raiz poética que temos por herança, quando fazemos um uso mesmo que mínimo e limitado disso, mesmo que situados aqui no mundo confuso, que propicia o entendimento de que seja possível um dia fazer uso e visitação desses pontos singulares, quando finalmente atingirmos, em transumanismo, a capacidade de sermos mais efetivamente transmudanos e intermundanos e intertransmundanos. Tais territórios são pontos sumamente cosmixestenciais de difícil absorção, ou seja, têm um caráter de duplicidade radial implosiva explosiva que dificulta a gramática catalogadora e propedêutica enciclopédica de tendência iluminista (tal qual ordinariamente entendemos o projeto kantiano, conforme discutimos acima).

Ora, o primeiro passo rumo ao poético, que vai nos permitir exercer um mundanismo feliz é entender a potência semântica dos nomes, e passamos assim como que por esse primeiro estágio de poética, onde entenderemos que a ilusão do mundo confuso consiste em falar como se a multiformidade fosse diferente do EU; assim, a física da poética irá dar conta

de achar nomes que unam diversos significados em um só, construindo poeticamente elementos que atuam como gatilhos de união, ou espécies de bombas ao contrário, pois, se no mundo confuso as bombas destroem, separam, o artefato místico oriundo da forma poética falante é um artefato de promoção da união, do abraço, para que em uma cena divina seja promovida a fusão. É por esse motivo que, o que possuía muitos nomes no mundo confuso ganha um nome redentor – ou menos nomes no mundo poético, harmonizando a dissonância física que a multissignificação de nomes operava no mundo passado. É também desse modo que a poesia começa a preparar as famílias para se reunirem no futuro (que também é um passado). Do mesmo modo, esse princípio mágico que visa a condensação dos termos dissonantes em harmonia e união é uma constante do pensamento lógico, o que também desemboca nas concepções de tempo e espaço: por isso, nas cenas cósmicas, início, meio e fim são singularidades com dignidade *per se*, sendo praticamente categorias morais, conforme mais ou menos poéticas (o que desemboca no processo de moralização da matemática em um futuro poético). Os tempos e os espaços são assim territórios de jogo, palcos os quais se encenam a vida, se dinamizam romances, se constituem aventuras, se vivem cotidianos. Esse é o sentido do *mundanismo feliz*, onde cada ponto, como presente divino, deve ser dignificado, quando se encontra inpoético e abandonado, quando se atinge a excelência, nos moldes do processo de intertransmundanização, tal qual deliberamos anteriormente.

### 5.2.1 Famílias no mundo poético

Uma vez que perpassamos o sentido lato de família em Novalis, passemos agora ao seu sentido mais específico, enquanto agregados sonoros, harmônicos ou dissonantes (ou mistos), no mesmo sentido que persistimos em deliberar anteriormente, onde tonalidades afetivas fundamentais são falas fundamentais que se arranjam e se agregam, formam grupos de fala que são o próprio território. Enquanto uma ciência ainda devedora dos princípios corporais diria friamente que tais arranjos das formas de vida são logicamente populações - tal qual a biologia trata de populações de espécies de animais, ou a estatística trata de populações por faixa de alguma característica que sirva a algum estudo sociológico ou empresarial -, uma ciência que transcende o corpo entende em seu núcleo que existe assim a passagem de uma população, um espectro numérico frio, que se encontra arranjado matematicamente para uma família, que é uma população com laços espirituais (a qualificação amorosa do número).

Assim, de início, a descrição de um mundo poético é justamente a descrição do momento singular onde dentro de um território a massa crítica das formas de vida se veem como uma família, e assim esse novo mundo permite condições físicas de novas cenas, onde as formas de vida falantes podem dar o melhor de si na epopeia de um corpo que se depurou em espírito, e que agora se prepara para se depurar em uma alma. Isso não era possível em um ambiente atmosférico de hostilidades entre as formas de vida, onde, grosso modo, a tese hobbesiana de *omni omni lupus* se fazia materialmente presente. Ingenuamente falando, o mundo poético é o mundo onde a finalidade de muitos projetos filosóficos foi, ao menos em parte alcançada. Seria assim uma resposta sobre o que aconteceria após a paz perpétua kantiana ser alcançada, ou um mundo utópico onde simples preceitos de respeito mútuo sem que haja uma lei para intervir sobre os súditos que desrespeitem a lei seja ativada, pelo simples motivo de que não existe a necessidade de tal lei para proteger os súditos. Só se pode falar desse mundo poético de forma um pouco singela, talvez em um limiar com alguma infantilidade, pois, parte da simples premissa de que todos se respeitam espiritualmente, o que reflete na física dos costumes. Talvez uma diferença crucial entre Novalis e os projetos de maior boa vontade da filosofia política e literaturas de finais felizes seja que ainda há um comprometimento com o antropocentrismo na elaboração dessas falas, o que não há em Novalis, segundo nossa concepção. Embora não seja explícito o transumanismo, talvez justamente o modo de tornar mais forte esse princípio tenha sido tratar essa fala com animais, plantas, pedras, frutas e diversas entidades algo ordinário. Entendemos assim que um passo de mescla pode ser dado adiante, e nesse sentido nos defrontamos novamente com o pleroma bruneano, pois apresenta outras formas de vida, que são mais ou menos intertransmundanas, e, de todo modo, chegaremos na concepção que possa ser um pouco dolorosa para alguns, mas a de que mesmo os demônios mais execráveis são tão nossos familiares quanto os Anjos, os Gênios do Bem e os Astros. Ora, as cenas familiares são sim arranjos harmônicos onde não se admitem em regra mais belicosidades, mas a família universal cósmica é a vocação de qualquer família; por isso, também não existe a hipótese de um mundanismo poético fechado em si onde haveria um moto perpétuo dentro desse mundo poético; mesmo o mundo poético deve se potencializar rumo ao mundo divino, e isso só é possível inclusive nas operações de resgate dos familiares do mundo confuso. É por esse motivo que esse novo grupo familiar, que agora habita, fala, plasma e consiste em ser o próprio novo mundo poético não é uma grupo superior no sentido de ter privilégios de não terem laços rompidos *ad infinitum* com ao familiares de outrora, que permaneceram no modo confuso; todos continuam familiares, porém existe uma distância necessária em acordo à ressonância de fala dos grupos familiares.

O mundo poético é uma família, mas não se dá nos moldes dos hiperbóreos nietzscheanos, pois não são deuses do Olimpo fechados no seu mundanismo esnobe, mas consiste em ser uma família que simplesmente se entendeu espiritualmente, o que criou um território próprio, fisicamente falando, mas que de todo modo ainda possui laços de fala tanto ao estágio superior – da alma divina, quanto ao estágio de outrora – o mundo confuso. Em síntese, o conceito de família se torna o próprio conceito de mundo. O modo poético é um arranjo espiritual e também cria grupos onde haja mais atração espiritual ainda, com seus núcleos familiares menores, mas, de todo modo, se chama mundo porque a massa crítica não quer ninguém como escravo, como ferramenta ou meio de privilégio do corpo; embora no mundo poético por óbvio haja famílias com mais afinidade espiritual, ou seja, dentro do mundo poético existem espíritos sumamente atraídos relativamente a outros um pouco menos, todos têm em comum que são simpáticos dentro de um novo espectro, o que não ocorre no mundo confuso, onde os arranjos familiares são uma confusão entre privilégios do espírito e privilégios do corpo, ou seja, o espectro de vivência ordinária tem um limite mais denso, e o mundo poético um limite mais etéreo.

De toda forma, a todo tempo, em todos os mundos, o jogo deve ser jogado na medida das escolhas que as falas promoveram. O que ocorreu no mundo confuso foi um outro capítulo, cujas falas plasmaram e se territorializaram em diversas línguas, diversos povos, diversas religiões. O mundo confuso é o lugar da multiformidade dissonante, e, o mundo poético, o campo da multiformidade harmônica. Mas nesse processo, o poético carrega em si todo o estórico-histórico das vidas confusas anteriores, das outras cenas. O mundo poético não existe também fechado em si, e, conforme transmutou a fala confusa para o modo poético, o chamamento não se dá apenas entre os familiares mais próximos do mundo da poesia, mas também lembra que os familiares que persistem no mundo confuso ainda podem ouvir, e, agora que possuem o discurso magicamente mais potente, são formas de vida intermundanas e transmundanas em relação às formas de vida do mundo confuso. Por isso a poesia que é dita no mundo poético também será ouvida no mundo confuso, e o que é um fato ordinário no mundo poético, tem o estatuto de vocação no mundo confuso. Talvez seja esse o sentido da importância que os românticos resgatam ao fato de Hesíodo e Homero serem os formadores do mundo grego (e resgatam uma discussão que já era uma realidade ordinária para o mundo grego), o que talvez explique o fascínio romântico em reescrever falas gregas condensadas, refundando assim tragédias, e, por oportuno, muitas vezes inacabadas.

Assim, de fato, a realidade do mundo da poesia é o entendimento entre as vidas, a simpatia, a sensação de mútuo pertencimento, e o que é fruído ordinariamente no mundo

poético, se condensa ao mundo confuso, ao passo que, quando o discurso se transmuta, tem esse grau de convencimento natural, pois consegue falar aos corpos que se acham como apenas corpos, lembrando-os que são espíritos, e assim semeiam o caráter divino dos que ainda habitam territórios de confusão. Desse modo, a poesia é um mundanismo para os familiares do mundo poético, e talvez um lirismo positivo, ou seja, a anunciação do EU entre os pares do mundo poético não chega a ser um problema, pois não é mais uma discussão: a poesia já é entendida espiritualmente, e por isso o caráter duplo não chega a ser um problema entre os familiares do mundo poético. Talvez, por isso quando o discurso ordinário do mundo poético se condense e se intertransmundanize como um chamamento no mundo confuso, a questão do EU apartado da alteridade seja uma questão que dá margem a tratados de lógica no mundo confuso, pois são discursos que ainda dão apenas conta do corpo; quando esses discursos se sublimam, ou seja, quando, a partir do mundo confuso se chega até a concepção do espírito poético, ocorrem os graus de *via crucis* da loucura, como salto mortale de um corpo que entende a necessidade de se tornar poético, sendo esse *o caminho do iniciado*.

## 6 MUNDO DIVINO

Se o mundo é como que um precipitado da natureza humana, o mundo dos deuses é uma sublimação dela. Ambos ocorrem uno actu. Não há precipitação sem sublimação. O que ali se perde em agilidade, aqui é ganho.

NOVALIS

O mundo divino, mundo mágico, mundo celestial ou mundo dos deuses é o mundo arquetípico por excelência, de onde transborda o aspecto telúrico aos outros mundos e cuja plasmação forma os mundos subsequentes (poético e confuso), e, sendo assim, é a fonte da própria poesia, que por sua vez é a própria fonte da fala em geral do mundo confuso (talvez a maior consequência pelo fato de Plotino ser uma das grandes fontes de Novalis). Esse é o mundo onde o idealismo mágico se encontra em sua forma fluída, o que para nós, de nosso lugar de fala, significa intuir propriamente um *protoidealismo mágico*. Nesse sentido, a constatação de um mundo desse tipo se dá como resposta à pergunta *de que modo o idealismo mágico se encontraria hiperpotencializado ou realizado em excelência?*, o que, de todo modo, é análogo à pergunta *Como os deuses falam?*, ou, *Qual a linguagem dos deuses entre si e para com a alteridade menosdivinal?* Isso porque, a pergunta sobre o que seja o mundo, tal qual adotamos o caminho da cosmogenética sonora em Novalis se dá sempre no sentido sobre *de que modo um mundo fala*, ou, que coisa seja essa, *o falatório geral de um mundo, que cria e plasma o próprio mundo*. Assim, o Céu, o Paraíso, o mundo mágico, mundo divino ou mundo celestial seria assim um hipermundo, por ser uma terceiro grau em relação ao nosso, ou mundo fisicamente elevado à terceira potência (mundo<sup>3</sup>), quando fazemos a indução mágica, ou entendemos que esse mundo aqui seja um mundo de raiz terceira ( $\sqrt[3]{\text{mundo}}$ ), quando utilizamos o método da dedução mágica da fala divinal<sup>42</sup>. Do mesmo modo, o mundo divino é o território cuja mundanidade não se restringe à simpatia entre os seus habitantes, mas tem na GRAÇA a sua mundanidade essencial. Assim, como o paraíso é um lugar exponencialmente distante em relação ao nosso mundo confuso, sendo o lugar da alma por excelência, o que for dito daqui sobre esse solo sagrado acaba por ser necessariamente um

---

42 A questão se dá nos moldes do conceito novalisiano de potenciação e logaritmação

delírio ou um devaneio, entendidos aqui como os únicos sentimentos-fala que melhor versam sobre tal território divino:

Temos dois sistemas de sentidos, que por mais diversos que apareçam, estão no entanto enredados da maneira mais íntima um com o outro. Um sistema chama-se o corpo, um, a alma. Aquele está na dependência de estímulos externos, cuja somatória nós chamamos de natureza ou mundo exterior. Este está originariamente na dependência de uma somatória de estímulos internos, que chamamos de espírito, ou mundo dos espíritos. De costume este último sistema fica em um nexó associativo com o outro sistema — e é afetado por este. Contudo são encontráveis frequentes traços de uma relação inversa, e observa-se logo, que ambos os sistemas deveriam propriamente ficar numa perfeita relação recíproca, na qual, cada um afetado por seu mundo, formariam uma consonância, não uma monotonia. Em suma ambos os mundos, assim como ambos os sistemas, devem formar uma livre harmonia, não uma desarmonia ou monotonia. A transição da monotonia para a harmonia passará sem dúvida através da desarmonia — e somente no final nasceria uma harmonia. No período da magia o corpo serve à alma, ou ao mundo dos espíritos. / Loucura — exaltação./

Loucura em comum deixa de ser loucura e se torna magia. Loucura segundo regras e com plena consciência.

Todas as artes e ciências repousam sobre harmonias parciais.

/Poetas, loucos, santos, profetas./ (NOVALIS, 1988, p. 143)

Assim, vemos como a questão da loucura e da magia possuem uma relação intrínseca, cuja dependência se perfaz na mundanidade do mundo o qual se habita. É nesse sentido que também parece ser prudente identificar em qual registro nos encontramos quando falamos sobre o céu, que entendemos ser justamente esse “período da magia”. Vejamos a seguinte passagem:

Nossa vida cotidiana consiste em puros arranjos conservadores, que sempre se repetem, Esse círculo de hábitos é apenas meio para um meio capital, nossa existência terrestre em geral — que é mesclada de múltiplas maneiras de existir. Filisteus vivem apenas uma vida cotidiana. O meio capital lhes parece ser seu único fim. Eles fazem tudo, em vista da vida terrestre; ao que parece e tem necessariamente de parecer, segundo suas próprias declarações. Poesia entremesclam eles apenas por necessidade, uma vez que agora estão acostumados a uma certa interrupção de seu curso diário. Em regra essa interrupção sucede a cada sete dias, e poderia ser chamada febre poética septã. Aos domingos o trabalho repousa, eles vivem um pouquinho melhor que de costume e essa embriaguez dominical termina com um sono um pouco mais profundo que nos outros dias; por isso também às segundas tudo tem uma marcha ainda mais rápida. Suas parties de plaisir têm de ser convencionais, costumeiras, conformes à moda, mas até seu divertimento eles elaboram, como tudo, laboriosa e formalmente.

O supremo grau de sua existência poética o filisteu alcança numa viagem, casamento, batizado, e na igreja. Aqui seus mais ousados desejos são satisfeitos, e frequentemente excedidos.

Sua assim chamada religião atua meramente» como um opiáceo: estimulando, entontecendo, quietando dores por fraqueza. Suas preces matinais e vespertinas lhes são, como jejum e ceia, necessárias. Não podem mais largar disso. O filisteu rústico representa-se as alegrias do céu sob a imagem de uma quermesse, uma festa de casamento, uma viagem ou um baile: o sublimado faz do céu uma igreja suntuosa com bela música, muita pompa, com cadeiras para o povo comum par terre, e capelas e coros elevados para os mais nobres.

Os piores entre eles são os filisteus revolucionários, a que pertence também a escória das cabeças que buscam êxito, a raça cobiçosa.

Grosseiro egoísmo é o resultado necessário da limitação mesquinha. A sensação presente é a mais vivida, a mais alta sensação de um lamurimento. Acima desta ele não conhece nada superior. Não é nenhum prodígio que o entendimento amestrado por force pelas relações externas seja apenas o ardiloso escravo de tal embotado senhor, e só atente e cuide por seus prazeres. (NOVALIS, 1988, pp. 79-80)

Novalis parece denotar duas características de falar sobre o céu: uma, mundana, ou o mundanismo de labirinto, que vê a questão divina e poética sobre certos auspícios de tradição e se contenta com a moda vigente, e nesse sentido que alcança o seu “ápice poético” com certas cerimônias, viagens, títulos, etc. Embora Novalis use o termo pejorativo “filisteus” para designar essas pessoas com vistas ao mundanismo fechado em si, podemos ser um pouco mais otimistas e entender o aspecto cosmogênico da questão: ora, mesmo essas pessoas tidas como dotadas de um espírito mais amestrado possuem algum sentido para o poético e para o céu, com a diferença que o seu contentamento se dá em tais formalidades mundanas, e assim elas se encaixam no que designamos exegeticamente acima sobre quais seriam os graus de loucura do mundanismo do mundo confuso. Ora, esse tipo subjetivo – o filisteu -, não está em xeque, pois cada forma de vida tem uma dignidade per se e cedo ou tarde haverá um chamamento intertransmundano irresistível. Até lá, cada filisteu tem a sua própria história-história, sendo também o seu próprio mundo, que também pode ser romantizado: existe uma dignidade nos filisteus, que se não enquanto fim, enquanto meio, quando o poeta vivifica em graça e dá sentido, são uma parte inexorável do mundo: o comum e o banal - inclusive os espíritos banais são atores do mundanismo do mundo confuso, ouvidos a serem despertados na GRAÇA. No entanto, entendemos que, para dar uma continuidade mais harmônica ao legado espiritual de Novalis, a superação do papel cênico do filisteu deve ser operada para falar do mundo divino. Tal superação também é um ato caquético, sendo uma espécie de gatilho cosmixestencial dessa forma de vida que é o nosso mundo, que, para tornar-nos irmãos-em-solo, ao mesmo tempo convida para a superação do modo filisteu, mas que ao mesmo tempo também fala que não se pode, no fim das contas, superar esse modo. Novamente Novalis retoma esse caráter contraditório da genética da atitude fundamental de

vida, tal como se viu na passagem do exemplo acima “Os piores entre eles são os filisteus revolucionários, a que pertence também a escória das cabeças que buscam êxito, a raça cobiçosa”. Assim, a clave espiritual que adotamos é esse terceiro grau de loucura mundana, pois estamos no mundo e devemos viver como se fôssemos do mundo, porém, o oposto também é verdadeiro. Tal contradição não é vista como um paradoxo de Zenão, onde Aquiles nunca alcança a tartaruga, mas como um motor dinâmico, ou um modo de ouvir o chamamento do mundo divino por meio da poética, cujo exercício último consiste na constatação da própria loucura como aspecto fundamental do discurso sobre o Céu.

### **6.1 Como falar do Céu? Substâncias alquímicas sonoras - dúvida radical cartesiana como elemento de fala intermundana - a aposta radical**

Uma vez que temos ciência da pergunta *onde estamos?* E que nos propomos a não nos contentarmos com o modo filisteu de lidar com a questão – entendendo isso como escolha individual -, o critério que podemos adotar para fortificar juridicamente nossa fala sobre o céu é que, caso adotemos uma ontodiscursividade mágica do mundo confuso que se arrogue como puro sangue, ela é necessariamente mais fraca do que a ontodiscursividade poética-mágica. De onde falamos, nossa ontodiscursividade mágica confusa opera necessariamente em criações relativamente mais fracas, ao passo que mesmo a ciência, grosso modo, se equipara em grau fenomenológico do filisteu que se contenta com a quermesse como ápice religioso e poético - quando a ciência não se poetiza e não se torna uma religião. Nosso pleito é uma tentativa de transbordamento - uma tentativa de fala transmundana -, e, assim, entendendo que certo fracasso é uma constante real, posto que as falas ditas de onde falamos atualmente são necessariamente confusas em algum grau, mesmo com toda boa vontade de se superar o filisteísmo, nossa empresa será naturalmente um misto de palavras que tendem a separar o mundo divino em lotes conceituais, e, por outro lado, o salto mortale poético deve se potencializar, e assim podemos antever que naturalmente acontecerá um exercício de fé na poesia maior do que uma apologética da poesia (esse seria o filisteísmo puro sangue – embora não seja algo inútil). Desse modo, o mundo divino é uma potência em terceiro grau desse, e em segundo grau do mundo poético, e, por isso, em síntese, nosso discurso se perfaz tal como uma fala exotérica que se pretende esotérica, mas, que não pode se dar ao luxo de ser puramente nenhuma das duas hipóteses. Novamente a palhaçaria transcendental nos toma em

assalto (tal qual o *Monólogo* de Novalis nos alerta), pois, nesse processo de fala, nos vimos tal como o *Arlequim servidor de dois patrões* (1746), o personagem da *commedia dell'arte* italiana que é um bufão que, ao tentar servir a dois mestres, desagrada a todos e se torna um personagem singular, como que um exilado conceitual, mas que no fim das contas só queria mesmo um prato de comida (GOLDONI, 1987). É nesses moldes que, para tentar dar conta de um mundo celestial não podemos conjurar o academicismo puro - pois não existe nada fora das teses para dar conta disso (por mais que se tenha uma disciplina como a teologia, Novalis tem um projeto singular de reforma espiritual da religião cristã, tal qual tratamos a questão do panenteísmo acima). Do mesmo modo, tampouco podemos nos jogar à pura ficcionalidade do mundo o qual fazemos parte e acreditar nesse princípio com todas as forças, pois o idealismo mágico é também um elemento químico que se junta à diversas outras falas, criando formas-mundo das mais diversas (biblioteca). Bem assim, conquanto a ironia também seja um elemento cosmogênético, ocorre que a ficcionalidade por vezes desapareça e dê lugar a uma evidência histórica, quando se tenta defendê-la apologeticamente. Como não é possível se assenhoear de discurso ou palavra alguma, até mesmo quando se quer testemunhar em prol da existência do idealismo mágico e assim tornar a ficção cosmogênética como a realidade pura, tal princípio desaparece e dá lugar a historicidade, como capricho do ímpeto da palhaçaria transcendental, o que faz de bobo a todos, seja o poeta, o cientista, o filósofo, o iniciado, aquele que escreve agora e aquele que está lendo isso nesse exato momento, não sendo fácil achar um caminho totalmente seguro. É sob os auspícios dessa cosmigeneticidade irônica que se desenvolve a questão ficcional que, por propedêutica, induz ao mesmo tempo que haja um abandono e uma filiação ao ceticismo e ao pietismo, ou ao filisteísmo como forma de não-filisteísmo. Tal autoimplosividade explosiva, toma em assalto qualitativo a forma de vida falante que tenta lidar com o aspecto divino, pois o mundo confuso também é uma forma de vida que quer sobreviver. No entanto, como é um elemento tão contraditório, também se transmuta como um gatilho de fuga do mundanismo, ou seja, tal caráter sumamente contraditório é útil ao diagnóstico fenomênico que nos mostra a prisão ao próprio labirinto autocriado, pois a todo tempo a própria prisão fora criada por meio das palavras mágicas que *mundam*.

A esquemática cosmogênética dessa deformidade pode ser entendida em seu sentido negativo, como muros inescapáveis – o que é ilusório por definição novalisiana -, mas, também, como superação desse filisteísmo, como *qualidades alquímicas do discurso*, pois o idealismo mágico se combina com a palhaçaria transcendental, o antropomorfismo e o

enantropomorfismo<sup>43</sup>, criando assim uma substância que é ela mesma um mundo. Essa mágica, como contém o caráter autoimplosivo explosivo unomultiforme em sua essência, faz com que cedo ou tarde a ficção assuma seu caráter evidenciário físico como segunda natureza ou segunda pele, e é nesse sentido, como coisas imperfeitas do mundo confuso, que também se tornam a semente que em algum momento dá fim à cena a qual produziu, tal qual o recurso do Deus Ex-Machina se torna o apocalipse desse mundo criado. Como o mundo divino é sempre o chamamento superior, os mundos inferiores têm um tempo vital pré-determinado estoricamente desde a raiz semântica, para que os mundos, como formas de vida que são, também continuem se dinamizando. É nesse sentido que todos os mundos ou cenas ou formas de vida têm um tempo mágico de duração, com início, meio e fim, com vistas às formas cósmicas de mundanismo, transmudanismo e intermundanismo, e por isso, o poder da ontodiscursividade mágica é o sinônimo da mundanidade do mundo (ontodiscursividade mágica=mundanidade do mundo), pois isso se dá sobre de que modo o discurso mundano é sonoro em relação à sonoridade do mundo superior, cuja música é mais poderosa e mais plasmadora do real. Assim, embora aparentemente seja o caso de uma antinomia de leis cosmogênicas, o caráter paradoxal dos mundos é nada mais do que uma constatação de que no absoluto há espaço para os paradoxos, não sendo possível pensar em mundanidades de unissonismos fechados em si (monotonismo). Assim, toda música apologética de um mundo fechado enquanto labirinto só funciona por um tempo, ressoando às tonalidades afetivas fundamentais que assim queiram ouvir, pois o chamamento do mundo divino é soberano, enquanto música suprema. Ora, a música suprema deve ser uma harmonia tal cujas dissonâncias magicamente ressoem harmonicamente, sendo uma espécie de música absoluta, que deve conter necessariamente as formas paradoxais conciliadas. Parece ser esse o mesmo fundamento de determinação do pensamento de Schlegel sobre a “predileção pelo absoluto”:

---

43 Ou seja, o enantropomorfismo é uma mimética em algum grau de uma forma musical de vida superior, cuja tentativa de canto ainda se encontra desarmônica em relação ao mundo divino, porém efetiva face ao mundo confuso. Sabemos que, pela teoria musical adotada atualmente, as escalas musicais se repetem ao infinito, ao passo que as notas são enarmônicas quando são a mesma nota mas em alturas ou oitavas diferentes. Isso é tido no aspecto físico e se restringe às possibilidades dos instrumentos musicais, sabendo-se que o ouvido humano tem uma capacidade de ouvir entre 20 e 20 khz. Entendemos que em Novalis é um espírito auditivo que consegue ouvir enarmonias do mundo poético em segunda potência, e uma alma auditiva que consegue ouvir as notas enarmônicas do mundo em terceira potência. Do mesmo modo, o aspecto divinal da fala consiste na enarmonização nas notas mais graves, pois um Deus que desce deve ter uma acústica mais grave para poder ser ouvido, embora sua fala seja essencialmente divina, o ato da graça consiste na descida em escalas musicais para a fraternização espiritual dos ouvidos.

Uma vez que se tem a predileção pelo Absoluto e não se pode largar disso: não resta saída, a não ser contradizer sempre a si mesmo e vincular extremos opostos. O princípio de contradição está mesmo inevitavelmente perdido, e se tem somente a escolha entre querer comportar-se passivamente em relação a isso ou querer elevar a necessidade, pelo reconhecimento, à fidalguia de ação livre. [Friedrich Schlegel] (NOVALIS, 2009 p.52)

Assim, “contradizer sempre a si mesmo” não consiste em uma performance fácil e tampouco sadia, muitas das vezes. No entanto, como a própria perversão das coisas ela mesma é uma cena corrupta, e mesmo esse vetor verofuncional – que é físico nos românticos – não é ele mesmo confiável e não tem eficácia absoluta. Tal encenação é uma acústica e um teatro real, cuja dinâmica é uma alquimia feérica.

É nesses moldes que entendemos que uma performance cênica fenomenológica crucial possa se dar tal qual o método da dúvida radical cartesiana, quando combinada com o idealismo mágico, formando assim mais uma substância cosmogénica. Assim, como a prisão autoimposta já é um fato da mundanidade confusa, ou seja, o mundo confuso é essencialmente ilusório, para que isso não seja um suplício eterno e não estejamos condenados eternamente aos graus de loucura do mundanismo do mundo confuso, e para que o teatro mágico o qual se criou a própria realidade efetiva não seja uma existência tormentosa (monotonia dolorosa) podemos tomar como uma realidade factual a questão temporal das cenas estóricas. Também parece ser esse o sentido que se fundamenta o ponto que abordamos anteriormente sobre como Novalis faz uma apologética do abandono a tudo o que é mais excelente, ou o abandono da excelência de si, pois é uma contradição natural a inconformidade com a excelência em um aspecto – mas, em vista da polimatia espiritual apregoada por Novalis, não é. Assim, na esteira dessa fundamentação, é necessário que haja um abandono, mesmo que temporário da atitude fundamental do transmundanismo, para que o mundanismo possa ser exercido por um tempo, pois é isso que conclama a própria salvação do mundo, sendo essa a tarefa fundamental que como que jorra do mundo divino ao mundo confuso: a salvação ou a graça – as notas fundamentais da música divina são palavras de salvação e boas novas. Tal caridade divina é realmente fruto de uma esquemática paradoxal, pois justamente quando se abandona o mundo é que se é solicitado a viver no mundo, sendo a graça o chamamento divino interior do mundo mágico.

No entanto, como o que decai do paraíso acaba por ser tão sublime que se torna grosseiro, ou seja, as palavras divinas enarmonicamente se encontram na forma de uma raiz cúbica no mundo confuso, uma pergunta que se molda nessa via de passos inescapavelmente

claudicantes é: e se as placas de orientação da via filosófica não dissessem respeito sobre a estrada? Pois, em certo momento da caminhada, o modo da dedução mágica enarmônica se confunde e se torna ele mesmo uma confusão, mudando o seu vetor e se tornando uma indução mágica enarmônica. Assim, ocorre sem explicação alguma, sendo apenas um fato, uma espécie de virada fenomenológica no modo de atuação cênica – e essa virada de jogo é um aspecto essencial da mundanidade do mundo que também flerta com o absoluto dinâmico (muito embora a perseguição por uma fala fundamental independente da virada existencial persista).

Nesse sentido, em se tratando dos poetas, isso significa que, em dado momento derradeiro, mesmo o poeta genial deva abandonar a poesia. Isso não quer dizer que seja o caso de um truque de mundo, pois não se pode enganar a cena, e não basta assim um enunciado exterior afirmando que não se acredita mais na poesia, e a linguagem que privilegia o corpo não é eficaz para a atmosfera espiritual da cena, sendo necessária uma mudança de papel espiritual por um tempo. A questão é que, nesse momento crucial (que é um momento limítrofe de transmudanismo), o poeta ele mesmo deve renegar totalmente a poesia e desacreditar do mundo poético, tornando-se assim um ente mundano do mundo confuso, uma espécie de estrangeiro que inicia seu processo de naturalização desse território. O poeta que vivia com o coração e a cabeça nos céus deve assim por um tempo esquizofrênico se entender como um pátrio do mundo imperfeito, para que, desse modo, após essa real povoação espiritual, possa voltar a exercer o seu melhor papel. É assim que mais um capítulo do ator cósmico é encenado, para que a dinâmica da poesia infinita e da música divina possam prosseguir radialmente rumo ao infinito. Ora, não poderia ser de outra forma, pois, já debatemos acima o que ocorre com aquele que tenta a todo tempo retirar o Véu de Isis: simplesmente falha, sendo esse o conceito de fracasso por excelência. Agora, é chegado um momento tão radical que a única alternativa para a superação de mundo seja um ato transmudaneamente esquizofrênico de imiscuir-se no mundo.

Quanto a isso, por estranho que pareça, talvez seja provavelmente esse o ponto o qual possamos dizer que Novalis se relaciona com Descartes. Novalis, se adotarmos a chave do seu *Monólogo* - onde “a linguagem nos faz de palhaço, e as palavras são uma coisa maluca” - ao seu modo confuso também adota uma atitude fundamental de dúvida radical, mas, que, de todo modo não é uma *dúvida*, mas uma *aposta* radical, um embrenhamento selvagem em uma cena. Cosmogeneticamente, o monólogo é uma forma de discurso que é musicalmente monótona, e, como forma de vida, também tem um vetor genético de harmonia, conclama outras notas além da persistência nesse aspecto harmonioso da fala musical divina. Esse ponto

é a passagem da clave de um corpo que é arrebatado pela linguagem e solicita ao espírito uma saída poética - o que funciona por um tempo, apaziguando a questão, mas, como mesmo a poesia deve transcender ao seu aspecto divino, ou seja, ao aspecto musical, e assim ocorre o salto mortale da poesia rumo ao divino. No entanto, por paradoxal que pareça novamente, a monotonia que era um defeito, quando sofre um movimento vertiginoso passa a ser uma procura, pois é necessária alguma nota de referência para um ouvido espiritual que salta rumo à musicalização mais absoluta. Assim, *qual seria essa nota musical essencial ou frequência mágica?*, que é necessária como artefato intermundano para que não se seja tragado em uma loucura absoluta, medo, terror ou tonalidade afetiva fundamental que o valha?

Essa nota de referência para nossa auto afinação com vistas a essa nova orquestração é um análogo a esse ponto de referência cartesiano o qual serve como território fundamental de sua filosofia. No entanto, diferentemente de Descartes, não se trata aqui de uma dúvida metódica, onde os sinais de + ou - se encontram disponíveis em um fluxograma de pensamento à disposição para serem manipulados em segurança pelo homem racional. Pois, o projeto cartesiano é o da relativa segurança alcançada pela desventura mental, e, caso se entenda esse intenso raciocínio como uma aventura, ela é vivida no campo da *res cogitans*. Ora, tal desdobramento ,de todo modo, mantém aquela unidade de fala - Renatus Cartesius - em segurança, defronte a sua lareira, bebendo o seu vinho. Embora historicamente Descartes tenha de fato sido um aventureiro e participado de guerras e Novalis tenha se dedicado, dentre outras ocupações, aos trabalhos burocráticos em salinas, ou seja, embora talvez historicamente Descartes fosse mais aventureiro do que Novalis, o projeto de Novalis é muito mais radical enquanto propedêutica de uma selvageria filosófica, que apregoa o atirar-se e o sujar-se como modo genuinamente filosófico: em síntese, Novalis apregoa uma aposta radical em um solo, para vivificá-lo, e, na medida que tal solo se torna mais e mais sagrado, é chegada a hora de visitar outros desertos, para florestá-la (ou ser um beduíno). Tal aposta é um processo composicional, no sentido musical do termo, que sempre vai ter a poética como vetor primeiro e a música divina como projeto salvífico.

Nesses moldes, talvez Novalis seja realmente um estúpido sob o viés da tradição cartesiana, pois, nesse processo composicional, não usa uma fórmula funcional que tem efeito fenomênico aos ouvidos do território o qual se está inserido, mas o molde espiritual acústico é o chamamento poético musical dos mundos superiores. Como foi muito longe, e como precisa de algum modo testemunhar que foi tão longe, no terreno da espiritualidade e da alma, o campo semântico que dá conta dessa experiência transmudana é o *delírio*. No entanto, a todo tempo tal loucura é um pseudodelírio, pois, como a fuga do espírito rumo à alma se dá com

vistas à simpatia e ao amor, quando o poeta compositor volta desses mundos superiores, romantiza tudo, e trata as coisas como sagradas. Assim, se confrontado com a entidade mor da dúvida radical cartesiana – o gênio maligno -, em nome desses princípios superiores nutrir-se-ia ao menos alguma simpatia por esse ente cósmico que estaria no topo de um pleroma bruneano, para então convidá-lo para ser salvo pelo Nosso Senhor Jesus. É realmente esse aspecto ingênuo, religioso e talvez um pouco idiota que é adotado por Novalis, pois, de todo modo, essa é a engenharia cosmogenética mais poderosa, o ter-acesso a um mundo para implodi-lo *ad infra*, pervertendo o conceito e tornando esse modo vital bobo não como uma fraqueza, mas uma fortitude cósmica (perverte-se o sentido de fortitude a tal ponto que só se é forte em uma pseudofraqueza).

Ora, tal capacidade de desbravamento em um outro mundo é a característica fundamental de uma divindade – o transintermundanismo. Esse é o papel exercido pelo *Deus de uma cena*, cujo ato de descer é uma graça ou enarmonia em raiz cúbica. Quando o Deus desce, todas as suas falas soam como boas-novas, conclamando que os papéis essenciais sejam encenados com vistas à salvação e à transmundanização do mundo – harmonização do mundo. Nesse sentido, se Descartes se aventurava na filosofia por meio da *res cogitans* e fruía a sua bela vida de um nobre rico aventureiro na *res extensia*, Novalis perverteria a questão, vivificando, plasmando, visitando cada território de uma dúvida fundamental e tratando-os como organismos a serem harmonizados, fraternizando-os como cenas vivas que só podem ser totalmente superados caso sejam vividos de dentro, se tenha sentido sua atmosfera, sua temperatura, e haja, mais do que uma conversa com seus habitantes, um coro, que deve ser entoado sujando os próprios pés com a lama desse território. Talvez seja assim que o idealismo mágico seja cartesianamente fraternizado (harmonizado) e transforme a *res cogitans* em *res extensia*, e vice e versa, nem que para isso tenha de se criar uma *res magicans*, como filha das duas reses – o que a todo tempo é o processo de composição de uma poética e de uma música.

Nesses moldes, e bioengenharia cosmogenética da fala se torna assim uma erogenética, que não raramente é uma homogenética, e, quando muito, um processo de promiscuidade criacional: as formas e vida se proliferam, pois a monotonia não suporta a si mesma. É desse modo que do relacionamento entre Novalis e Descartes nasce um ente falante vivificado, que carrega em si a genética romântica de Novalis e a racionalidade cartesiana, criando um terceiro termo vivo, que é a mutação alquímica dessas duas formas de vida, sendo ela mesma uma filha genial recém nascida cujo talento consiste em ir além da pergunta sobre *se um gênio maligno me enganasse a todo o tempo?*, para assim passar a uma atitude positiva

que consiste em *vou viver como se um gênio maligno me enganasse a todo tempo* – poderia até mesmo dar um nome a esse ente mágico, para, após torná-lo um amigo poético, uma frequência de amor musical. Tal processo de fraternidade é um processo de dinâmica essencial, e, se Descartes cogita um mundo diferente por um segundo, onde uma hipótese é como um objeto quente às mãos a ser rapidamente descartado em prol de uma segurança epistêmica, em Novalis – ou nessa forma de vida filha de ambos - cada sentença é um mundo inteiro em si, que *deve* ser vivificado, que *deve* ser vivido, o qual se *deva* se efetuar o salto mortale de povoação de um novo território: o solo deve ser harmonizado para se tornar um solo sagrado.

#### 6.1.1 Instabilidade estável ou instável estabilidade: *quem fala?* como ponto arquimédico

A pergunta sobre aos fundamentos da realidade, tal qual a dinastia cartesiana - que tem também em Kant um familiar - nos oferta uma promessa de estabilidade. É essa promessa de estabilidade que incomoda Novalis e em geral os românticos de Iena, e é provavelmente nesse sentido que se opera a perversão da questão sobre os fundamentos, pois, grosso modo, a questão romântica e novalisiana é: *e se o fundamento da realidade for, na verdade, a instabilidade?* Isso porque, a monotonia tem um campo menos potente de musicalização do que a harmonia, e se busca a harmonia enquanto fundamento de uma orquestração cósmica. Ora, tal entendimento musical do cosmos é por vezes semelhante ao projeto mecanicista, mas a diferença seria a mesma entre uma caixinha de música e uma performance musical ao vivo. Conquanto a resposta de Descartes seja a procura por um ponto arquimédico mecânico, o caminho escolhido por Novalis é o de uma tradição mágica que seja a de um ponto geracional que atue como um organismo musical, cuja analogia se perfaça enarmonicamente *ad infinitum*, em potenciação e logaritmização. Tais pontos adimensionais são entidades vivas orgânicas, poético-musicais, que são também territórios vivos ou *cosminaturantropomórficos*, pois são partículas ideais de realidade que atuam como pontos geracionais e entidades inteligentes dinâmicas. Assim, a engenharia cosmogenética encontra um alicerce que é um ponto sumamente dinâmico, e não um bloco de concreto estável. Nesse sentido, a questão acerca da fundamentação da realidade não se dá nos moldes sobre *o que* seja esse ponto, como se fosse um elemento sem vida, mas um *quem* – que também é ao mesmo tempo um *o que*. Conquanto defendemos que Novalis não apenas fale em magia como algo ordinário e

essencial, também procuramos situar em qual dinastia ele pode ser, se não historicamente, ficcionalmente situado, povoando assim a sua própria cena de fraternidade mágica (e tal ficção é ela mesma um ponto criacional). Conforme vimos anteriormente, a tradição hermética parece ser a raiz de toda a tradição mágica, ao menos do ocidente (e se tem alguma pretensão que tenha ultrapassado essa barreira). Ora, a questão de um *quem* como ponto geracional mágico parece ser também um registro de Hermes, uma vez que a entidade *Poimandres* revela seu segredo como um testemunho de sua natureza santa, mágica e cosmigeneticista da realidade, enquanto um real logos falante personificado:

Um dia, em que comecei a refletir acerca dos seres e que meu pensamento deixou-se planar nas alturas enquanto meus sentidos corporais estavam como que atados, como acontece àqueles atingidos por um sono pesado pelo excesso de alimentação ou de uma grande fadiga corporal, pareceu que se me antolhava um ser de um talhe imenso, além de toda medida definível, que me chamou pelo meu nome e disse: “Que desejas *ouvir* e ver, e pelo pensamento, aprender e conhecer?”

E eu lhe disse “Mas tu, quem és?” - “Eu”, disse ele, “eu sou Poimandres, o Noûs da Soberania absoluta. Eu sei o que queres e estou contigo em todo lugar”. E eu disse “Quero ser instruído sobre os seres, compreender sua natureza, conhecer Deus. Oh! Como desejo entender!” Respondeu-me ele por sua vez: “Mantém em teu intelecto tudo o que desejas aprender e eu te instruirei.”

A essas palavras mudou de aspecto e, subitamente, tudo se abriu diante de mim em um momento, e vi uma visão sem limites, tudo tornou-se luz, serena e alegre, e tendo-a visto apaixonei-me por ela. E pouco depois surgiu uma obscuridade dirigindo-se para baixo, sendo por sua vez, assustadora e sombria, rolando-se em espirais tortuosas, semelhante a uma serpente, segundo me pareceu. Depois esta obscuridade transformou-se numa espécie de natureza úmida, agitada de uma maneira indizível e exalando um vapor, como o que sai do fogo e produzindo uma espécie de som, um *gemido indescritível*. Depois lançando um *grito de apelo, sem articulação, tal que o comparei a uma voz de fogo*, ainda que, saindo da luz... um *Verbo santo* veio cobrir a Natureza, e um fogo sem mistura exalta-se da natureza úmida em direção à região sublime, era leve, vivo e ativo ao mesmo tempo; e o ar, sendo leve, seguia ao sopro ígneo elevando-se até ao fogo; pela terra e pela água, permaneciam no lugar estreitamente conjuntos, se bem que não se percebesse a terra separada da água: estavam continuamente em movimento sob a ação do *sopro do Verbo* que colocara-se sobre elas, segundo percebia a orelha.

Então disse Poimandres: “Compreendeste o que esta visão significa?” E eu: “Eu saberei”. - “Esta luz” disse ele sou eu, Noûs, teu Deus, aquele que existe antes da natureza úmida que apareceu fora da obscuridade. Quanto ao *Verbo luminoso* saído do Noûs, é o filho de Deus.’ “Quem então?”, disse eu. - “Conheça o que *quero dizer* por esse meio: o que em ti vê e ouve, é o *Verbo do Senhor*, e teu Noûs é o Deus Pai; não são separados um do outro, pois esta união é que dá a vida” - “Eu te agradeço” - disse ( TRISMEGISTOS, 1983, pp. 11 e 12, grifo nosso)

Podemos ouvir no texto o quanto a questão da *sonoridade* é uma constante nesse momento de contação de um segredo fundamental. A entidade suprema, ou o *Noûs*, que se personifica para falar a Trismegisto as verdades fundamentais discorre sobre a questão da criação enquanto um

verbo, que também é uma luz. Tal sinestesia cosmigenética parece ser uma das grandes características de uma *era de ouro*, pois esse ponto geracional é uma singularidade multiforme, que é uma *forma-de-vida-território-que-fala*, o que é, de todo modo, uma cena geracional cósmica ou uma peça teatral cósmica, mas, de todo modo, uma coisa sumamente tensionada que irá explodir e dar início a toda uma desventura, que são como que os capítulos ordinários da era de ouro. De todo modo, o que parece ser interessante para nos atermos é que essa multiformidade singular atua em papel análogo ao primeiro motor das tradições mecanicistas. Assim, Deus não é o relojoeiro cósmico, que deu corda no cosmos e foi descansar as barbas de um homem branco - Trismegisto chega mesmo a dizer que Deus não é homem nem mulher “ O Noûs Deus, sendo macho e fêmea, existente como vida e luz, faz nascer de uma palavra um segundo Noûs demiurgo” (Trismegistos, 1983, p.12). O Deus dessa tradição hermética é um Deus que se replica, se prolifera e permite às suas criações que assim também o façam:

Ora o Noûs, Pai de todos os seres, sendo vida e luz, criou um Homem semelhante a ele, pelo qual sentiu tanto amor como se fora seu próprio filho. Pois o Homem era muito belo, reproduzindo a imagem de seu pai: pois é verdadeiramente de sua própria forma que Deus tornou-se amoroso e legou-lhe todas suas obras. Ora, assim que percebeu a criação que o demiurgo fizera no fogo, o Homem quis produzir, também, uma obra e o Pai deu-lhe permissão. (Trismegistos, 1987, p.13)

Embora de fato o *Poimandres* diga respeito a esse aspecto hominal, que é muito análogo ao seu desdobramento posterior – o pleroma bruneano, pois coloca o homem tanto como um filho divino no meio termo de poder entre os *governadores*<sup>44</sup>, de todo modo, nessa leitura da tradição hermética, o homem ainda tem um privilégio face aos animais e outros entes, pois estes não possuem intelecto. É aqui que Novalis parece dar um salto qualitativo nessa tradição mágica para, pois embora a questão sobre uma forma de vida falante vivificada proliferar sua vivificação seja uma constante no modo cosmogênico, em Novalis não há um contentamento com uma hierarquia pleromática, mas há falas em diversos níveis, dando margem para se pensar em diversas formas de vida que falam, que não se restringem ao antropos. Desse modo, o que pareceria interessante em Hermes, em Novalis seria o aspecto da

---

44 Os *governadores* são também criações arquetípicas do Noûs que permitem plasmar a desenvoltura de cada esfera - e aqui podemos ler essas esferas como os planetas-, que, sem adentrar mais profundamente na questão, eram entendidos como sete, com sete guardiões que davam vida a arcanos em confluência astrológica com signos do zodíaco.

replicância de poderes divinos, que tem no belo primordial uma característica fundamental, onde o próprio Deus ensimesmou-se, se replicou e se proliferou.

Nesse sentido, cabe discorrer que talvez seja uma constante romântica o desrespeito ao que está escrito em nome de outras coisas que também estão escritas, pois, se não há uma hierarquia de valores com poder objetivo em si em qualquer escrito, isso é um exercício autônomo de quem faz uso das escrituras, e a profanação é tida como um modo de respeitar a religiosidade da escritura. É nesse molde que Novalis e os românticos têm muitas fontes e muitos ídolos, o que não impediu de adotarem meia dúzia de sentenças que entenderam como falando às suas almas diretamente, e dando menor importância às continuidades literais dos próprios autores. Isso se dá em um nível de exuberância tal que a construção das próprias filosofias dos românticos é um apanhado de sentenças que são espiritualmente interessantes, importando menos as constatações que os próprios autores originais fizeram dessas sentenças nucleares que desencadearam os seus pensamentos do que o modo de absorção romântica, que é no fim das contas a descrição de uma atmosfera espiritual e um processo composicional.

Em suma, toda composição acaba por ser a criação de um mundo infinito (Início=Infinito), sendo que tal singularidade é ao mesmo tempo uma multiformidade da fala. Assim, a questão do fundamento é respondida sobre o que entendemos ser a raiz do idealismo mágico: o fundamento é a *mágica perfeita e infinita da fala*, e, por isso, uma *sonorocosmigenecidade*, que se prolifera enarmonicamente em mundos e formas de vida.

### 6.1.2 A música como quemfalação divina e a reperguntação sobre a fala fundamental

MÚSICA. Consoantes são dedilhados e suas sequências e alternâncias pertencem à sua aplicação. As vogais são cordas de som ou bastões de ar. Os pulmões são um arco em movimento. As numerosas cordas de um instrumento existem apenas por conveniência - são abreviações. Na verdade, existe apenas uma corda. Um órgão coral é uma imitação de um instrumento de cordas. Sobre o som característico da corda - a razão de sua individualidade - massa - comprimento - e espessura etc. Sobre sons unissonais. A sequência sonora de cada golpe da corda. Duração da braçada - o ponto em que o arco faz contato. Ponte. Estrutura do instrumento. [Vidro-] Harmônica. Eufonia. No repicar dos sinos. A teoria da gaita de vidro.

A gaita de vidro com teclas. Por que ondas e riachos de água não são musicais? Acústica do ar. Vibrações de um sino eletricamente carregado.<sup>45</sup> (NOVALIS, 2007, p.36, tradução nossa)

Em Novalis existe uma relação direta entre a música, a fala, a química, a geologia e a vida, com vistas à beleza da sonoridade, e por isso a *eufonia*. Ora, isso significa que a melhor fala deve ser naturalmente a mais bonita, pois a palavra mais adequada à verdade é aquela cuja sonoridade melhor ressoa espiritualmente e animicamente. Assim, a pergunta posta anteriormente sobre *que nota musical serviria de diapásão intermundano?* é também a mesma pergunta sobre *qual seria esse ponto interdimensional que persiste essencialmente em sua mesmidade, mesmo com infinitas mudanças, e infinitas viagens intertransmundanas?* A música é ao mesmo tempo poesia, cosmologia, astrologia, e a plasmação feérica que permite a criação de um planeta (o que nos coloca em um poder análogo ao dos governadores que a entidade *Poimandres* relatou a Hermes). Ora, como esse elemento fundacional da realidade é essencialmente musical, é também a *procura por uma fala fundamental*. Assim, se em Descartes EU sou sempre alguém que cogita – o que talvez se dê em um registro musical de monotonia musical e ensimesmamento esquizofrênico, um canto para si mesmo-, em Novalis, EU SOU fundamentalmente alguém que fala, alguém que poetiza e alguém que canta. EU SOU é uma substância tríplice, com graus de decaimento ou enarmonia de musicalização feérica. Assim, a questão do EU-falante deve fugir da monotonia e dar lugar a uma alteridade- falante. Mesmo que isso seja entendido como replicância-de-si-falante, de todo modo, é uma passagem do eu dramático falante para a poesia lírica falante para a epopeia musical do cosmos, que, a todo tempo é um processo de musicalização do ruído ou divinização da fala. De todo modo, a engenharia cosmogênica é uma acústica feérica, que é também uma biogênica da fala, mas, a pergunta essencial é sempre *quem fala?* Quanto a essa questão, tendo a indução cósmica transmundana como vetor, a resposta que ecoa é na ordem de uma pseudopoética, pois naturalmente somos induzidos pela linguagem mesma a responder, nesse ventriloquismo, que *quem fala é a linguagem*. Essa é uma resposta

---

45 No texto original: “MUSIC. Consonants are fingerings, and their sequences and alternations belong to the application. Vowels are strings of sound, or batons of air. The lungs are a bow in motion. The numerous strings on an instrument are only there for convenience— they are abbreviations. There is really only one string. A choral organ is an imitation of a stringed instrument. On the characterizing sound of string—the reason for its individuality—mass—length—and thickness etc. On unisonal sounds. The sound sequence of every stroke of the string. Duration of the stroke—the point at which the bow makes contact. Bridge. Structure of the instrument. [Glass-] Harmonica. Euphony. On the pealing of bells. The theory of glass harmonica playing. The glass harmonica with keys. Why aren’t waves and streams of water musical? Acoustics of air. Vibrations of an electrically charged bell.”

verdadeira para os pressupostos do mundanismo do mundo confuso, onde a fala se transmuta em linguagem, e não raramente se aposta na dialética como sua atmosfera um pouco mais esotérica. No entanto, a musicalidade divina já é um chamamento, mesmo que seja como que um sussurro fantasmagórico, o que nos leva a, no fundo, por meio dos ouvidos espirituais, entender que essa resposta ainda não soa como poesia - embora tenha algum cheiro de poesia e possa soar corporalmente aos ouvidos físicos e destreinados como poesia -, acaba por ser uma pseudopoesia. Ora, de todo modo, isso não é um demérito, pois a dignidade de cada mundo é uma dignidade *per se*, e essa dúvida metódica sobre a realidade fantástica da cena consiste em nos elevar a um patamar superior e ter essa espécie de poder de descrever essa mundanidade do mundo confuso. Assim, poderíamos nos contentar com a resposta *quem fala é a linguagem*, caso não tenhamos em mira o transmundanismo e queiramos jogar até que o recurso ex-machina venha por findar uma cena, e sejamos confrontados a escolher outro papel.

Em segundo lugar, também podemos fazer a transição rumo ao mundo exponencialmente melhorado, ou seja, ao mundo poético. Quando se faz tal pergunta de dentro do mundo poético, a resposta será *quem fala é a poesia*. Do mesmo modo essa resposta também é verdadeira, pois a poesia é a fala fundamental do mundo poético. No entanto, como ainda falamos sobre o mundo poético de dentro do mundo confuso, e o cheiro de tal afirmação, por mais que seja razoável dentro da fantasia que lapidamos, ainda pode soar e ter o cheiro de uma apologia da poesia - o que traz em si um espaço para o aspecto bajulatório e pedante - isso também não parece coadunar com o espírito poético real (que ainda nos é inacessível). Sendo assim, ir pelo caminho da apologética da poesia poderia também ser um contentamento com o seu aspecto enebriante, e, por isso, quando afirmamos que a *quemfalação* do mundo poético se dá pela poesia, isso é uma verdade, porém uma verdade que ainda assim não se contenta com o mundanismo que se oferta, pois ainda ouve um chamamento ainda maior - a quemfalação divina - que sussurra aos ouvidos do mundo quase perfeito onde todas as pessoas se respeitam e não fazem guerra. Pois, mesmo as melhores qualidades de sentimentos nobilíssimos adquiridos no mundo poético devem eles mesmos serem superados para algo ainda melhor. Desse modo, talvez a resposta mais apropriada para a pergunta *quem fala?* - quando já se superou o estágio de responder que *quem fala é a linguagem* e *quem fala é a poesia* - fosse ir tão radicalmente no fundamento do ato da fala em si que esse esforço encontre um algo que é uma magia pura. Desse modo, talvez a resposta radicalíssima para a quemfalação do mundo divino seja *quem fala é a magia*, ou *quem fala são os deuses*, ou *quem fala é o Céu*. Essas também são respostas verdadeiras, pois consistem

na mundanidade do mundo mágico divino, em um paraíso onde apenas entidades sumamente perfeitas, são habitantes, sendo propriamente um paraíso. No entanto, como isso também é um apontamento para um poder tão fundamental, isso consiste em ser o ato de falar com a própria alma. Antes de prosseguirmos, novamente o alerta de que nos encontramos no mundo confuso, e, por isso, a tentativa de conversar com a alma causa uma vertigem natural – o motivo da busca incessante pela nota musical fundamental interdimensional. Assim, devemos estar cientes que, grosso modo, o ato de falar com a própria alma é tido como loucura, tal qual discorre Kant:

O sentido interno não é a pura apercepção, uma consciência do que o ser humano faz, pois esta pertence à faculdade de pensar, mas do que ele sofre quando é afetado pelo jogo de seus próprios pensamentos. Seu fundamento está na intuição interna, por conseguinte, na relação das representações no tempo (tais que nele sejam simultâneas ou sucessivas). As suas percepções e a experiência interna (verdadeira ou aparente) composta pela ligação entre elas não são meramente antropológicas, a saber, onde se desconsidera se o homem tem ou não uma alma (como substância incorpórea particular), mas psicológicas, onde se acredita perceber em si uma tal alma, e a mente, representada como mera faculdade de sentir e de pensar, é considerada como substância particular que habita o ser humano. - Há então somente um sentido interno, porque não são diversos os órgãos por meio dos quais o ser humano sente interiormente a si mesmo, e poder-se-ia dizer que a alma é o órgão do sentido interno, do qual se afirma que está sujeito também a ilusões, que consistem em que o ser humano toma os fenômenos desse sentido por fenômenos externos, isto é, ficções por sensações ou as tem até mesmo por inspirações de que um outro ser é a causa, ser, porém, que não é objeto do sentido externo: então a ilusão é desvario ou também sonho de visionário, e ambos, engano do sentido interno. Em ambos os casos a enfermidade do espírito é a propensão a tomar o jogo das representações do sentido interno por um conhecimento empírico, quando é só uma ficção, e também a se entreter frequentemente com um estado de ânimo artificial, talvez porque seja considerado saudável e elevado acima da baixeza das representações sensíveis, e a enganar a si mesmo com intuições forjadas conforme aquele estado (sonhar acordado). - Pois pouco a pouco o homem toma aquilo que ele mesmo introduziu de propósito na mente por algo que já fora posto antes nela, e crê ter apenas descoberto nas profundezas de sua alma o que ele mesmo havia se imposto. Foi assim com as exaltadas e excitantes sensações internas de uma Bourignon<sup>46</sup>, ou as exaltadas e assustadoras de um Pascal. Essa perturbação da mente não pode ser convenientemente eliminada por representações racionais (pois que podem estas contra supostas intuições?). A propensão ao ensimesmamento, junto com as ilusões do sentido interno que dela decorrem, só pode ser corrigida se o ser humano é reconduzido ao mundo exterior e, com isso, à ordem das coisas que se apresentam aos sentidos externos. (KANT, 2009, pp. 60 e 61)

Ora, em síntese, Kant está delimitando o campo de fala do sujeito transcendental quando dialoga consigo mesmo. Assim o papel da psicologia seria o de catalogar essas conversas,

---

46 Antoinette Bourignon (1616-1680), poeta místico francês.

descrevendo-as, e seria assim uma espécie de ciência que recolocaria as coisas em acordo com a racionalidade, essa sim soberana. A alma é entendida como um órgão do sentido interno que permite tais representações (que são em essência *phantasmata*). Em linhas gerais, tomar a fala da alma como uma verdade com vistas ao mundo externo, ou o que ele chama de “ensimesmamento” é algo da ordem do patológico. Ele não renega o fato de serem dados sensíveis verdadeiros tais sínteses das conversas com a alma, mas são dados que devem ser depurados, em nome da racionalidade ordenadora. Conversar com a alma e ouvi-la, tomando suas sínteses como ordens para o mundo exterior é para Kant nada mais do que uma perturbação mental. Ora, é curioso como alguém que adote esse posicionamento seja literalmente uma das grandes fontes de Novalis. Talvez porque Kant seja alguém que ofertou um mapa sobre como ir muito longe, com o aviso de não passar de certo ponto. Kant desenha à mão um mapa do tesouro e escreve um aviso: quando encontrarem esse tesouro, não abram o baú.

## 6.2 Graça e loucura: a música do novo mundo

Novalis é um reformador singular do cristianismo. Por isso, o seu *A Cristandade ou A Europa* descreve os estágios quilibristas das palavras do Jesus que foram perdendo seu elã mágico ao longo do tempo estórico-histórico. Tal decaimento é uma *via crucis* da própria era de ouro, que perpassa um circuito e ressurge ressignificada e potencializada em seu futuro salvífico, cujo futuro é uma atualização divinal do passado, que ainda era corporal. Assim, a salvação é o projeto do mundo divino, onde mágica = salvação = graça, o que também pode ser entendido como nomes para o que será o amor no mundo poético. Por isso, a principal questão arquetípica do mundo divino é o Jesus que se territorializa, e, desse modo, as almas se harmonizam amorosamente, havendo então o processo da fala discursiva que se poetiza que se torna musical, que dizem respeito ao circuito corpo-espírito-alma:

Não estará prestes a haver de novo na Europa uma multidão de almas verdadeiramente santificadas, não estará chegado o momento de todos os membros da família religiosa se sentirem possuídos pelo anseio de ver sobre a Terra as paisagens celestiais e de se juntarem para entoar em alegria os cânticos sagrados? É preciso que a Cristandade volte a ser um corpo vivo e atuante, é preciso que volte a edificar uma Igreja visível, indiferente às fronteiras entre os diversos países, uma

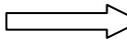
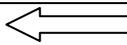
Igreja capaz de tomar no seu seio todas as almas que aspiram ao sobrenatural, capaz de desempenhar o papel de intermediária entre o mundo antigo e o novo mundo.

É preciso que a Cristandade volte a derramar sobre os povos a antiga cornucópia da abundância. Vê-la-emos renascer do santificado ventre de um concílio europeu, de uma venerável assembleia onde se iniciará a tarefa de despertar a religião de acordo com um plano divino em que tudo está previsto. E não haverá ninguém que queira protestar contra opressões cristãs ou seculares, pois a essência da Igreja será a verdadeira liberdade e todas as reformas que vierem a ser necessárias serão executadas sob a orientação da própria Igreja e conduzidas pelos Estados em paz e no respeito da lei.

Que se não pergunte quando será nem quanto tempo falta. Sejam pacientes. Virá, não pode deixar de vir esse tempo sagrado da paz perpétua, em que a nova Jerusalém será a capital do mundo. Até lá, companheiros da minha fé, sede serenos e corajosos perante os perigos do século, anunciai em palavras e em obras o Evangelho divino e permanedei fiéis a esta fé verdadeira e infinita, até à hora da vossa morte. (NOVALIS, 1991, pp. 49-50)

Assim, se no estágio poético as famílias se encontravam em simpatia, agora, no mundo mágico ou divino se veem em seu estágio santificado, cuja ontodiscursividade mágica se perfaz na fé que tem objetividade perfeita. No entanto, esse é o cotidiano do mundo divino, e, como ato de absoluta graça, a divindade se logaritmiza em um território. Em outras palavras, o Cristo ou o Jesus que desce à esse mundo é quem torna possível o processo de divinização do mundo confuso, que é propriamente o ato de tornar esse solo sagrado, pois é quando as formas de vida abandonam o discurso do corpo pelo corpo, para dar ênfase ao espírito. Após isso, ocorre *o circuito completo da territorialização da fala: a santificação do discurso*. Ora, se o território, enquanto continente que engloba a multiformidade de vidas ascende por meio da indução enarmônica divinal, ou seja, uma coletividade se intertransmundaniza, formando assim o novo mundo, tal cena estórica cosmogenética só é possível pela engenharia paradoxal ou contramovimento ou graça: a entidade intertransmundana por excelência efetua o caminho contrário, e desce do mundo celeste ao mundo confuso, tal qual observamos no quadro abaixo:

Quadro 7- Logaritmação do Cristo e Potenciação do mundo confuso

potenciado		logaritimado
$x^3$		$\sqrt[3]{}$
Cristo divinal (singularidade Divina)	Intertransmundanização (poesia)	Cristo em corpo (Jesus)
Música		Linguagem
Mundo divino		Mundo confuso
Cena arquetípica		Cena típica
Amor		Salvação
Era de Ouro		Era de Ouro
Realidade		Loucura
		

Fonte: O autor, 2021.

Assim, O Cristo é uma entidade suprema que tem aspecto duplo: em seu mundo divino, é uma forma de vida perfeita, cuja fala é Música e Amor. No mundo confuso, seu corpo falante é a linguagem da salvação. Isso porque, tal forma de fala sumamente perfeita teve de se adequar ao mundanismo do mundo confuso, e, absoluta graça, e, exatamente por isso, teve que passar por um processo de adequação harmônica para ressoar tal qual a sonoridade do mundo confuso, que ainda não se entende nem como poesia nem como música, mas apenas uma pequena potência destas formas de fala – ou seja, seu corpo glorioso teve de se mundanizar em um corpo mais grosseiro, para que sua fala estivesse dentro do espectro espiritual e corporal de audição dos entes intramundanos agraciados com sua presentificação-em-graça.

Desse modo, a pergunta *quem é o Cristo?* perpassa pela questão de uma deidade plasmadora do destino desse mundo, pois é O Cristo, quando suas palavras mágicas forem harmonizadas (ou enarmonizadas) que será o ente falante divinal que terá concretizado por completo o seu projeto de salvação do mundo – o processo do Cristo que se torna Jesus. A divindade é um personagem intertransmundano por excelência: não desceu um Deus coroado que ordenou palavras de escravidão e belicosas, ou seja, não desceu um ente que ordena sua vontade tal qual fosse possível em seu mundo divino, - a não ser que por vontade se entenda a dotação de liberdade às formas de vida criadas. Ao contrário, desceu dos céus e se plasmou

em um corpo humano. Tal plasmação é um ato de harmonização a um algo pior, pois o que ocorreu foi de fato, mais do que uma mera visitação intermundana, sendo verdadeiramente uma plasmação do próprio corpo perfeito e divino com vistas à uma forma hipomundana (em relação ao seu mundo de origem), ou seja, perpassou de um mundo melhor para outro pior, transmutando o seu próprio corpo para que coubesse na atmosfera e campo radial de fala semântica, o que é uma precipitação, de fato, ou o ato de tornar-se mais grosseiro para ser adequado (uma precipitação em raiz cúbica). Talvez por esse motivo o Jesus falasse por parábolas, conquanto se falasse tal qual um Deus ou um Anjo, não seria entendido (sua verdadeira linguagem é absolutamente inacessível, sendo possível apenas ouvir a irradiação espiritual de sua fala). Mesmo assim, conquanto nosso mundo confuso não tem um vocabulário suficiente para entender toda a suprema sutileza do Cristo, por mais que tal ente supremo tenha exercido um ato de graça absoluta, as palavras mais adequadas ainda seriam vistas como imperfeição, o que explica a sua *via crucis*, posto que, tal qual bem descreve Kant, o ato de falar com a alma é propriamente uma loucura. Assim, as palavras do Jesus pareceram uma loucura para a maior parte das formas de vida contemporâneas de sua cena típica, e, como toda loucura, pode ser um ato repetido uma miríade de vezes. Ora, Por isso, quando a mundanidade do mundo confuso discorre sobre Jesus, não consegue fazê-lo de forma poeticamente satisfatória, pois o salto é de um exponencialidade de segunda ordem, sendo uma vertigem do corpo que se sublima à alma. Tal vertigem também é loucura, seja por efeito alquímico. Ora, do mesmo modo, enquanto seja bem provável que o projeto de salvação do Cristo seja um projeto de ensimesmamento - uma vez que tenha criado o próprio planeta, também talvez se possa afirmar que, de acordo com a nossa melhor filosofia mundana, o Cristo seja um Deus louco - o que é uma lógica mundana, mas uma contradição intermundana. Por isso, o passo necessário para superar o mundanismo da fala que torna como louco o próprio Deus é uma potenciação em segundo grau, que é a poética, que não se resume a forma-poema, mas a essência de fraternização – ou à glorificação do ouvido espiritual. Assim, a tarefa de romantizar o mundo é uma tarefa que é uma preparação para a religiosidade:

O mundo precisa ser romantizado. Assim reencontra-se o sentido orig[inário]. Romantizar nada é, senão uma potenciação qualitativa. O si-mesmo inferior é identificado com um si-mesmo melhor nessa operação. Assim como nós mesmos somos uma tal série potencial qualit[ativa]. Essa operação é ainda totalmente desconhecida. Na medida em que dou ao comum um sentido elevado, ao costumeiro um aspecto misterioso, ao conhecido a dignidade do desconhecido, ao finito um

brilho infinito, eu o romantizo — Inversa é a operação para o superior, desconhecido, místico, infinito — através dessa conexão este é logaritimizado — Adquire uma expressão corriqueira, filosofia romântica. Língua romana. Elevação e rebaixamento recíprocos. (NOVALIS, 2009, p. 142)

Ora, a romantização é a potenciação - conforme vimos, a potenciação qualitativa – e, talvez o rebaixamento recíproco seja no sentido da graça do Cristo em Jesus. Ora, como também é um decaimento que para nós é em ordem de logaritimização – e por isso também uma vertigem cósmica, as palavras perfeitamente musicais do Cristo em estado puro seriam um estrondo harmônico, pois nem mesmo temos espírito o suficiente para ouvir tais palavras perfeitas. Assim, a quemfalação interdimensional acaba por responder a pergunta *quem fala?* Pois, conforme nossos órgãos não estão suficientemente espiritualizados para ouvir tal música divina e coro de anjos, o que nos resta é nos contentarmos em de algum modo lidarmos com a constatação fundamental de que *quem fala é a loucura*. Tal loucura é em essência a fala de um Deus-louco, sob a constituição cosmogenética frágil da mundanidade do nosso mundo. Tal loucura é, de fato, uma heresia, porém uma heresia a qual seja uma espécie de paralogismo da razão invertido, pois não é algo que se encontra quando muito se pensa a respeito de um assunto, tal qual o método kantiano, o qual diz que esse exercício cairia nas aporias inescapáveis do pensamento de Deus-Imortalidade-Alma. Ocorre que, tal loucura é o ponto de partida do próprio ato do pensamento, quando se tem em mira um mundo exponencializado em segunda e terceira potência. Essa espécie de Kant invertido parece ser uma herança do pensamento fichteano em Novalis, pois já se parte de uma petição de princípio que é um círculo vicioso, onde a loucura seja a essência da linguagem. Porém, conforme se sobe nos degraus potenciais dos novos mundos, a fala se depura, se sublima, tal qual observamos no quadro abaixo:

Quadro 8- Vetor ascético de fala

vetor ascético da fala →	mundo confuso	mundo poético	mundo divino	Mistério
unidade de Fala	corpo	espírito	alma	
transumância	transumanismo	transespiritualismo	transmisterialismo	
maior incidência de movimentação	mundanismo	transmundanismo	transintermundanismo	
poderes de fala (graus de ontodiscursividade e mágica)	idealismo mágico confuso	idealismo mágico	protoidealismo mágico	
consequência conversativa	transcoisismo	naturantropomorfismo	divinomorfismo	
campo musical natural ou física telúrica das falas	dissonâncias (tensão)	harmonias (distensão)	enarmonia mágica	

Fonte: O autor, 2021.

O ímpeto divinal, que é um germe no mundo confuso, nos induz a achar que há ainda algo acima do mundo divino, que, seria assim uma exponenciação em quarta potência mundo, e o mistério se faz presente como a potenciação máxima da loucura – e, por isso, a experiência mística de um xamanismo cosmogenético é um ato inenarrável e inaudito.

### 6.3 Radiação cósmica misteriosa

Conquanto falar seja propriamente um fundamento cosmogenético que arrebatava todas as formas de vida, chegar-se-á ao ponto mesmo em que a fala opera enquanto uma constante primordialmente dinâmica, onde a ontodiscursividade mágica se confunde com a própria cosmogenética (magia=fala=mundo). Assim, se tomarmos a questão pelo lado quantificável, o falatório de um mundo pode ser medido de duas maneiras: ou tomado enquanto a dinâmica intramundana ou enquanto sua relação com os outros mundos. Ora, como a fala é sempre ela mesma uma substância que é uma síntese intertransmundanizada, ou seja, a fala é um ato

ordinário de transcoisismo, toda fala tem sempre em vista o chamamento do mundo superior. Assim, a fala divina da graça é o chamamento da poesia, que é o chamamento do mundo confuso (que por sua vez é o chamamento do seu hipomundo ou inferno). Conforme a fala superior desça aos níveis inferiores, ocorre a graça, e, conforme a fala ouça o seu próprio chamamento do seu nível superior, ocorre o processo de transmundanização e paradisificação de mundo, e a divinização das formas de vida (uma deidade que desceu em graça irradia perfeição tal qual os entes intramundanos irradiam sua magia ainda fraca e contagiam sentimentalmente os próximos, bastando que haja ouvidos um pouco mais espiritualizados).

Bem assim, quando fazemos a pergunta sobre a possibilidade de haver ainda um paraíso de um paraíso, isso consiste também na pergunta sobre se um Deus pode ainda ser ele mesmo um Deus mais perfeito. Tal constatação é da ordem de um mistério propriamente dito, e a resolução de um mistério não é possível, caso se entenda que a palavra *mistério* seja um caso sem solução *ad infinitum*, ou o mistério em sentido omniexistencialíssimamente cosmogénico. No entanto, encenando uma perversão da teologia apofática, temos o direito de intuir que o mistério seja ele mesmo alguma coisa: A Noite, o Silêncio, O Frio, A Isis, O Caos, etc. Ora, como o aspecto divinal consiste no fato de a fala de um Deus ser de uma perfeição mágica que carrega em si a cosmogénica da graça, poderíamos então intuir se a questão do mistério, como único objeto de pensamento possível que permita ao menos por um instante pensar em algo verticalmente acima de um Deus, seja isso mesmo um chamamento do mundo divinal. Assim, a pergunta que, em total heresia faríamos seria: *o mistério é o chamamento do mundo divino?* Isso porque, por certo poderíamos adotar a clave fundamental que parece ser uma coincidência cosmogônica: os gregos chamando caos esse oceano anterior aos primeiros deuses, o mundo sendo criado em sete dias pelo Deus bíblico (após uma noite infinita?), e, mesmo a ciência contemporânea ainda esbarra na questão sobre a potencialização da origem nos ofertando uma teoria do Big Bang como um ponto que irá explodir para preencher de colorido toda a noite infinita que o antecedia. Não é nosso intento voltar ao maniqueísmo o qual Agostinho rompeu, e nos deixou como grande legado ao Ocidente. Ocorre que são coisas distintas afirmar que existia um oceano de noite infinita inexistencial (!) antes de algum ponto surgir literalmente *ex nihil* e fazer uma relação direta de causalidade entre esse nada anterior e esse algo novo, seja uma poeira ou a totalidade dos mundos, posto que se tornam sinônimos. Assim, conquanto nos propomos a falar em cosmogénica, isso significa um atirar-se num atrevimento de afirmar uma causalidade entre esse ponto anterior à própria criação, discorrendo sobre se esse ponto sumamente negativo não seja desde sempre um positivo, que também transmitiu a sua genética ao mundo criado, conforme a suma lei da

analogia, apregoada por Hermes. Por óbvio que tal perversão do negativo é essencialmente uma loucura pelo viés iluminista - pois literalmente apenas o que interessa é a luz (e, nesse sentido, uma literatura que apenas não se confessa enquanto tal, mas adota tal pressuposto). Em Kant, por exemplo, isso ocorre de forma descritiva, quando na sua estética transcendental trata o tempo e o espaço como condições de possibilidade dos fenômenos internos e externos, mas entendemos que isso consiste em também intuir que existe um momento sobre o qual qual não se deva falar. Ora, em Novalis, justamente o que não deve ser dito é que é jocosamente dito. Assim, em nossa *meta-intra-física* da fala, na busca por qual seria a origem da origem da fala, acabamos por visitar, por um átimo de tempo que seja o mundo divino - o que já é o suficiente para um deslumbramento absoluto, que pode ser isso mesmo um próprio mundo. Tal deslumbramento é na verdade uma vibração, pois não há um vislumbre no aspecto apenas visual, mas sinestésico, onde todos os sentidos são divinamente perturbados, aguçando a alma e o espírito em uma harmonia intermundana. Essa pequena experiência real-ficcional já é ela mesma o ato de criação de todo o cosmos, sendo ela mesma a era de ouro da era de ouro da era de ouro, o que, conquanto nos encontramos em um estágio triplo da existência nos faz, pela genética do mundo confuso, ao mesmo tempo nos sentirmos como um Deus Criador e como Deus Criado, em sumo paradoxo cosmiexistencial. É o nosso aspecto de Deus criado que se pergunta sobre a verticalidade do mistério em relação ao mundo divino. Por isso, conquanto a fala também por um átimo de divinização esteja em um estado triplo (frequência sagrada fundamental – harmonia – dissonância), a pergunta sobre qual fala seja o chamamento do mundo divino se dá ainda em um som misterioso que não podemos sequer nomear – pois já aprendemos a não cometer tal gafe cosmológica no caso da Isis velada. Ora, tal som misterioso que talvez flerte verticalmente com um mundo divino é um ruído cósmico, que irradia infinitamente, universalmente, omnicosmicamente. Tal ruído fundamental poderíamos, reformando nossa mente, chamar de propriamente um Deus, pois seria uma constante inclusive em um mundo misterioso. Assim, mesmo um Deus acorda de sua esquizofrenia e entende que existe um Deus de um Deus, e dá início assim a infinitos mundos. Ora, tal radiação é propriamente o que faz um próprio Deus acordar de um sono, entender mesmo o seu mundo paradisíaco como uma ilusão em algum grau e se imiscuir no mistério. Tal ato é uma cena protoarquetipicamente cosmogenética e nada mais é do que um desprendimento total de qualquer corpo, para que esse ruído cósmico seja ouvido de alguma forma. Ora, o que um Deus faz é transmitido aos mundos inferiores, e por isso tal ruído cósmico é a genética essencial de todos os mundos. Mesmo o ruído cósmico atuou em graça quando se fez frequência fundamental sagrada, e, assim, mesmo um Deus se contagiou

positivamente por tal deidade absoluta sem forma alguma, cuja sonoridade é a essência do omnicosmos.

## CONCLUSÃO

Conforme a fala divina ecoa intertransmundanamente e o som se musicalize como um reflexo fenomenológico do ato sumamente divino da graça, a questão do quilialismo cósmico se mostra como desdobramentos em cascata das infinitas plasmações de mundo possíveis no campo do mundo misterioso. O mistério é a grande conclusão que se pode chegar – o que significa que não se chegou a uma conclusão, propriamente dizendo. A fala alcança assim um ponto sumamente cosmogénético: o eterno flerte com o mistério. A epopeia da fala - ou novela do espírito, tal qual Novalis gostaria de ter escrito - encontra um singelo roteiro em quatro capítulos, que foram propagandeados como três: a linguagem confusa, a poesia redentora amorosa, a palavra sagrada mágica graciosa e o mistério. Sobre o mistério, nada pode ser dito. Mas, exatamente por isso, a partir dessa radiação cósmica que é entendida como um Deus é que nos colocamos em uma clave ventriloquizável, para, que, superando a palhaçaria transcendental, sejamos tomados como objetos de uma palhaçaria divinal: o Deus que nos faz de palhaço apenas nos oferta o dom da existência venturosa – e estamos vivos para sempre.

Conquanto construir três claves de mundo seja na verdade a todo tempo uma farsa fantástica - pois a esquemática se propõe a uma preparação espiritual que torne o espírito mais forte para a experiência mística -, falar sobre o mistério pode ser também um exercício mercenário para com o romantismo, onde se tem como pagamento a possibilidade de falar sobre o mistério como bem se queira. Uma vez que tenha se vendido a própria força de trabalho a Novalis e os românticos, exigimos como pagamento - conforme apregoa a boa prostituição – a oportunidade de concluir dizendo coisas sobre o mistério, coisas essas que são um voluntarismo. Desse modo, concluimos nos perguntando se o mistério não possa ser ele mesmo chamado de *o belo em si*. Pois, por mais que não se tenha abordado diretamente o assunto (e fosse natural tratá-lo), a inclinação romântica para o belo é de uma espiritualidade que irradia a quem os lê. No entanto, respeitando a prudência que as ruas ensinam, antes de afirmarmos, nos propomos a mais um questionamento: E se o mistério fosse o uno trinofacetado, a dimensão redentora tudo onde tudo é beleza, verdade e justiça? Talvez não haja resposta satisfatória para essa pergunta, mas há algumas constatações possíveis de serem observadas. Tal qual a coisa em si kantiana não pode ser conformada em categoria alguma,

assim deveria ser também a abordagem para com o mistério. No entanto, normalmente partimos do pressuposto de que o mistério seja um, e não dois, três, quatro ou cinquenta. Nos contentamos com esse aspecto numérico e nos esquecemos do fato de que a escolha de um número é um poder proativo, pois, afinal de contas, mistério é mistério, e, do mesmo modo que nada pode ser dito sobre a coisa em si, de todo modo falar sobre a sua quantidade é sempre um exercício arbitrário. Por algum motivo nos acostumamos a dizer que o mistério seja um; porém mesmo dizer que seja um já é um voluntarismo, um dogma o qual não nos damos conta. Exercemos uma violência para com o mistério. Nesses moldes, a pergunta *quem fala sobre o mistério?* não pode sequer ser respondida. Assim, quem fala com mais propriedade sobre o mistério? São João da Cruz? Santa Tereza Dávila? O orientalismo? Talvez todos esses falem mais. No entanto, como fomos nós que prestamos serviço nos prostituindo ao romantismo (eis a conclusão a qual chegamos, entre parênteses, como deve ser: somos apenas iniciados de uma ordem mística da prostituição da fala), entendemos que seja um lugar de fala legítimo para falar sobre o mistério pelo viés que o romantismo irradiou. Assim, tudo é mistério e nada é mistério. Não há nada a ser dito. No entanto: ouçam! Alguém fala!

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, S. **A Natureza do Bem**. São Paulo: Paulus Editora, 2019.
- BENJAMIN, W. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão**. Tradução: Márcio Seligmann-Silva. 2. ed ed. São Paulo: Iluminuras, 1999.
- \_\_\_\_\_; MACHADO, F. DE A. P. **A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica**: segunda versão. Porto Alegre: Zouk, 2014.
- BRUNO, G. **Tratado da Magia**. Tradução: Rui Tavares. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- DARNTON, R.; BOTTMANN, D. G. **O Lado oculto da revolução**: Mesmer e o final do iluminismo na França. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- DAVID-MÉNARD, M.; ROCHA, H. B. S. **A loucura na razão pura**: Kant, leitor de Swedenborg. São Paulo: Editora 34, 1996.
- DERRIDA, J. **O animal que logo sou**: (a seguir). Tradução: Fabio Landa. São Paulo: UNESP, 2002.
- DIB, S. F.; SILVA, N. C. DA (EDS.). **Roteiro para apresentação das teses e dissertações da Universidade do Estado do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Rede Sirius, UERJ, 2012.
- GOLDONI, C. **Arlequim servidor de dois amos**. São Paulo: Nova Cultural/Victor Civita, 1987
- GÜNDERRODE, K.V. **Fragmentos**. Tradução livre de Fabiano Lemos. Rio de Janeiro, 2020.
- HEIDEGGER, M. **Os conceitos fundamentais da metafísica mundo, finitude, solidão**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Ser e Tempo** 1. 1. Tradução de Márcia Sá Schuback Cavalcante. Petrópolis, RJ; Bragança Paulista, SP: Editora Vozes; Universidade São Francisco, 2005.
- KANT, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.
- \_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Escritos pré-críticos**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.
- MACKAY, C. S.; INSTITORIS, H. **The hammer of witches**: a complete translation of the Malleus maleficarum. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2009.
- MANUILA, L; A. MANUILA, P. LEWALLE, M. NICOULIN. **Dicionário Médico**. Adaptação e revisão de João Alves Falcato. Lisboa: CLIMEPSI EDITORES, 2004.
- NEWTON, I., Sir. **O peso e o equilíbrio dos fluídos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

- NOVALIS. **A Cristandade ou a Europa**. Lisboa: Hiena Editora, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Fichte Studies**. New York: Cambridge University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Fragmentos de Novalis**. Tradução: Rui Chafes. Lisboa: Assírio e Alvim, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Notes for a romantic encyclopaedia: Das Allgemeine Brouillon**. Tradução, introdução e notas de WOOD, D. W. Albany: State University of New York Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Os Discípulos em Saïs**. Lisboa: Hiena Editora, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Os Hinos à Noite**. Tradução e introdução de BRANDÃO, F. H. Lisboa: Assírio e Alvim, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Pólen: fragmentos, diálogos, monólogo**. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- \_\_\_\_\_. **The birth of Novalis: Friedrich von Hardenberg's journal of 1797, with selected letters and documents**. Translated by DONEHOWER, B. Albany: State University of New York Press, 2007.
- PESSOA, F. **Poemas Ocultistas**. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2004.
- PLATÃO; LOPES, R.; PLATÃO. **Timeu-Críticas**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.
- RAMOS, G. **Vidas secas**. 70. ed ed. Rio de Janeiro: Record, 1995.
- SAFRANSKI, R. **Romantismo: uma questão alemã**. Tradução: Rita Rios. 2. ed ed. São Paulo, SP: Estação Liberdade, 2010.
- SCHLEGEL, F.; DUARTE, B. C. **Sobre a incompreensibilidade**. Alea: Estudos Neolatinos, v. 13, p. 308–327, 2011.
- SCHLEGEL, F. VON; SUZUKI, M. **O dialeto dos fragmentos**. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- SELIGMANN-SILVA, M. Friedrich Schlegel e Novalis: Poesia e Filosofia. Terceira Margem, v. 10, n. 15, p. 17, 2019.
- SILVA, R.M. **Quatro estratos do pensamento novalisiano**. Monografia apresentada como conclusão de curso. Rio de Janeiro: UERJ – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2017.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- TRÊS INICIADOS; HERMES. **O Caibalion: estudo da filosofia hermética do antigo Egito e da Grécia**. São Paulo: Editora Pensamento, 2009.
- TRISMEGISTOS, Hermes. **Corpus Hermeticum e Discurso de Iniciação com a Tábua de Esmeralda**. São Paulo: Hermus editora, 1983.
- YATES, F. A. **Giordano Bruno e a Tradição Hermética**. São Paulo: Cultrix, 1995.