

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIA HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DA CIÊNCIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**THIAGO DAS CHAGAS SANTOS**

**FRIEDRICH SCHLEGEL E A FORMA DA  
FILOSOFIA**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia, como requisito para a obtenção do título de mestre em filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Paulo R. Licht dos Santos.

**SÃO CARLOS  
2011**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

S237fs

Santos, Thiago das Chagas.  
Friedrich Schlegel e a forma da filosofia / Thiago das  
Chagas Santos. -- São Carlos : UFSCar, 2011.  
112 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São  
Carlos, 2011.

1. Estética. 2. Forma (Filosofia). 3. Romantismo alemão.  
4. Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich von, 1772-1829. I. Título.

CDD: 111.85 (20<sup>a</sup>)

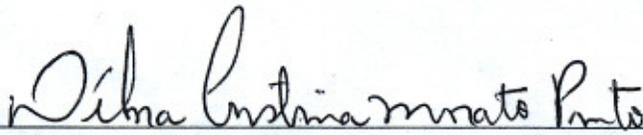
**THIAGO DAS CHAGAS SANTOS**

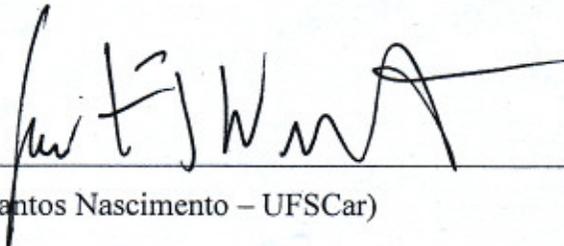
**A FORMA DA FILOSOFIA EM FRIEDRICH SCHLEGEL**

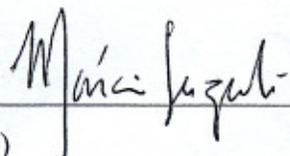
Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para  
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em 15 de março de 2011

**BANCA EXAMINADORA**

Presidente   
(Dr.<sup>a</sup>. Débora Cristina Morato Pinto)

1º Examinador   
(Dr. Luís Fernandes dos Santos Nascimento – UFSCar)

2º Examinador   
(Dr. Márcio Suzuki – USP)

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	09
<b>I - Capítulo – Filosofia e Poesia – crítica, Bildung e limites</b> .....	14
1. Filosofia, poesia e a filosofia crítica.....	14
1.2. Filosofia/arte na época da Crítica.....	23
1.3. A condição moderna.....	33
1.4. O filósofo transcendental e o não-filósofo.....	37
1.5. As formas de exteriorização do Idealismo.....	51
1.6. Os limites da filosofia.....	63
<b>II – Capítulo – A forma da Filosofia</b> .....	76
2. Sistema e não-sistema.....	79
2.1. Ironia.....	85
2.2. Fragmento.....	90
2.3. A forma da filosofia nas <i>Lições de Filosofia Transcendental</i> .....	94
<b>Conclusão</b> .....	103
<b>Bibliografia</b> .....	108

## **Agradecimentos**

Ao longo destes anos de pesquisa e formação, foram inúmeras as pessoas que participaram e contribuíram para a realização desta dissertação. Muitas foram diretamente importantes para o trabalho, outras talvez nem imaginem quanto o foram.

Devo agradecer primeiramente a professora Dra. Patrícia Maas, que primeiro aceitou me orientar e foi minha primeira interlocutora nos diálogos sobre o romantismo alemão. Com ela aprendi a seriedade, leveza e o divertimento necessário para o trabalho acadêmico, bem como a necessidade de ser perder primeiro antes de achar um caminho no pensamento de Schlegel. Orientadora e amiga, nunca conseguirei agradecer corretamente.

Ao professor Dr. Márcio Suzuki, que sempre se mostrou disposto e acessível a ler e discutir comigo todas as etapas do trabalho, desde a graduação. Exemplo de excelência acadêmica, de escrita fina e clara, me apresentou uma série de textos que foram essenciais para esta dissertação.

Ao professor Dr. Paulo Licht, meu orientador, que sempre se mostrou paciente com meus limites e confiança no meu projeto. Foram três anos de pesquisa que, com sua ajuda, podem ser descritos como meus anos de formação filosófica. Se este trabalho possui méritos é por conta de sua imensa paciência em insistir que eu criasse um horizonte de qualidade necessário ao trabalho filosófico, e não apenas um estilo. Companheiro de sinfilosofia possui senso de humor, honestidade, seriedade e educação inigualáveis.

Aos professores doutores Luis Nascimento e Thelma, que me brindaram com suas observações e sugestões na banca de qualificação. Espero ter compreendido tudo e melhorado o texto. Suas leituras atentas e generosas foram causa da melhoria deste trabalho.

Aos meus amigos, todos eles, que sempre estiveram comigo e aceitaram, com

paciência, me ouvir falar das dificuldades da pesquisa, ou da alegria de ter entendido algo e por me oferecem, só com a presença, o momento de calma e descontração necessários a vida. Especialmente o Fabiano, Rafael, Edilson, Chico, Bruno, Maria Clara e Rodrigo.

Tudo isto não seria possível sem minha família, meus amores, a Tati e o Alberto, por sempre estarem ao meu lado, me proporcionando o momento de paz e tranquilidade, de afeto e respeito, que só me faz querer ser melhor. Agradeço de modo especial a Tati por ter tido a paciência necessária nestes três anos que estive muito distante, e por me oferecer o espaço necessário para pesquisar. Muito desta pesquisa não seria possível sem o seu esforço e dedicação. Agradeço ao Alberto por embalar a pesquisa e a escrita desta dissertação com seu belo sorriso e seu choro mimado querendo minha atenção. Um dia, quando ele já estiver lendo, espero poder ter alcançado, minimamente, a qualidade acadêmica que pude encontrar em meus professores ao longo destes anos.

Agradeço a CAPES que, por meio da bolsa de estudos, propiciou o tempo necessário para esta pesquisa.

*Para Tati e Alberto,  
pois não poderia ser diferente.*

Isso de ler e escrever  
é por amor ao estudo.  
Marx e a vida são breves!  
Pode-se querer tudo  
desde que seja leve.

Rubens Rodrigues Torres Filho, *Seja breve*

Pingaste no papel, ponto final.  
A ponta da caneta te esqueceu.  
Sinal, deixo-te só  
retido na retina de quem leu.

Rubens Rodrigues Torres Filho, *Branco*

## Resumo

Friedrich Schlegel se insere no cenário filosófico, que conhecemos como Idealismo Alemão, precisamente na reflexão em torno da idéia de sistema. Embora seus escritos e reflexões não pareçam em nada prezar pela sistematicidade, uma reflexão mais cuidadosa pode nos mostrar que o que está em jogo é a própria definição da idéia de sistema. É esta compreensão que faltou aos contemporâneos de Schlegel, e aos seus críticos do século XIX e início do XX, pois a crítica, de modo geral, pensou esta falta de sistematicidade, que no fundo é apenas a interpretação schlegeliana de sistema, como sinal de incapacidade especulativa e falta de vocação filosófica. Não é de modo algum difícil compreender a origem desta crítica numa época em que se esforça em encontrar o sistema do saber absoluto. Mas, o que se esconde por trás dos esforços de Schlegel não é a compreensão de que a própria filosofia transcendental exige que a concepção de sistema seja repensada? Não é este esforço - traduzido na afirmação de que todo sistema, para ser sistema, deva ser original, de um indivíduo - que pode realizar historicamente e efetivamente o idealismo transcendental? Não se retoma aqui a idéia de realização prática do sistema, já que a determinação teórica é impossível? É esta exigência que Schlegel tentou pensar e construir que se liga diretamente a questão da forma da filosofia, questão esta que tentamos pensar aqui. Não se pode falar mais, se seguirmos Schlegel, em criação do sistema, mas de criação de um sistema individual, pois se a razão é uma só, ela se expressa de várias formas nos indivíduos. A totalidade é expressa na idéia de que a filosofia é uma obra em progresso e coletiva, isto é, infinita progressividade e sinfilosofia constante, na qual há esforços individuais, criações individuais de sistemas, formando esta mesma totalidade e toda a história da filosofia. Se a *forma da filosofia é infinita – que em si já contém um número infinito de começos*, conforme descrita por Schlegel, não podemos esperar encontrar um sistema que esteja acima da individualidade, do gênio individual de cada um. A unidade harmônica que esta equação exige se desenvolve no plano da cultura, em que todas as formas devem ser unificadas, e no plano do indivíduo, que agora deve também ser completo, homem e filósofo, ou seja, deve constituir uma filosofia que não separe a vida da existência do filósofo.

### *Abstract*

Friedrich Schlegel is inserted in the philosophical landscape known as German Idealism, precisely the reflection on the idea of system. Although his writings and reflections do not seem, at least to his contemporaries and first commentators, not appreciate the systematicity, careful consideration may show us that the issue is the definition of the idea of system. It is this understanding that is lacking in his contemporaries and critics of the nineteenth century. But what lies behind their efforts is the understanding that the very transcendental philosophy requires that the system design to be rethought. It is this effort – translated into the statement that every system should be original and individual – who can perform effectively and historically transcendental idealism. It is this requirement that binds directly to the question of form philosophy, an issue that we try to think here. One can not speak more in creating the system, but of creating an individual system, for if the reason is one, it is expressed in various ways in individuals. The totality is expressed in the idea that philosophy is a work in progress and collective, infinite progressiveness in constant exchange, in which efforts are individuals' creations of individual systems, forming the same whole and the whole history of philosophy. If the form of philosophy is infinite – which in itself contains an infinite number of beginnings, we can not expect to find a system that is above the individual, the individual genius of each. The harmonious unity of this requirement is developed on the plane of culture, in which all forms must be unified, and the individual level, which should now also be fully, man and philosopher, must be a philosophy that does not separate the life of the existence of philosopher.

*Em uma crítica da filosofia,  
a filosofia deve necessariamente  
ser considerada arte <sup>1</sup>.*

## Introdução

O projeto de unir filosofia e poesia tem sido umas das características centrais do pensamento primeiro-romântico<sup>2</sup>, e as tentativas de realização desta empreitada levaram muitos dos contemporâneos de Schlegel e Novalis a classificá-los como diletantes sem fôlego para uma especulação filosófica, imorais, subjetivistas e irracionistas. Por outro lado, é este projeto que vem, a partir da tese de Walter Benjamin de 1919, *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, chamando a atenção de filósofos e estudiosos da literatura, desde a metade do século XX, sobre a atualidade dos primeiros-românticos, principalmente Friedrich Schlegel e Novalis, e as conseqüências de suas reflexões para a crítica literária e a filosofia. A retomada destes pensadores se fez primeiramente em torno da questão do sentido da crítica literária, onde eles eram contrapostos a um modelo de leitura da obra de arte que havia se fixado desde o século XIX, e neste sentido se insere, não só a obra de Benjamin, mas também a *Teoria do Romance* de Lukács de 1920, bem como o estudo de Tzvetan Todorov, *Teorias do Símbolo* de 1977 e o trabalho de tradução e comentário de Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, *L'absolu littéraire* de 1976. Por outro lado, a obra de Benjamin redefinia, em termos filosóficos os esforços de Friedrich Schlegel e Novalis, salientando as mudanças e as contraposições que estas

---

<sup>1</sup> Schlegel, *Philosophische Lehrjahre*, II, 601, KA XVIII, p. 79. Todas as traduções, salvo indicação contrária, são de nossa responsabilidade.

<sup>2</sup> Refere-se ao um momento singular da história do pensamento que reuniu, em Jena, no fim do século XVIII, vários pensadores, como Schelling, Fichte e os irmãos Schlegel (August e Friedrich), entre outros.

leituras construíam a partir da *Doutrina da Ciência* de Fichte marcando um lugar de ruptura e construção de uma nova atitude no pensamento. A partir daí, cresce cada vez mais a atenção dada por filósofos aos trabalhos de Schlegel e Novalis, tentando delinear estes projetos e reconhecê-los como legítimos filósofos do Idealismo alemão.

Porém, esta retomada contou com certa dificuldade de sistematização, pois não havia entre os românticos uma obra acabada e sistemática que pudesse oferecer uma visão do todo, mas sim uma série de reflexões, apresentadas na formas de poemas, fragmentos, cartas, ensaios, resenhas e romances. Este entrave fez com que alguns comentadores de Schlegel ou privilegiassem trabalhos da juventude em detrimento das produções pós-conversão, ou não encontrassem uma linha que uniria as fases de seu pensamento. De outro lado, outros comentadores procuravam construir uma leitura que mostrasse que havia uma ligação entre as várias fases do pensamento de Schlegel, julgando que a fase conservadora ainda guardava certa faísca de violência e revolução presente na obra juvenil. Segue nesta linha a edição crítica das obras de Schlegel, sob a direção de Ernst Behler, com a colaboração de Jean-Jacques Anstett e Hans Eichner, que organizaram os textos numa clara visão continuísta.

Um comentário instigante e completo que leva em conta a tese continuísta é o trabalho de Claudio Ciancio, *Friedrich Schlegel – Crisi della filosofia e rivelazione* de 1984, que analisa o pensamento de Schlegel em três fases, no qual conclui que a última fase seria a de construção de uma revelação positiva que tomaria corpo na filosofia da vida da maturidade. Colocando-se num ponto de vista um pouco diferente, o trabalho de Márcio Suzuki, *O gênio romântico, Crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel*<sup>3</sup> de 1998,

---

<sup>3</sup> O livro de Márcio Suzuki, originado de sua tese de doutorado, representa, ao lado do livro de Ciancio, uma bibliografia essencial para a compreensão do pensamento de Schlegel, devidamente por representar um ponto de vista diverso em relação ao debate sobre o continuísmo, além, é claro, de ser um comentário claro, elegante e instigante sobre a obra de Schlegel. Soma-se a isto o fato de o autor, embora propondo uma análise dos textos da juventude, lançar mão de textos posteriores mostrando a íntima ligação existente entre eles.

apresenta uma leitura da fase juvenil mostrando que ali já se encontra uma reflexão madura e completa, onde se pode vislumbrar um pensamento que enfrenta e propõe soluções aos problemas do Idealismo alemão, e não apenas um amontoado de reflexões fragmentárias e não sistemáticas que encontrariam uma exposição completa e madura apenas mais tarde.

Este trabalho, que não pretende oferecer uma discussão maior em torno da questão do continuísmo ou da ruptura da obra de Schlegel, parte da mesma posição de Suzuki, e por isso mesmo se mantém em torno das obras do período primeiro-romântico, precisamente entre 1796 e 1802. Este recorte não é arbitrário, pois é neste período que as questões que procuraremos tratar, como a relação entre filosofia e poesia e a forma da filosofia, se apresentam de modo mais evidente e ganham uma reflexão maior. É neste período também que a relação de Schlegel com Fichte, Novalis e Schelling se torna mais rica e a troca de idéias e os estímulos entre ambos constroem um momento enriquecedor para a filosofia e as artes.

Agora, se a relação entre poesia e filosofia se apresenta como característica deste período, é preciso indagar a que finalidade ela se destina, bem como o modo como ela pretende se dar. É preciso pensar o motivo, além da aproximação histórica entre filósofos e poetas que marca o primeiro-romantismo, que leva Schlegel a propor a aproximação entre filosofia e poesia. Bem, a resposta a esta indagação pode vir a nos revelar o próprio sentido de experiência filosófica que Schlegel vai sendo obrigado a construir. Rubens Rodrigues Torres, em seu artigo *O dia da caça*, afirmava que Fichte e Schelling, ao tentar uma resposta, na esteira de Kant, a questão por que ainda filósofo e por que, após a crise e a filosofia crítica, o filosofar continua, possuíam a consciência de que para ser eficaz a resposta deveria comportar uma nova e descomunal tarefa: reinventar a própria filosofia<sup>4</sup>. Não poderíamos pensar esta mesma resposta em Schlegel? Não poderíamos refletir sobre a

---

<sup>4</sup> Rubens Rodrigues Torres Filho, *O dia da caça*, p. 155.

unidade entre filosofia e poesia por um olhar eminentemente filosófico como resposta a esta mesma questão?

É sabido que a relação entre filosofia e poesia não é estranha ao Idealismo alemão, pois já vem descrito naquele documento que é considerado a “certidão de nascimento” do idealismo na Alemanha, o *Programa sistemático* (1796). Contudo, o modo como Schlegel constrói esta relação parece tomar uma forma peculiar se comparada aos projetos dos três possíveis autores deste manifesto, Schelling, Hegel e Hölderlin; é preciso lembrar que os dois primeiros foram severos críticos das tentativas de Schlegel de filosofar. Se as pesquisas em torno de Schlegel se esforçaram para conceder o título de filósofo a este autor renegado por seus contemporâneos, não é hora agora de se demorar um pouco mais sobre o sentido que a palavra filósofo e filosofar ganha neste autor? Neste sentido, a comparação com outros filósofos contemporâneos deixa de ser uma alternativa para pensar a sua pertença a esta constelação e se apresenta muito mais como forma de medir sua singularidade. Mas uma luz se lança sobre os textos de Schlegel se os encaramos como um autor que se definia como filósofo e não filósofo, e por isto podia trazer para a filosofia aquilo que não recebia o estatuto de objeto filosófico. Isto nos revela a alcance de nossa questão, na medida em que pretende interrogar sobre o sentido que a palavra filósofo e filosofar têm em Schlegel, podendo nos oferecer uma visão um pouco mais clara de seu projeto filosófico e abrir um pouco mais o leque dos projetos que comumente chamamos de Idealismo alemão. Desse modo, as *Lições de filosofia transcendental* (1800-1801), dadas por Schlegel em Jena, podem ser lidas, pensamos, não apenas como uma tentativa de restabelecer o pensamento filosófico em Jena que se encontrava abalado após a partida de Fichte, somado à vontade de tomar o lugar do filósofo que estava vago na universidade, mas como uma tentativa de oferecer uma resposta à questão sobre o sentido do papel do filósofo e do filosofar. É neste texto que, acreditamos, pode se ver um Schlegel preocupado

em pensar uma forma da filosofia e propor uma leitura singular da filosofia transcendental.

Mas, para chegar a esta singular apresentação da forma da filosofia transcendental, é preciso percorrer o itinerário das tentativas de Schlegel de pensar a questão. E aqui voltamos ao início, onde a tentativa de unir filosofia e poesia nos parece oferecer uma porta de entrada a esta questão, não apenas um ensejo, mas talvez uma forma da filosofia que pouco a pouco vai ganhando corpo. Não podemos pensar a questão da unidade entre filosofia e poesia como momentos, dado num mesmo indivíduo, de pensar o absoluto? Não é possível pensar esta relação como reveladora dos limites da filosofia? Podemos encontrar nesta unidade uma busca por uma estetização da experiência filosófica?

Para melhor dar forma a estas reflexões, procuraremos no primeiro capítulo pensar a unidade da filosofia e da poesia, tentando mostrar que ela se dá sob dois aspectos, primeiro como unidade da formação do homem completo, e segundo por conta dos limites da filosofia. Isto, pretendemos, pode nos revelar em que sentido a filosofia é limitada, o que nos oferecerá já, de modo preliminar, o significado da crítica que Schlegel dirige à filosofia de sua época. Neste trajeto, alguns conceitos precisarão ser ressaltados, como o de alegoria, ironia, fragmento e infinito. Estes conceitos, apenas tocados no primeiro capítulo, serão retomados no segundo capítulo, onde se procurará pensar a existência de um sistema em Schlegel, e o lugar que cada conceito ocupa no seu pensamento. Neste segundo capítulo, encerramos com a leitura das lições dadas em Jena, no qual procuraremos mostrar que todos estes conceitos e questões se ligam para formar aquilo que poderíamos chamar de: *forma da filosofia transcendental*.

Um breve itinerário, que, partindo da relação entre filosofia e poesia, vai nos revelando, pouco a pouco, a tentativa de Schlegel de responder à questão sobre o sentido que o filósofo e a experiência do filosofar precisa assumir após o espaço aberto pela filosofia de Kant.

*Filosofia deve ser realmente  
apenas um poeta*<sup>5</sup>

*Wittgenstein*

## I – CAPÍTULO

### Filosofia e Poesia – crítica, Bildung e limites

#### 1. Filosofia, Poesia e a Filosofia Crítica

“Para a filosofia crítica toda filosofia e poesia terão de ser combinadas”.<sup>6</sup> Neste fragmento se entrecruzam inúmeras questões que nos permitem, em certa medida, compreender o lugar filosófico que Friedrich Schlegel ocupa na constelação chamada de *Idealismo Alemão*<sup>7</sup>; são elas também que nos ajudam a compreender o que motivou tanto a crítica dos contemporâneos de Schlegel quanto a recusa, dos críticos do século XIX e início do XX, em integrá-lo nesta mesma constelação.

---

<sup>5</sup> **Vermischte Bemerkungen** , p. 483. Todas as traduções, salvo indicação em contrário, são de nossa responsabilidade.

<sup>6</sup> **Philosophische Lehrjahre** (de agora em diante PhL), IV, 232, KA XVIII, p. 214.

<sup>7</sup> Embora não trate diretamente da participação de Schlegel neste “álbum de família” chamado *Idealismo alemão*, não deixa de ser instigante sobre esta temática o artigo de Paulo Licht, *O Idealismo crítico e o sistema do Idealismo: um problema sem fundamento?*, **Dois Pontos**, vol. 04, n. 1, p. 11-26.

A pergunta sobre por que filosofia e poesia, para a filosofia crítica, devem se combinar nos leva à investigação sobre a construção do pensamento filosófico de Schlegel bem como às tentativas de solução aos problemas do *Idealismo alemão* que se propõe a resolver.

Neste fragmento Schlegel afirma que a combinação entre filosofia e poesia é uma realização para a *filosofia crítica*, ou seja, não é tarefa de qualquer filosofia, mas da *filosofia crítica*. E para compreender a questão desta unidade, como nos propomos, devemos antes de tudo entender o porquê de a filosofia crítica propiciar e, até mesmo, exigir esta unidade. Schlegel entende a *filosofia crítica* não apenas como uma filosofia a mais que vem refutar todas as demais filosofias que se encontram em conflito na história, mas, como aponta Márcio Suzuki, é o ponto em que todas as filosofias se encontram e para o qual todas elas inconscientemente se dirigiam<sup>8</sup>. É o que vemos, por exemplo, num fragmento de 1797 de Schlegel:

Os modernos visaram sobretudo um sistema da filosofia transcendental. Aqui, certamente, a identidade do real e do ideal é o principal, e mesmo um e todo. A filosofia transcendental é, de fato, também o *fundamento* de toda filosofia. Todas elas parecem ter em comum o princípio [Grundsatz] de que apenas a filosofia transcendental é filosofia<sup>9</sup>.

A filosofia transcendental, como Schlegel a apresenta e a entende, não é somente mais uma das filosofias, mas a filosofia, e se apresenta como o momento histórico onde todos os esforços filosóficos se dirigiam, onde todos estes esforços devem se encontrar, o fundamento de toda filosofia. A filosofia transcendental se oferece como um elemento singular da história, buscado pelas filosofias anteriores, inconscientemente, ponto de apoio

---

<sup>8</sup> Márcio Suzuki, **O Gênio Romântico, Crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel** p. 90.

para os avanços futuros. Este entendimento que Schlegel possuía da filosofia crítica pode ser corroborada por Novalis, seu companheiro primeiro-romântico:

A História da filosofia até agora nada é, senão uma história das tentativas de descobrimento de filosofar. Tão logo se filosofa – nascem filosofemas, e a genuína ciência natural dos filosofemas é a *filosofia*<sup>10</sup>

Este fragmento fica mais claro se atentamos para a nota de Rubens Rodrigues Torres, o tradutor, onde este fragmento é apresentado como uma retomada do último parágrafo da anotação n.21 dos Estudos Hemsterhuis de Novalis:

[...]E se porém até agora não se tivesse filosofado? Mas apenas tentado filosofar? – então a História da filosofia até agora não seria nada menos que isso, mas também nada mais que uma história das tentativas de descobrimento do filosofar [...]<sup>11</sup>

A *filosofia crítica*, deste modo, é um momento crucial da história, o ápice das tentativas de filosofar, momento onde se pode filosofar e não mais, talvez, tentar filosofar. Se este momento começa com Kant, já sabemos, para os românticos é Fichte quem descobre por primeiro e apresenta com clareza o verdadeiro método da filosofia transcendental, pois “*ele inventou, ou melhor, criou este método tão rigoroso como frutífero, único capaz de estabelecer encontro real entre os novos filósofos*”<sup>12</sup> Agora, sabemos que os primeiros românticos viam a filosofia transcendental como a *filosofia*, e está claro que eles a entenderam como a única cientificamente válida, ponto de apoio, do qual já não se pode fugir, para qualquer empreitada. Mas ainda resta a pergunta: por que atribuir à filosofia transcendental a combinação entre filosofia e poesia? O que trás de novo

<sup>9</sup> PhL, II, 761. KA XVIII, p. 93. Trad. cit. Suzuki, op. cit., p. 91.

<sup>10</sup> Fragmentos Logológicos, 1 In: **Pólen**, p. 109.

esta filosofia para propiciar e exigir esta combinação?

É no *Conversa sobre a poesia*, de Schlegel, que podemos buscar um apoio para o entendimento desta questão. Neste texto a combinação entre poesia e filosofia é descrita como certo *resultado* do *Idealismo*, como uma realização lógica, advinda de sua própria constituição e possível apenas neste momento da história. Andréa, um dos expositores, ao apresentar sua comunicação sobre as *épocas da arte poética*, lembra que “*poesia e filosofia, as mais elevadas forças do homem*”, podem agora se engrenar “*para se formar e vivificar reciprocamente em eterna confluência*”<sup>13</sup>. E um pouco antes desta passagem, numa clara referência à *filosofia transcendental*, afirma:

A filosofia conseguiu, em alguns poucos e ousados passos, compreender a si mesma e o espírito do homem, em cujas profundezas descobriu a fonte primeva da fantasia e o ideal de beleza, podendo assim distinguir claramente a poesia, a cuja essência e existência não havia até então se dedicado.<sup>14</sup>

As buscas das filosofias ao longo da história encontram um centro catalisador na *filosofia crítica*, que pode ser descrita como um movimento de olhar para si mesma, de se compreender. Segundo a viragem copernicana, para conhecer devemos olhar, não para os objetos, mas, reorientando nosso olhar, para o sujeito, quer dizer, para nós mesmos, para as faculdades que tornam possíveis e condicionam o conhecimento. Esta filosofia não tem de lidar, como lembra Kant, com os objetos da experiência, que são infinitos, mas tem de ocupar-se com a própria razão, isto é, com os problemas que surgem inteiramente em seu seio e não lhe são propostas pela natureza das coisas<sup>15</sup>.

---

<sup>11</sup> Op. Cit. p. 223.

<sup>12</sup> **Observations sur l'ouvrage de Ch. De Villers** In. KA XVIII,p. 543.

<sup>13</sup> **Conversa sobre a poesia e outros fragmentos**, p. 45.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 45.

[...] portanto, uma vez que tenha aprendido a conhecer a sua capacidade em relação aos objetos que a experiência lhe pode apresentar, ser-lhe-á fácil determinar de maneira completa e segura a extensão e os limites do seu uso, quando se ensaia para além das fronteiras da experiência.<sup>16</sup>

Neste sentido, Andrea, em sua exposição, retoma os parágrafos iniciais da *Crítica* ao tomar esta nova filosofia como atividade que obriga a filosofia a voltar-se a si mesma, para assim poder determinar os limites de nossa capacidade de conhecer. Não lida, assim, com as idéias das coisas que, lembra Kant, em sua multiplicidade infinita nada mais oferecem que uma vastidão desencorajante, mas apenas com os próprios problemas que por surgirem no seio da razão, não são propostas pela natureza das coisas. Sua função inicial não é ampliar o conhecimento, mas constituir apenas “*uma ciência do simples julgamento da razão pura*”. A sua utilidade será a de clarificar a razão, para mantê-la isenta de erros, o que já é grande conquista<sup>17</sup>. Isto por si só nos impede de chamá-la de doutrina, mas apenas de crítica transcendental, pois tem como finalidade “*não [...] o alargamento dos próprios conhecimentos, mas a sua justificação, e porque deve fornecer-nos a pedra de toque que decide do valor ou não valor de todos os conhecimentos a priori*”<sup>18</sup>

A *filosofia crítica*<sup>19</sup>, ao colocar como meta demarcar os limites do conhecimento, teve de voltar sobre si mesma, erigindo-se como crítica da razão, uma crítica da filosofia mesma. Só assim pôde se compreender a si própria: “O principio da crítica deve ser se auto-críticar, para construir a si própria – <também a poesia constitui a si mesma [...]”<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> *Crítica da Razão Pura*, B23.

<sup>16</sup> *Ibid.*, B 23.

<sup>17</sup> *Id.*, p. B 25.

<sup>18</sup> *Id.*, p. B 26.

<sup>19</sup> Em um de seus fragmentos (de 1806) presente nos Anos de aprendizado filosófico, Schlegel escreve: "A dissolução da consciência na poesia é necessário para um idealismo como a divindade dos elementos. <Idealismo é em si poesia>. PhL, KA XIX, 150, p. 172. Apud. Ansgar Maria Hoff, op. cit., p. 21.

<sup>20</sup> PhL, IV, 1182, KA XVIII, p. 294.

E ao olhar para si mesma, que ela encontra? Pôde descobrir nas profundezas o ideal de beleza e a fonte primeva da fantasia, redescobrando a poesia como experiência que se encontra no mais fundo do eu, legitimando-a como lugar interessante da experiência humana. Há aqui uma indicação da possibilidade da aproximação entre filosofia e poesia, pois ao virar-se para si mesma, a filosofia encontra o ideal de beleza, isto é, em seu interior, encontra o belo, não mais como algo separado, mas em seu próprio interior. De certa forma, podemos afirmar, embora precisemos entender melhor como Schlegel fundamenta esta unidade, que está na essência do Idealismo, da filosofia transcendental, a unidade entre filosofia e poesia. Se historicamente ambas corriam separadas, agora não mais se pode furtar da necessidade de uni-las, como lembra Andrea no *Diálogo*; o momento não só propicia esta unidade, mas também exige, como um imperativo. Assim o *Idealismo* surge como lugar de unidade, um evento histórico<sup>21</sup> que parece oferecer a possibilidade daquela unidade, ponto para onde tudo converge, centro unificador da cultura.

“(...) idealismo! Este surgiu exatamente do mesmo modo, como que do nada, e agora se constitui um ponto fixo também no mundo do espírito, de onde a força do homem pode se expandir para todos os lados em desenvolvimento crescente, segura de nunca perder a si mesma ou ao caminho de volta. A grande revolução irá arrebatá-las todas as artes e ciências. Vocês já a vêm atuando na física, onde o idealismo eclodiu na verdade mais cedo, por si mesmo, ainda antes de ter sido tocado pela varinha mágica da filosofia. E este grande, prodigioso evento pode lhes servir, ao mesmo tempo, de indício sobre a secreta coerência e íntima unidade de nossa época. O idealismo, que no aspecto prático nada é senão o espírito desta revolução – suas grandes máximas, que devemos exercer e expandir partindo de sua própria força e liberdade – é no entanto, do ponto de vista teórico – não importa quão grande possa se mostrar

---

<sup>21</sup> “Crítica – Poesia – Filosofia, evidência da sagrada tendência do alemão [...] *Livro simbólico* de toda formação”, PhL, IV, 1159, KA XVIII, p. 292.

também aqui –, apenas uma parte, um ramo, uma modalidade de manifestação do fenômeno de todos os fenômenos: a humanidade lutando, com todas as forças, para encontrar seu centro<sup>22</sup>

O Idealismo, que surge como que do nada, é este ponto fixo, este chão, de onde agora o homem pode filosofar e partir para novos avanços. O que se oferece à história é um caminho seguro, mesmo que surgido como que do nada, a partir do qual pode se desenvolver, propor e construir avanços, caminho que antes era vedado, por falta de um catalisador, de um centro sobre o qual se pudesse firmar o pé para saltos cada vez mais longínquos. A história da humanidade mostra-se como uma constante luta para encontrar o centro, um elemento unificador onde tudo possa convergir; para Schlegel o *Idealismo* é este evento histórico para onde a história converge para um centro. Com a única ciência verdadeiramente científica, o filósofo crítico é o único capaz de realizar esta unidade e ao mesmo tempo instado a realizá-la, pois a nova filosofia agora o obriga a isso, pois a unidade está enraizada em seu desenvolvimento e realização. O reconhecimento dos avanços destes novos tempos por parte de Schlegel é evidente, pois o filósofo crítico é aquele *que tudo sabe, que possui unidade em seu saber, um saber perfeito e acabado em si mesmo*<sup>23</sup>.

Somente o filósofo crítico pode conhecer corretamente a si mesmo no todo e por partes. Somente ele pode reunir em si mais espírito de ciência [Wissenschaftsgeist] que Fichte e mais sentido artístico [Kunstsinn] que Goethe. - Do filósofo crítico se pode dizer tudo o que os estóicos afirmavam do sábio<sup>24</sup>.

É um caminho que ao ser trilhado não nos possibilita mais volta sob o risco de cair

<sup>22</sup> **Conversa sobre a poesia e outros fragmentos**, p. 52.

<sup>23</sup> PhL, Beilage II, 20, KA XVIII, p. 520.

<sup>24</sup> PhL, II, 157, KA XIX, p. 84. Apud. Suzuki, op. cit., p. 189.

na confusão das doutrinas anteriores que apenas escreviam um esboço de filosofar, uma tentativa de filosofar, mas não constituíam ainda o próprio filosofar. Assim, o filósofo crítico deve olhar para si mesmo tanto quanto a filosofia deve criticar a si mesma; por conta deste olhar para si é que Schlegel pode afirmar que este filósofo pode se conhecer corretamente a si mesmo, no todo e por partes. Encontrando, assim, no mais íntimo do Eu a beleza como ideal, pode ele agora juntar mais espírito de ciência que Fichte e mais sentido artístico que Goethe. O momento é oportuno<sup>25</sup>, pois para Schlegel, ao lado do movimento especulativo, a descoberta da filosofia transcendental é também um fato, um fato que ocorre na história, neste sentido é somente agora que podemos realizar aquilo que a filosofia vem tentando ao longo da história. A *filosofia crítica* oferece uma possibilidade de unidade, e o filósofo crítico pode realizar a união de ciência e arte<sup>26</sup>.

A unidade de ciência e arte se efetiva na formação do homem, no construir uma totalidade que una as faculdades humanas, ora, esta unidade e este processo, que se dá no indivíduo, nada mais é do que *Bildung*<sup>27</sup>. Schlegel entende este processo como uma unidade, a busca por um centro que venha eliminar e evitar a desarmonia, o excesso, pois com a filosofia transcendental se abre a possibilidade de ter, enfim, uma ciência que seja aglutinadora de todas as expressões culturais e elimine a confusão que ocorreram ao longo da história por falta deste elemento. A formação do homem total, em todas as suas faculdades, surge agora não como uma possibilidade distante, mas como algo realmente

---

<sup>25</sup> Cf. **Über die Unverständlichkeit**, KS II, p. 236: “Enquanto isso eu observava com íntima satisfação os progressos da nossa nação; e que poderia eu dizer desta nossa época? Esta época, na qual temos também nós a honra e viver; época a qual, para dizer em uma palavra, merece o modesto porém significativo nome de época crítica, pois logo tudo deverá se criticado, com exceção da própria época em si. Tudo se tornará cada vez mais crítico, e os artistas poderão nutrir a esperança de que a própria humanidade se eleve em massa e aprenda a ler.” Cabe lembrar aqui o fragmento 86 da Lyceum onde se lê: “O fim da crítica, se diz, é formar leitores ! - Quem quer ser formado, que se forme a si mesmo. Isso é indelicado, mas não há como mudar.” op. cit., p. 33. Não deixa de ser interessante a importância que Schlegel dá à leitura como avanço trazido pela época crítica. Nesta época teremos mais leitores, leitores que sabem ler, isto é, críticos.

<sup>26</sup> Lyceum, 115 : “Toda a história da poesia moderna é um comentário contínuo ao breve texto da filosofia; toda arte deve se tornar ciência e toda ciência, arte; poesia e filosofia devem ser unificadas. op. cit., p. 38. Cf. Dennis Thouard, **Friedrich Schlegel entre histoire de la poésie et critique de la philosophie**, In: Littérature, p. 45-58, principalmente o trecho intitulado *L'alliance poésie-philosophie*.

efetivo.

A Poesia e o Idealismo são os centros da arte e da formação (*Bildung*) alemã, todos o sabem. Mas aquele que o sabe freqüentemente não consegue se lembrar de que o sabe. Toda verdade mais alta é completamente trivial e, por isso mesmo, nada é mais necessário do que expressá-la sempre mais uma vez e, se possível, de maneira paradoxal, de modo que não nos esqueçamos de que ela está ali e nunca poderá ser completamente declarada.<sup>28</sup>

Podemos notar o acento dado à poesia e ao idealismo como momentos centrais desta formação, centros da arte e da formação alemã. Schlegel parece reconhecer na filosofia e na poesia os grandes elementos que não só finalmente podem se aproximar, mas que juntas constroem o centro da *Bildung*, construindo historicamente a possibilidade da formação completa do homem. A formação humana passa, sem exceção, pelo terreno da filosofia e da poesia, mas, nota Schlegel, elas não mais podem agir de modo separado, mas existirem num mesmo indivíduo. A filosofia transcendental é importante neste processo todo pois não opera somente avanços no plano filosófico-especulativo, mas se insere na história como fato que modifica o andamento da humanidade e de agora em diante a formação humana tem uma nova dimensão, poesia e filosofia devem andar juntas, este é o novo sentido de formação completa. Neste imperativo de unificação, neste lugar de unidade, poesia e filosofia repartem entre si o supremo território de tudo que há de sublime e grande no homem:

Poesia e Filosofia são um todo indivisível, eternamente vinculadas, ainda que raras vezes juntas, igual a Castor e Pólux. Entre ambas se repartem o supremo território de que há de grande e sublime na humanidade. Mas no ponto central se encontram

---

<sup>27</sup> PhL, Beilage, II, 13, KA XVIII, p. 518.

[...] aqui, e no mais íntimo e mais sagrado, o espírito está todo inteiro e poesia e filosofia são por completo uma e mesma coisa e se acham unidas.<sup>29</sup>

Embora cada uma, poesia e filosofia, tenham direcionamentos diversos, ocupem uma parte do todo, a unidade se dá no centro, “*as formas da filosofia transcendental são paralelismo e centralização*”,<sup>30</sup> pois a forma da filosofia transcendental, pensa Schlegel, são paralelismo e centralização, onde todas as formas da cultura andam paralelas e direcionadas a um único centro, a unidade da humanidade. Note-se que Schlegel aproxima filosofia e poesia a ponto de poder dizer que são por completo uma e mesma coisa, elas se confundem. O próprio Fichte, embora não tão radical quanto Schlegel a ponto de até propor que elas se confundam, atesta esta aproximação: “*tanto quanto sei, espírito da filosofia e espírito na bela-arte são exatamente tão aparentados quanto todas as subespécies do mesmo gênero[...]*”<sup>31</sup>, afirmando o parentesco entre intuição filosófico-científica e intuição poética<sup>32</sup>.

## 1.2 Filosofia/arte na época da crítica

É este projeto de unir filosofia e poesia que torna o pensamento de Schlegel problemático aos olhos de seus contemporâneos e de seus primeiros leitores. Junta-se a isto o fato de sua formação e atividade filosófica não terem sido muito apreciadas por seus contemporâneos imediatos, Fichte, Schelling e Hegel. Ambos vêem nele uma falta de capacidade especulativa, não mais que um diletante.

---

<sup>28</sup> **Über die Unverständlichkeit**, KS II, p. 237

<sup>29</sup> **Über die Philosophie. An Dorothea**, p. 83.

<sup>30</sup> PhL, II, 294, KA XVIII, p. 47.

<sup>31</sup> Apud. Suzuki, op. cit., p. 82.

<sup>32</sup> Comunicado claro como o sol In: **A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos**, p. 236

Seu maior crítico, Hegel, em suas *Lições sobre História da Filosofia*, na terceira seção intitulada a novíssima filosofia alemã, afirma que nas filosofias de Kant, de Fichte e de Schelling se manifesta a revolução operada na forma do pensamento sendo que o resultado destas filosofias recolhe e encerra a trajetória tomada pelo pensamento. Fora disto, pensa Hegel, não existem outras filosofias. A filosofia de Schlegel nada mais seria do que forma relacionada com a filosofia de Fichte<sup>33</sup>, trazendo em seu seio uma confusão entre filosofia e poesia, não sendo nem uma nem outra:

[...] e essa poesia está indecisa entre a generalidade do conceito e da determinação e indiferença da figura, nem carne nem peixe, nem poesia, nem filosofia.<sup>34</sup>

Se atentarmos para o fato de que a relação de Hegel com a filosofia de Fichte não é acolhedora<sup>35</sup>, torna-se compreensível que qualquer filosofia relacionada, segundo Hegel, com a de Fichte mereceria o mesmo julgamento. Ao considerar os esforços de Schlegel apenas uma forma a mais relacionada com a filosofia de Fichte, Hegel já de início demonstra sua posição crítica ante o projeto romântico de Schlegel. Embora a definição dada por Hegel sobre a filosofia transcendental seja próxima a de Schlegel, os resultados que Schlegel tira dela estão longe de serem reconhecidos e aceitos por Hegel. O que Hegel parece notar, se ficarmos com as citações acima, é que Schlegel, ao confundir filosofia e poesia, elimina a distinção entre elas, de modo que no fim nem ele mesmo sabe o que é uma e outra, “*nem carne e nem peixe*”. Ora, um imperativo da época crítica nada mais é do que circunscrever bem o que seja o terreno do discurso filosófico. Parece-nos que Hegel

---

<sup>33</sup> **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**, Hegel - Werke, p. 314 e 415.

<sup>34</sup> Op. cit., p. 416.

<sup>35</sup> cf. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling**, p. 31. Neste seu primeiro escrito filosófico público, Hegel toma partido de Schelling contra o idealismo subjetivo de Fichte, que apresentava o princípio, sujeito-objecto, apenas como um sujeito-objecto subjetivo. Ao tomar o pensamento de Schlegel apenas como uma forma relacionada com a filosofia de Fichte, Hegel parece entender a filosofia de Schlegel como que viciada desde a origem, ou seja, embora as críticas à Schlegel

não discorda de Schlegel sobre o fato de a filosofia transcendental ser a filosofia, momento no qual toda a história da filosofia convergia, mas no perigo entre a aproximação entre as formas da cultura a ponto de confundir filosofia e poesia e não saber mais a diferença entre elas e o campo específico de cada uma. Lembremos de Fichte que embora tenha visto um parentesco entre a intuição filosófica a intuição poética procurou definir corretamente o campo específico da filosofia, em contraposição a outras intuições.

A crítica de Hegel fez escola e a obra de Schlegel teve de esperar quase um século para uma apreciação um pouco mais cuidadosa e positiva. Entre seus contemporâneos (que participaram do círculo romântico de Jena) vemos a mesma opinião, como numa carta de Schelling a Fichte de 31 de outubro de 1800. Interrompendo uma viagem por conta da tentativa de Schlegel de ministrar um curso sobre a *filosofia transcendental* em Jena, Schelling afirma não poder admitir que o fundo de genuíno espírito científico que ainda havia na universidade fosse trocado pelo diletantismo poético e filosófico do círculo dos Schlegel<sup>36</sup>. Alguns dias antes desta carta a Fichte, Schelling recebe uma carta de Steffens na qual se vê quase o mesmo julgamento:

a sua falta de dedicação à ciência sempre foi repugnante para mim, sua poesia filosófica sem forma vibrante e sua filosofia poética sem conteúdo profundo [...].<sup>37</sup>

A “confusão” entre poesia e filosofia, acusação feita por Hegel, assim como a falta de amadurecimento das idéias, e o 'diletantismo' filosófico, parece incomodar seus contemporâneos. Schiller participa da mesma opinião ao escrever numa xênia:

Durante anos, o mestre aperfeiçoa o seu trabalho e nunca pode ser satisfeito:

---

não sejam as mesmas que dirigidas a Fichte, o diagnóstico inicial de Hegel seria de que o sistema de Schlegel parece começar por um caminho problemático e se desenvolver em uma forma confusa.

<sup>36</sup> Um trecho desta carta se encontra em Suzuki, **O gênio romântico, Crítica e história da filosofia em Frierich Schlegel**, p. 239-240.

<sup>37</sup> Carta de 14 de outubro de 1800, **Schellings Leben in Briefe**, p. 315.

mas para os nossos jovens gênios tudo acontece durante o sono.  
 O que aprenderam ontem já querem ensinar hoje:  
 Ah, esses senhores têm digestão rápida!<sup>38</sup>

A estes senhores de digestão rápida foi negado, durante vários anos, reconhecimento de profundidade filosófica, e o século XIX apenas confirmou esta opinião, como podemos ver num manual de historia da literatura, onde se lê:

Schlegel foi naturalmente mais rico, mas menos ponderado do que o seu irmão. Era um escritor duplo de um filósofo, pode-se dizer um filósofo aspirante, porque ele nunca foi bem sucedido no amadurecimento das idéias<sup>39</sup>.

Para Bossert, Schlegel não passa de um filósofo aspirante, e isto é comprovado pelo não amadurecimento de suas idéias, ou seja, pela falta de uma obra sintetizadora, de uma exposição sistemática, enfim, de um sistema, que pudesse garantir a Schlegel um lugar na constelação filosófica.

A falta de uma sistematicidade, bem como a dispersão de sua obra, soou para muitos como uma falta de fôlego para a filosofia, e isto já nos oferece um dos motivos para uma recepção tão negativa, pois o imperativo da época era construir um sistema, o que excluía toda e qualquer dispersão. É preciso encontrar no projeto de Schlegel respostas às estas questões tentando mostrar que seu projeto se constrói a partir de uma clara posição filosófica, que não é obra de um diletante ou de alguém sem capacidade filosófica; podemos oferecer aqui, por enquanto, um argumento de ordem histórica à reserva de Schiller. A crítica a certa rapidez na produção filosófica não se mostra exata justamente por que a carreira filosófica de Schlegel foi marcada por uma falta de uma obra

---

<sup>38</sup> Schiller, **Werke**, I, p. 334. Jahrelang bildet der Meister und kann sich nimmer genug tun;  
 Dem genialen Geschlecht wird es im Traume beschert.  
 Was sie gestern gelernt, das wollen sie heute schon lehren:  
 Ach, was haben die Herrn doch für ein kurzes Gedärm !,

especulativa acabada e de fôlego, de uma apresentação sistemática, pois ainda não havia encontrado algo que para ele merecesse publicação. A falta de uma obra nos moldes de seu tempo nada mais é do que uma análise dos problemas que o momento histórico que Schlegel buscava pensar colocava em consonância com aquilo que ele buscava fazer, encontrar, ou seja, estes problemas apontados por seus contemporâneos não são obras do acaso, mas expressão de uma clara análise e de projeto. Para Schlegel, não havia ainda, entre seus trabalhos, algo sistemático, como uma obra de Kant e Fichte, por exemplo, que merecesse publicação e isto revela um maior cuidado no tratamento do tema e não uma falta de habilidade.

Por outro lado, para os que criticam a confusão entre filosofia e poesia, é preciso notar que, pelo menos neste período, esta relação não era uma referência tão estranha, basta pensarmos em Schelling e Schiller. Como prova, basta lembrar o que pode ser considerado a “certidão de nascimento” não só do Idealismo alemão, mas também do Romantismo<sup>40</sup>, o *Programa Sistemático*, no qual é possível encontrar a poesia em perfeita consonância com a filosofia.

Por último, a Idéia que unifica tudo, a Idéia de *beleza*, tomada a palavra em seu sentido superior, platônico. Pois estou convicto de que o ato supremo da Razão, aquele em que ela engloba todas as Idéias, é um ato estético, e de que *verdade e bondade só estão irmanadas na beleza*. O filósofo tem de possuir tanta força estética quanto o poeta. Os homens sem senso estético são nossos filósofos da letra. *A filosofia do espírito é uma filosofia estética*. Não se pode ter espírito em nada, mesmo sobre a história não se pode raciocinar com espírito – sem senso estético.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> A. Bossert, *Histoire de la Littérature allemande*, p. 580.

<sup>40</sup> É como Rubens Rodrigues Torres, tradutor do texto em língua vernácula, afirma ser possível ler este documento. In. **Schelling, Obras escolhidas**, Os Pensadores, p. 39

<sup>41</sup> **Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus**. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 38094 - 38095 (vgl. Hegel-W Bd. 1, S. 235), trad. cit. Schelling, *Obras escolhidas*, Os Pensadores, p. 40-41. A frase em negrito no texto não consta na tradução de Rubens para a coleção Os

No *Systemprogramm* a idéia de beleza é unificadora, ato supremo da razão que engloba todas as idéias, possui um poder unificador, por outro lado, para Schlegel, a idéia de beleza é o elemento central do idealismo. O senso estético é alçado a uma condição de suma importância, como ponto mediador, e no próprio Fichte vemos uma idéia similar, quando ele afirma ser a estética o ponto mediador entre o ponto de vista transcendental e o comum:

Está faticamente provado que existe um tal mediador [so ein mittleres] entre o ponto de vista transcendental e o comum: esse centro [Mittelpunkt] é a estética. No ponto de vista comum o mundo aparece como dado; no ponto de vista transcendental, como feito (tudo em mim); no ponto de vista estético, aparece como dado, de tal modo como se nós o tivéssemos feito e como nós mesmos o faríamos.<sup>42</sup>

Embora, para Fichte, não haja passagem possível entre o ponto de vista transcendental e o ponto de vista comum, o ponto de vista estético faz o papel de mediador, pois neste ponto de vista o mundo surge como dado e como feito por nós, uma união dos dois pontos de vista. Enfim, respeitando as diferenças entre os textos e seus autores, é possível perceber a importância que a intuição estética, a idéia de beleza e a poesia vem encontrando no seio do idealismo alemão, o que, ao mesmo tempo nos obriga a cada vez mais a destacar a questão da crítica ao pensamento de Schlegel, já que, em princípio, não era um disparate absurdo aproximar filosofia e arte.

Mas se prestarmos a atenção no *Systemprogramm* veremos que a arte é colocada numa dimensão bem mais importante do que a mera aproximação com a filosofia, o senso

---

Pensadores; na edição da Digitale Bibliothek podemos ler a seguinte frase: *Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie.*

estético, a idéia de beleza é concebida como o próprio centro catalisador. A arte aparece assim como o que há de mais alto, o que há de mais alto para o filósofo. A arte é lugar de unificação daquilo que está separado na vida, na ação e no pensamento, e toda cisão, como a que há entre natureza e história, se dissolve no universo da arte. Na arte se dá, como afirma Schelling em *Filosofia da Arte*, a indiferença do ideal e do real,

§ 14. *A indiferença do ideal e do real, como indiferença, se expõe no mundo ideal por meio da arte.* Pois a arte não é em si nem um mero agir, nem um mero saber, mas é um agir totalmente penetrado pela ciência <381>, ou, inversamente, um saber que se tornou totalmente agir, ou seja, é indiferença de ambos.<sup>43</sup>

Momento de unificação, e de indiferença, a arte assume uma importância dentro da reflexão filosófica, pois, para Schelling, nem a atividade teórica nem a atividade prática podem oferecer o modelo para a identidade originária de natureza e espírito, subjetivo e objetivo, necessidade e liberdade, mas a harmonia só seria possível no estético, na atividade criadora da arte. Schelling reconhece, assim, um terceiro membro, ao lado do teórico e do prático, a consciência estética, capaz de construir a unidade. Neste mesmo texto Schelling vai dizer que beleza e verdade são, em si, um (§ 20) e que elas nunca se relacionam como meio e fim, ao contrário, são um. Nos manuscritos de Henry Crabb Robinson, uma versão do curso de Jena (1802-1803) dado por Schelling sobre a filosofia da arte, podemos ver a idéia, no § 29, de que a obra de arte é independente do tempo, embora no tempo, isto é, ela é eterna, pois cada obra de arte é expressão do absoluto<sup>44</sup>. E no § 31 vemos que a absoluta *formação-em-um* (absoluto) da forma e da essência do mundo ideal é intuída, idealmente, como verdade e, realmente, como beleza, ou seja,

---

<sup>42</sup> Wissenschaftslehre nova methodo, p. 243 apud. Suzuki, op.cit., p. 101.

<sup>43</sup> **Filosofia da Arte**, p. 44.

<sup>44</sup> Idem., p. 382.

verdade e beleza formam o todo. Escolher apenas uma delas é ir na contramão da unidade que se busca no idealismo, e Schelling vai além ao unir, algo muito próximo de Schlegel, idealismo e realismo<sup>45</sup>.

Schlegel possui a mesma compreensão quando diz,

Beleza com consciência e realidade imaginária - verdade. Assim verdade e beleza são uma coisa só; toda separação é somente relativa. (Isto é a essência do Idealismo).<sup>46</sup>

Schlegel coloca num mesmo registro verdade e beleza, uma coisa só, e isto nos leva a poder afirmar que ao filósofo não cabe mais construir mundos filosóficos sem a beleza, nem mesmo ao artista cabe mais criar obras de arte sem verdade, e isto apenas revela que para Schlegel não há mais possibilidade de escolher um ou outro, mas o caminho que leva à arte passa pela ciência e o caminho que leva à ciência passa pela arte, e isto é a essência do Idealismo e não apenas um projeto pessoal do Schlegel, mas uma novidade trazida pela nova filosofia que precisa de uma contraparte de todos, não só do filósofo mas também do artista.

Isto é uma aproximação que, para Kant, mostra-se imprudente, pois no parágrafo 17 da *Crítica da Faculdade Julgar* podemos ver que,

Não pode haver nenhuma regra de gosto objetiva, que determine através de conceitos o que seja belo. Pois todo juízo proveniente desta fonte é estético; isto é, o sentimento do sujeito, e não o conceito de um objeto, é seu fundamento determinante. Procurar um princípio do gosto, que forneça o critério universal do belo através de conceitos determinados, é um esforço infrutífero, porque o que é

---

<sup>45</sup> PhL, II, 165, KA XVIII, p. 34. “[...] unir realismo e idealismo [...]”

<sup>46</sup> **Transcendentalphilosophie**, KA XII, p. 95.

procurado é impossível e em si contraditório<sup>47</sup>.

O que subjaz a este trecho (todo parágrafo 17) é a idéia de que o belo não poderia ser pensado segundo as normas do verdadeiro<sup>48</sup>, pois na coisa dita bela entra em jogo outro esquema e outro campo, diferentes do esquema do conhecimento que estava sendo delimitado como o lugar próprio da Filosofia, e, além disso, seria enveredar por um mundo de confusão que a própria filosofia crítica queria eliminar e nos armar para não mais cairmos nela. Para Kant, em tempos antigos, a poesia e a filosofia estavam ligadas somente por uma pobreza da linguagem, por conta da incapacidade da filosofia de dar conta de certos conteúdos, por isso era preciso pedir socorro para as imagens da poesia. No curso de lógica de 1792, vemos que,

Os primeiro filósofos foram poetas. É que foi preciso tempo até descobrir palavras para os conceitos abstratos; por isso, no início, os pensamentos supra-sensíveis eram representados sob imagens sensíveis [...] Em virtude da pobreza da linguagem, naquela época só se podia filosofar em poesia.<sup>49</sup>

Kant critica, por isso, aqueles que querem poetizar a filosofia, isto seria um regresso, já que possuímos um léxico capaz de dar conta de nossas reflexões. Mas de forma alguma isto leva Kant a condenar a poesia, ele apenas quer limitar o universo de cada manifestação, de um lado a linguagem da arte e de outro a da linguagem da filosofia e esta separação deve ser rigorosamente observada - já que a função da *Crítica* é limitar os alcances e limites da razão, isto requer também delimitar o universo filosófico de outras áreas. Embora o discurso da arte e da filosofia tenha uma clara semelhança, pois uma jamais tem pretensão de falar das coisas em si mesmas e a outra já não pode falar mais

---

<sup>47</sup> **Crítica da Faculdade do Juízo**, p. 77.

<sup>48</sup> Lebrun, **Kant e o fim da metafísica**, p. 478.

delas, ambas não falam a mesma língua, por isso ser necessário evitar uma confusão entre elas<sup>50</sup>. Mas Kant não cria uma hierarquia, como se a linguagem filosófica fosse mais perfeita por estar numa época posterior, pelo contrário, é possível observar que se trata apenas de fins diversos, e nada mais. Como lembra Suzuki, não há nada de errado em pensar que a poesia fala indiretamente sobre aquilo a respeito do qual a filosofia, em virtude das próprias regras gramaticais que se impôs, já não pode exprimir<sup>51</sup>, mas mesmo assim ainda sobra a determinação de não confundi-las. Schlegel parece assim fazer uma leitura diferenciada da filosofia crítica, pois, como assinalávamos acima, não há mais possibilidade de escolher qual caminho seguir, é preciso saber andar por estas duas estradas que na verdade agora são só uma, verdade e beleza, filosofia e poesia, e isto é a essência do Idealismo que Kant não havia percebido.

Schlegel compartilha da idéia de Herder de que a poesia seria a língua materna da humanidade, acentuando seu caráter expressivo, não dos sentimentos e emoções, mas daqueles objetos ante os quais os filósofos são obrigados a se calarem. Assim, a linguagem da arte pode ser pensada, para Schlegel, como uma possibilidade de expor aquilo que a filosofia não pode, mas que agora o filósofo é chamado a participar; de agora em diante filosofia e poesia não podem mais caminhar separadas, como vinham ao longo da história, mas devem se engrenar para o enriquecimento da humanidade, ato supremo de formação humana.

### **1.3 A condição moderna**

Antes de mesmo de examinarmos mais atentamente a questão da aproximação entre

---

<sup>49</sup> Logik Dohna, p. 801, apud. Suzuki, op. cit., p. 55.

<sup>50</sup> Suzuki, op.cit.,p. 56.

<sup>51</sup> Idem, p. 57.

filosofia e poesia, e os resultados deste projeto, precisamos lançar um olhar sobre o diagnóstico de Schlegel sobre a época moderna, para ele, uma época singular, pois a partir deste diagnóstico é possível compreender aspectos importantes do pensamento de Schlegel.

Para Schlegel a cultura moderna pode ser definida como desarmônica, onde o homem se encontra dilacerado, perdido, vendo-se dividido em inúmeras faculdades que de modo algum entram em comunicação. Desta forma, a integridade do homem só pode ser conquistada quando universalidade e individualidade puderem se unir de modo estável, quando a harmonia for conquistada.

A completa separação e isolamento das faculdades humanas, que podem permanecer intactas apenas quando elas estão em um estado de associação livre, é o verdadeiro pecado original da cultura moderna.<sup>52</sup>

Verdadeiro pecado original dos tempos modernos a consciência de fragmentação e dilaceração parece ser a marca deste período na leitura de Schlegel. É preciso, pensa Schlegel, que a aspiração ao infinito possa se juntar à harmonia, e que no plano cultural e histórico se busque a unidade destes elementos tão distantes.

A cultura moderna carece de equilíbrio, coesão, harmonia e completude, as forças do pensamento e ação estão separadas por um abismo, os limites e os direitos da razão e da experiência não são conhecidos e a humanidade está dividida.<sup>53</sup>

A condição moderna carece de unidade, equilíbrio, coesão, tudo se encontra separado e nada entra em comunicação harmoniosa, como conseguir, deste modo, a

---

<sup>52</sup> KA II, p. 58. Apud. Ciancio, **Friedrich Schlegel. Crisi della filosofia e rivelazione**, p. 20.

<sup>53</sup> KA I, p. 628. Apud. Ciancio, op. cit. p. 20.

unidade? Como encontrar a harmonia? A modernidade, para Schlegel, precisa encontrar uma saída deste abismo, precisa colocar em comunicação as inúmeras formas da cultura, bem como as faculdades do homem, precisa se encontrar como projeto de unidade e harmonia, para sair deste mundo de dilaceração. Ciancio lembra que todos os escritos do jovem Schlegel são atravessados pela aguda consciência desta dilaceração, a desarmonia da cultura moderna. É na arte que ele descobre esta desarmonia, pois “*apenas na arte é clara a nossa confusão e fragmentação [...] O homem é dilacerado, a arte e a vida estão separadas*”<sup>54</sup>. Porém, como mostra Ciancio, a partir de 1796, a interpretação que Schlegel faz da cultura moderna se modifica, tomando um tom mais positivo, pois é preciso lembrar que Schlegel passa a pensar o desejo do infinito e a busca da harmonia como a essência do moderno, isto é, embora se encontre estilhaçada, a modernidade busca, pois é sua essência, eliminar o abismo que separa tudo.

A interpretação schlegeliana e romântica do moderno em vez de fragmentação, torna-se expressão de uma riqueza e de um limite. Ou seja, há dois pólos do moderno, que pode ser definido como o senso positivo e o sendo negativo do infinito, o infinito como uma plenitude ou como incompletude [...]<sup>55</sup>

O pecado original da modernidade torna-se seu maior trunfo no caminho da harmonia, pois embora a cultura esteja estilhaçada isto estimula um desejo de unidade que não existiria se não fosse tão absurda a condição de dilaceração, pois, como diz Schlegel, tudo possui uma tendência para a harmonia absoluta<sup>56</sup>. Schlegel passa, assim, a definir de modo mais positivo a modernidade, vislumbrando nestes seus problemas a possibilidade de mudança necessária para a harmonia. A modernidade é, assim, entendida como lugar de

---

<sup>54</sup> KA I, p. 36-37, apud. Ciancio, id., p. 20.

<sup>55</sup> Ciancio, op. cit., p. 21.

<sup>56</sup> PhL, I, 46, KA XVIII, p. 08.

fragmentação e de produções individuais, diferentemente do período clássico, que possuindo uma produção orgânica, não suscetível, por isso, de ser dividida em produções individuais<sup>57</sup>, consistia em um todo, *letra perfeita e acabada de toda a poesia*. Porém, nos modernos, o que se pressente ainda é o espírito em devir, uma obra em constante formação, aberta a possibilidades<sup>58</sup>.

Schlegel passa a pensar a modernidade como uma poesia em seu vir a ser, uma infinitude de projetos em progressão infinita, um projeto de inúmeras pessoas numa progressão infinita em busca da unidade. Porém, por conta deste estilhaçamento, desta fragmentação, desta série de projetos individuais, as formas da cultura se encontram separadas, distantes. Falta à modernidade, um centro, um elemento unificador, como se conseguir construir aquele todo, aquela unidade que esteve presente entre os antigos? Schlegel se preocupa em encontrar este elemento unificador e é na *filosofia transcendental*, como vimos no início deste capítulo, que ele acredita estar a possibilidade de se construir a unidade, ao aproximar filosofia e poesia. Estes pólos, que se encontram separados, devem ser unidos, e aqui se encontra uma problemática filosófica, pois para ele a filosofia é limitada, tem um campo específico de atuação e a sua mescla com a poesia traz um enriquecimento à experiência humana.

Porém, este não é um esforço de construção de um projeto que pretende apenas reunir poesia e filosofia visando uma experiência mais completa, mas ela vem acompanhada de uma reflexão em torno das conseqüências da *filosofia crítica*. Se a época da *crítica* é um momento crucial da história, ela não pode se desenvolver forçando uma unidade de elementos díspares e distantes, mas deve se construir a partir do solo de crise, a

---

57 Cf. Idéias, 95, **O Dialeto dos Fragmentos**, p. 156, onde se lê: “[...]Todos os poemas clássicos dos antigos estão indissolúvelmente ligados, formam um todo orgânico, são, corretamente considerados, apenas um poema, o único no qual a própria poesia aparece completa. De uma maneira semelhante, na literatura completa, todos os livros devem ser apenas um livro, e num tal livro em eterno devir se revelará o evangelho da humanidade e da formação”.

58 Lyceum, 93, Idem, p. 34.

partir do caráter do que seja moderno, já que não é possível reconstruir a época de ouro da antiguidade, pois são épocas diversas e não há como pensar num aperfeiçoamento, como se a história fosse linear.

Schlegel reconhece que apenas uma atitude ambivalente ao mundo pode apreender a sua totalidade, isto é, apenas uma reflexão que aproxime os pólos, mas que não os elimine, pode encontrar a totalidade. O todo só pode ser construído sem hierarquização, deste modo somente pela determinação recíproca, pela alternância e diálogo entre eles. Torna-se necessário perceber as conseqüências deste ato filosófico, pois implica uma recusa àquela totalidade que busca a unidade num princípio que seja o ponto de partida de todo sistema do pensamento, propondo uma totalidade que se constrói num processo infinito, por isso nunca se finaliza e se completa, impossibilitando toda e qualquer hierarquização. A busca de um princípio único, ou a busca de uma verdade que seja a - histórica, é a negação da temporalidade, do esforço e da construção prática e individual, impossibilitando a história e toda reflexão sobre ela. Desta forma, não há ponto de partida, mas apenas circularidade, alternância recíproca entre os elementos, unidade de esforço teórico e esforço prático, e isto, segundo Schlegel, seriam os limites que se encontram na filosofia de Kant e Fichte, pois ali não há uma unidade entre ideal e real, entre filósofo e vida, entre teórico e prático. Mas esta unidade não seria uma violência à *filosofia crítica*, pois se encontra inscrita em seu seio, uma constatação que apenas não foi compreendida pelos filósofos ainda. Se a aproximação entre as diversas formas surge como um imperativo da e à época da *crítica*, isto não significa que seja algo evidente, pois ainda faltam bons alemães que possam elevar o sentido artístico e o espírito científico<sup>59</sup>, é preciso cultivar melhor o solo.

Para Schlegel a poesia também se enriquece ao contato com a filosofia, pois, como

---

<sup>59</sup> Lyceum, 116, op. cit., p. 38.

afirma, “o poeta perfeito deve filosofar”, porém, não se encontra ainda instituída uma constituição filosófica da poesia e o imperativo que se põe à época da *crítica* é este: “isonomia da poesia e da filosofia”.<sup>60</sup> Poesia e filosofia possuem campos específicos de atuação e esta união, que Schlegel procura, corresponderia a uma nova harmonia das faculdades visando à constituição do homem total. Com esta unidade Schlegel pensa poder dar um passo além daquilo que o *Idealismo Transcendental* conseguiu até então, através de um esforço ao mesmo tempo real e ideal, tornando o ideal real e o real ideal. Ambas as experiências humanas, incluindo aqui a filosofia, falham, pois atuam de modo separado. Não conseguem fornecer uma experiência completa ao (do) homem, pois partem apenas de uma faculdade humana. Para encontrar o homem completo é preciso vincular ambos os extremos e assim descobrir o verdadeiro meio.

#### **1.4 O filósofo transcendental e o não-filósofo**

Uma dos problemas que se impõem a esta temática em Schlegel é tentar compreender a relação que poesia e filosofia constroem e as justificativas desta unidade. Se, como vimos, isto não é uma questão apenas de Schlegel, o que torna sua recepção negativa deve ser procurado em outro motivo e não somente na sua proposta de unir filosofia e poesia. A dificuldade se encontra no fato de os textos de Schlegel oscilarem entre inúmeras posturas diante do problema, de modo que encontrar uma idéia definitiva parece, de imediato, uma tarefa impossível.

Uma primeira leitura pode nos dar a impressão de que a poesia funciona como uma espécie de antídoto aos problemas da filosofia, uma conclusão sedutora, que encontra certa

---

<sup>60</sup> PhL, IV, 1326, KA XVIII, p. 304.

justificação em vários momentos da reflexão de Schlegel. A falta de uma obra acabada e completa que nos permitisse ter uma visão do todo nos leva a um trabalho de leitura que se assemelha a um quebra cabeça, no qual temos de nos embrenhar no emaranhado de reflexões para então construir pouco a pouco certo caminho que nos permita uma visão mais consistente de seu projeto.

Tentaremos mostrar aqui, num primeiro momento, que não se trata de uma valorização da poesia em detrimento da experiência filosófica, nem mesmo o contrário, mas da busca por uma harmonia, uma unidade num mundo onde a cultura se encontra estilhaçada<sup>61</sup>. Esta unidade harmônica não poderia encontrar melhor exemplo do que na imagem de uma árvore:

[...] inseparavelmente ligados, uma árvore, cujas raízes é a filosofia e o mais belo fruto é a poesia. Poesia sem filosofia é vazia e superficial, filosofia sem poesia permanece sem influência e é barbarismo<sup>62</sup>.

Não se trata apenas de aproximar filosofia e poesia, mas mantê-las juntas, pois uma sem a outra ou é vazia ou barbarismo, e isto nos dá certa medida do modo como Schlegel vai desenvolvendo esta questão. A história humana, talvez não entre os clássicos, nada mais é do que um romance das tentativas de aproximação entre filosofia e poesia, um romance que não se conclui devido a falta de um elemento que exija e possibilite esta unidade e, assim, o que já *foi feito enquanto ambas estavam separadas*, já está acabado, é algo passado, deve-se agora, pensa Schlegel, *unificá-las*<sup>63</sup>. É este sentido que vem expresso no famoso fragmento 116 da revista *Athenäum*, lugar que define a poesia romântica como

---

<sup>61</sup> Como nota Claudio Ciancio, o que resta de Schlegel não é tanto uma elaboração e antecipação de um novo sistema filosófico, e sim a reflexão filosófica da condição de dilaceração do homem moderno, e a consequência disto para a filosofia. **Friedrich Schlegel, crisi della filosofia e rivelazione**, p. 14.

<sup>62</sup> **Geschichte der europäischer Literatur**. KA XI, p. 10. Apud. Ansgar Maria Hoff, **Das Poetische der Philosophie**, p. 20.

<sup>63</sup> **Idéias**, 108, op. cit, p. 158.

*poesia universal progressiva*, sendo que seu destino não é apenas reunir os gêneros que se encontram separados da poesia e colocá-la em *contato com a filosofia e retórica*:

Quer e também deve ora mesclar, ora fundir poesia e prosa, genialidade e crítica, poesia-da-arte e poesia-de-natureza, tornar viva e sociável a poesia, e poéticas a vida e a sociedade [...] E, no entanto, é também a que mais pode oscilar, livre de todo interesse real e ideal, no meio entre o exposto e aquele que expõe, nas asas da reflexão poética, sempre de novo potenciando e multiplicando essa reflexão, como uma série infinita de espelhos. [...] O gênero poético romântico ainda está em devir; sua verdadeira essência é mesmo a de que só pode vir a ser, jamais ser de maneira perfeita e acabada. [...] O gênero poético romântico é o único que é mais do que gênero e é, por assim dizer, a própria poesia: pois, num certo sentido, toda poesia é ou deve ser romântica.<sup>64</sup>

Este fragmento, que mais soa como um manifesto romântico, um programa, nos dá uma medida exata de como a questão da unidade entre filosofia e poesia deve ser abordada, assim como nos fornece, de modo sucinto, as temáticas que definem o primeiro romantismo. Schlegel liga intimamente poesia romântica e modernidade ao defini-las de modo idêntico e ao dar a elas funções similares, o que nos leva a dizer que a poesia romântica nada mais é do que a modernidade em seu devir. Deste modo a poesia romântica, parece assim, ser aquele lugar catalisador, espaço de unidade, de mescla, de fusão, ora *mescla* ora *funda*, tornando poéticas a vida e a sociedade, assim como para ser lugar de redobro, espelhos, potenciação da reflexão e lugar de oscilação. A forma da poesia romântica é a própria poesia, ou a própria modernidade, pois não se identifica com nenhuma forma cristalizada, com um nenhum gênero acabado, mas apenas com o devir, com a forma em progressão, e neste sentido é que toda poesia é ou deve ser romântica, ou

---

<sup>64</sup> **Athenäum**, 116, Op. cit., p. 64-65.

deve ser moderna, como correlato do momento histórico, imagem exata do período em que se constrói. Seu estado é o devir, de não acabamento, e isto toma sentido quando observamos que a produção de Schlegel bem como a de Novalis não passa de uma série de projetos, fragmentos e esboços<sup>65</sup>. Assim sendo, esta falta de certa unidade sistemática, esta obra inacabada, expressa não uma falha, mas um projeto consciente, uma expressão inteiramente romântica<sup>66</sup>.

Mas a unidade entre a filosofia e a poesia, a fusão e a mescla, não surge apenas como imperativo de um manifesto artístico, mas tem seu fundamento numa exigência filosófica. Uma leitura atenta nas passagens onde tal unidade é tematizada nos mostra uma aguda consciência da problemática do *Idealismo* e uma tentativa de solucioná-los<sup>67</sup>.

A filosofia transcendental não apenas encontrou o fundamento de toda a atividade do espírito, mas encontra também a figura do leitor como figura necessária e a leitura como elemento crucial no fazer filosófico. Para entendermos isto melhor podemos recorrer a polêmica travada entre Schiller e Fichte sobre o espírito e a letra na revista *As Horas*, que teve seu início em 1795. O motivo de tal embate foi um artigo, *Sobre o estímulo e o incremento do puro interesse pela verdade*, enviado à revista por Fichte, e que sofreu correções por parte de Schiller. Em resposta à Schiller, Fichte disse que “o impulso estético deveria, certamente, subordinar-se, no homem, ao impulso para a verdade e ao

---

<sup>65</sup> Sobre esta questão é preciso diferenciar o que é fragmento propriamente dito (*Bruchstück*), trecho, ou peça rompida, que se tornou uma forma reconhecidamente romântica, com a série de reflexões e projetos que não foram terminados e que não encontram uma forma de exposição sistemática.

<sup>66</sup> Como nota Antoine Berman: “É sabido que as obras dos primeiros românticos são pouco numerosas, permanecem inacabadas, e se Novalis, por exemplo, não tivesse escrito seus *Fragmentos*, talvez seus poemas e seus esboços de romances não bastassem para consagrá-lo. Quanto a F. Schlegel, seus escritos literários (como *Lucinda*) nem ultrapassam a fase de experimentação. Como então caracterizar este espaço? Provavelmente constatando que esse não é um espaço de obra, mas de intensa reflexão sobre a obra ausente, desejada ou por vir”, **A prova do estrangeiro: cultura e tradução na Alemanha romântica**, p. 128.

<sup>67</sup> Comentando uma destas passagens, Rubens Rodrigues Torres aponta que só por conta disto “já poderiam ser estudados pelo menos, como se vê, na qualidade de lúcidos comentadores da filosofia clássica alemã”, **Novalis: o romantismo estudioso**, In. Novalis, Pólen, Fragmentos, diálogos, monólogo, p. 12. A passagem aludida por Rubens se encontra numa carta (2 de dezembro) de Schlegel a Novalis, onde se lê: “O principal mérito de Kant e Fichte me parece o de que levam a filosofia como que ao limiar da religião e então a interrompem”, KA, XXIV, p. 205. Apud. Marcio Suzuki, op.cit., p. 152-153.

*supremo[...]*”<sup>68</sup>. Porém, o ápice da discórdia surge a partir de outra contribuição de Fichte, *Sobre o espírito e a letra na filosofia*. Em uma série de cartas, artigo que Schiller não quer publicar, e numa carta à Fichte de 24 de junho de 1795 Schiller expõe os motivos:

Por muito que me tenha alegrado a leitura de vosso manuscrito, querido amigo [...] me vejo, no entanto, forçado a devolvê-lo. Teria que fazê-lo somente por causa de sua extensão desproporcionada [...], porém, tenho que fazê-lo com maior razão na medida em que seu conteúdo pouco me satisfaz tanto como a forma de tratá-lo [...] Só uma palavra, todavia, sobre a sua exposição[...] devemos ter conceitos inteiramente diferentes de uma apresentação apropriada, pois confesso não estar, em absoluto, contente com a apresentação nas suas cartas. De uma boa apresentação exijo, acima de tudo, igualdade de tom e, se deve ter valor estético, uma ação recíproca entre imagem e conceito, e não uma alternância entre ambos, como acontece em suas cartas.<sup>69</sup>

A intenção de Schiller é fazer da beleza uma intermediária da verdade, ao mesmo tempo em que procura dar à beleza, através da verdade, uma dignidade mais elevada. Deste modo, o estilo de uma apresentação é essencial, pois se há de romper a barreira que separa o mundo belo do acadêmico e erudito, o que é uma desvantagem para ambos, introduzindo os conhecimentos básicos bem como o gosto pela ciência na vida social. Isto nada mais é do que a educação estética de Schiller, que de modo algum pode ser confundido com a vulgarização do conhecimento rigoroso, mas uma tentativa de reunir saber e arte, numa escritura científica e bela. Fichte, por seu turno, coloca seu estilo a serviço do saber, e espera um melhor apuro conceitual do seu leitor, que uma escrita preocupada em demasia com imagens artísticas não pode oferecer, e corre-se o perigo de se desvirtuar de um estilo conceitual mais rigoroso, e os elementos sensíveis e figurativos apenas são um meio

---

<sup>68</sup> GA I/3, p. 84, apud. Fichte, *Filosofia y estética*, p. 16.

didático, e seu uso se justifica apenas por isto. Como fica claro neste texto de Fichte:

A transferência de signos sensíveis a conceitos supra-sensíveis é, no entanto, causa de uma ilusão. O homem é facilmente incitado, por este modo de designação, a confundir o conceito espiritual, que tem sido expressado de tal modo, com o objeto sensível ao que o signo está ligado. O espírito, por exemplo, foi designado por uma palavra que expressa a sombra; em seguida o homem inculto imagina o espírito como algo que consiste em sombras.[..]<sup>70</sup>

O objetivo de Fichte é claro, o apuro conceitual de seus leitores, defendendo uma alternância entre imagem e conceito e não a confusão entre eles, somente em vista de tornar mais claro, mas sem perder o rigor que espera de seus leitores. O exemplo dado por ele, na citação acima, apenas ilustra o uso didático na exposição, mas que não deve se sobrepor à necessidade de apuro conceitual do estilo. Para Fichte a ilusão, como exposta acima, era inevitável, pois não se pode designar estes conceitos de forma diferente. Mas, se alguém, que ainda não tenha se exercitado em suas abstrações mais sutis, se deparar com estas imagens, se perderá nelas e não atingirá o que é realmente essencial<sup>71</sup>. Fichte, de modo algum, é contra uma popularização de sua filosofia, atesta isto suas apresentações da Doutrina-da-Ciência, mas também exige uma maior disciplina de seu leitor, mas sem deixá-lo jogado às imagens belas que possam confundir seu entendimento. Por outro lado, até mesmo as imagens plásticas, de um Schiller por exemplo, não estão ao alcance de todos e podem limitar o acesso aos leitores, indo na contramão da popularização que Schiller deseja. As imagens, para Fichte, são úteis para tornar mais claro um conceito, o que resulta numa maior transmissão do saber, mas isto, para Schiller, não é levar em conta a harmonia das faculdades que apenas um estilo verdadeiramente belo pode construir.

---

<sup>69</sup> **Filosofia y estética**, p. 186.

<sup>70</sup> **La faculté linguistique et l'origine du langage**, p. 132-133.

Fichte repudia o estilo plástico e a linguagem figurada de Schiller, e tem uma visão bem clara em relação à escrita filosófica, delimitando o uso da linguagem a dois momentos, de acordo com o público leitor, o popular e o científico. Um destinado ao público geral e outro destinado ao público versado em filosofia. No primeiro momento o uso de imagens encontra justificativa, mas se deve tomar cuidado, pois se pode confundir ou desviar a atenção do leitor. Em todo caso, para Fichte as duas linguagens são complementares, pois se pode com uma amenizar a aridez da outra ou dar maior eficiência conceitual a outra. Isto leva a Fichte a afirmar um parentesco entre poesia e filosofia, ao afirmar que um filósofo deve possuir tanto gênio quanto um poeta ou um artista mas, ressalva importante, um precisa de senso de beleza e outro de senso de verdade<sup>72</sup>, e por mais que haja empréstimos na apresentação de uma para outra, o objetivo é bem diferenciado. Isto é ponto central da polêmica com Schiller e dos pontos de diferenciação em relação a Schlegel. Mas, o que queremos frisar aqui, é a problemática em relação ao estilo textual, que nos revela, no fundo, uma relação um pouco mais íntima entre filosofia e poesia. Ainda mais, revela o problema da passagem do ponto de vista comum ao transcendental e, aqui, mais uma vez, Fichte relega ao estético a função de ser este ponto mediador, pois, em suas palavras: “*está faticamente provado que existe um tal mediador [soe in mittleres] entre o ponto de vista transcendental e o comum: esse centro [mittelpunkt] é a estética.*”<sup>73</sup>, e neste ponto há a unificação das faculdades do espírito, homem real e filósofo no artista. Porém, Fichte nega que haja passagem possível, entre um ponto ao outro, pois o homem precisa deixar o ponto de vista comum e adentrar no terreno transcendental, não há comunicação direta entre eles. O leitor que Fichte requer para seus textos científicos, em contraposição ao popular, deve possuir a capacidade de se elevar ao ponto de vista transcendental, se isto não ocorrer o acesso à ciência está vedado. Isto é, o

---

<sup>71</sup> Idem, p. 133.

<sup>72</sup> Fichte, O conceito da doutrina da ciência, In: **A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos**, p. 29

leitor já deve estar preparado antes de entrar na doutrina-da-ciência, pois a invenção antecede a possibilidade de compreensão<sup>74</sup>.

O entendimento de Schlegel sobre esta questão é bem outro, pois para os românticos a leitura é o instante que propicia a invenção. Em Fichte fica claro que o leitor descobre *o sistema*, e por isso já há uma predefinição antes da leitura do ponto de vista que se procura, mas no romantismo há descoberta de um *sistema próprio*.

Fora da filosofia da filosofia há ainda certamente filosofias – que podemos chamar filosofias individuais [...] São por isso propriamente mesclas de filosofia e a-filosofia, e quanto mais íntimo o entremesclamento, mais interessante [...] A exposição da fil[osofia] da fil[osofia] terá sempre algo de uma filosofia individual [...] e, a despeito de todo esforço, nunca poderá sair totalmente do círculo mágico de sua filosofia individual.<sup>75</sup>

Descoberta do sistema e descoberta de um sistema próprio, eis um ponto de divergência crucial entre Fichte e os românticos, pois como aponta Novalis, só há filosofias individuais, sistemas criados estimulados por sistemas alheios, e é no processo de leitura que se inventa um sistema, pois se Fichte acredita que o leitor da doutrina-da-ciência encontra, no final, o sistema da doutrina-da-ciência, para os românticos o leitor encontra apenas sua própria versão do sistema da doutrina-da-ciência, e isto é importante, pois não nega o valor do texto, pois ele é estímulo para que cada um construa seu sistema. Agora, por isto mesmo são mesclas de filosofia e a-filosofia, de ponto de vista transcendental e comum, o que Fichte não autoriza, mas que os românticos vão defender como necessário ao Idealismo. O filósofo, como aponta Suzuki<sup>76</sup>, deve se limitar a

---

<sup>73</sup> Wissenschaftslehre nova methodo, p. 243 apud. Suzuki, op. cit., p. 101.

<sup>74</sup> Suzuki, op. cit., p. 95.

<sup>75</sup> Novalis, op. cit., p. 111.

<sup>76</sup> Op. cit., p. 99-100.

observar e descrever rigorosamente o que vê, já o não-filosofo, que vive e produz o conhecimento, tem em Fichte, um fosso que os separa, mas para Schlegel é a junção entre eles que torna a filosofia algo realmente efetiva.

Embora considerando que o método descoberto pela ‘novíssima filosofia’ seja o único realmente válido, o romantismo logo se dá conta de que a unificação de filosofia e saber originário também poderia e até deveria, ser buscada com a inversão de enfoque a partir da qual é estabelecida, sem que isto acarretasse prejuízo para o espírito crítico da doutrina-da-ciência. Com essa mudança de registro[...] a própria filosofia só teria a ganhar, pois poderia então se desfazer de seu aparato técnico e readquirir as cores de uma apresentação realmente ‘viva’.<sup>77</sup>

Para Schlegel não é mais possível esquecer-se da vida ao fazer filosofia, e é preciso pensar que a filosofia não consegue formar o homem completamente, pois fica apenas num dos lados da moeda, é na confluência destes pontos de vista, no estético, que há a total formação, e por isto mesmo, para que a filosofia ganhe vida, é preciso não só que conceda mais lugar ao estético, como também se perceba como produto de um filósofo e de um homem, histórico e localizado, que está construindo o seu próprio sistema, e não o sistema. Eis aí tematizada a passagem do sensível ao supra-sensível, um tema caro ao idealismo transcendental, e que Schlegel está se posicionando. Não há mais possibilidade da filosofia transcendental deixar o homem do lado de fora da filosofia, como, pensa Schlegel, faz Fichte, ao exigir que o homem se eleve a um ponto de vista que no dia a dia ele não possui. Se a filosofia transcendental quiser formar o homem, e o homem inteiro, não pode mais dividi-lo em partes, e relegar cada parte a um momento da vida, mas a vida, como reunião das faculdades, de todas elas, é o que salva a filosofia de uma aridez “esotérica”. Schlegel já havia anunciado isto ao tratar a filosofia transcendental como um fato histórico, não do

mundo do espírito, mas da história cotidiana e mais geral e está propondo que haja não a separação, mas a união do ponto de vista comum com o ponto de vista transcendental<sup>78</sup>.

Para Schlegel, do modo como a filosofia transcendental é descrita não pode o filósofo pôr-se no lugar do homem comum, e muito menos o contrário. Mas deve o filósofo se despir de sua condição de homem comum ao fazer filosofia? Impossível pensa Schlegel, e causa de confusão e aridez da filosofia, pois o que a filosofia precisa deduzir é algo histórico:

O absolutamente contingente, indedutível e puramente empírico, originariamente sentido, não é de modo algum algo filosófico, portanto não pode ser filosoficamente deduzido. É algo físico e histórico. Todavia, a necessidade de algo assim tem de ser derivada da possibilidade da eguidade.<sup>79</sup>

A abstração filosófica não pode, por si mesma, oferecer a síntese, pois não encontra apoio na historicidade do saber, que Schlegel exige que o idealismo leve em conta, ou seja, que haja uma unidade entre idealismo e realismo, isto é, já que se mostrou o caráter ideal da construção do real, mostrar o caráter real do idealismo. Só se faz isto se toma o homem completo na construção do saber, e quando se coloca o acento na construção individual do sistema, que se inicia ao contato com outros sistemas. A filosofia não pode se colocar como uma atividade de poucos e, mesmo assim, atividade que exija a elevação ao ponto de vista não comum, mas deve se aliar ao não filosófico para que a filosofia ganhe vida e assuma sua condição histórica e seu caráter individual. Se o ponto mediador é a estética isto apenas diz que o filósofo deve ter o pé nos dois terrenos, ser homem comum e filósofo, e neste sentido parecer ser uma exigência do idealismo transcendental uma filosofia e

---

<sup>77</sup> Idem, p. 100.

<sup>78</sup> cf. “O homem comum não adentra o interior da filosofia e, se o vier a fazer, terá de se despojar de seu ponto de vista como quem pendura chapéu e casaco no cabide do vestibulo”, Suzuki, op. cit., p. 105.

<sup>79</sup> PhL, II, 130. KA XVIII, p. 31. Trad.cit. Suzuki, op. cit., p. 110.

poesia, para que se conquistem as duas posições, não em momento diferentes, mas numa só vida. A unidade do homem como um todo leva à harmonia das formas da cultura, neste sentido Schlegel pode, e deve, dizer que é filósofo e também não é filósofo.

Constituição de toda humanidade, em contraposição ao filósofo. - Eu sou filósofo e não sou filósofo.<sup>80</sup>

A filosofia para Schlegel não pode ser, assim, uma atividade desligada da vida, e devemos ler no fragmento acima a definição de sua atividade filosófica, atividade do homem inteiro, integral; por isso, ele pode dizer que é filósofo e também não é filósofo, e falar da constituição de toda humanidade, pois sua atividade como filósofo não está desligada de sua atividade de homem, e seu trabalho deve ser fruto de ambas as esferas; sem isso, corre-se o risco de perder a positividade da vida<sup>81</sup>. A *Bildung*, como atividade e momento de unidade, instrumento que evita os excessos, conquista um lugar de destaque como projeto do homem inteiro, e isto, tanto o poeta quanto o filósofo, devem realizar.

Pensamentos entremesclados deveriam ser os esboços da filosofia. Sabe-se quanto estes valem para os que conhecem pintura. Para aquele que não puder rascunhar mundos filosóficos a lápis, não puder caracterizar com alguns rabiscos todo e qualquer pensamento que tenha fisionomia, a filosofia jamais se tornará arte e, portanto, tampouco ciência. Pois na filosofia o único caminho que leva à ciência passa pela arte, assim como, ao contrário, só por meio da ciência o poeta se torna artista.<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> PhL, II, 391. KA XVIII, p. 58. Ou como ele formula em seu curso de Filosofia Transcendental: produto de uma filosofia, de um filósofo e de sua vida. **Transzendentalphilosophie**, KA XII, p. 78.

<sup>81</sup> Para Körner, segundo Ciancio, é esta a novidade filosófica que ele (Schlegel) tentou realizar, a saber, uma filosofia inseparável da vida e da existência do filósofo e se configurando, sobretudo, como sistema aberto. Claudio Ciancio, op.cit., p. 10.

<sup>82</sup> Athenäum, 302, op. cit., p. 100-101.

Pode se pensar aqui que a estetização da filosofia, delineada no exemplo do pintor é, além de uma clara aproximação da expressão artística, caminho para que a filosofia seja também ciência. O caminho aqui parece não ser tão simples, pois o que leva à ciência passa pela arte, já o que leva o poeta ao artista passa pela ciência. A filosofia precisa da arte para se tornar ciência, e o poeta precisa da ciência para se tornar artista, caminhos que se entrecruzam e mostram que, além da exigência de unidade, de formação do homem inteiro, a união entre filosofia e poesia se mostra necessária pois ambas possuem uma fraqueza, são insuficientes sozinhas. Se, como nota Schlegel, a filosofia não deve existir separada, *o todo da humanidade em contrapartida do filósofo*<sup>83</sup>, a poesia também não pode caminhar sozinha, ambas se complementam como que para se potencializarem. O filósofo precisa tanto do poeta, quanto o poeta do filósofo. A filosofia se apresenta como insuficiente pois não pode ir até o pura e simplesmente originário<sup>84</sup> e não pode elevar o homem inteiro à completa formação, apenas a unificação e o diálogo da filosofia com a poesia pode fornecer ao homem aquela experiência que lhe é negada.

Ainda não há um correto e *completo* conceito de infinito. Poesia e filosofia combinam finito e infinito; poesia dá à matéria finita uma forma infinita, a filosofia dá ao sujeito finito um objeto infinito [...].<sup>85</sup>

Este infinito, esta forma e objeto infinitos, se encontra na religião, lugar onde filosofia e poesia desembocam.

Mas sem considerar de maneira alguma a inspiração, acho que restam objetos que não podem ser tratados nem pela filosofia nem pela poesia. Um tal objeto me parece ser Deus, de que tenho uma visão inteiramente nova. A melhor filosofia falará dele

---

<sup>83</sup> PhL, II, 391. KA XVIII, p. 58.

<sup>84</sup> PhL, IV, 650, KA XVIII, p. 248.

sem nenhum espírito e da maneira mais árida, ou o empurrará cuidadosamente para fora de seus limites. O principal mérito de Kant e Fichte me parece o de que levam a filosofia como que ao limiar da religião e então a interrompem.<sup>86</sup>

Este objeto que não pode ser tratado nem pela filosofia e nem pela poesia, pois ambas possuem limites, deve receber ou um tratamento árido ou ser colocado de fora, ato que Schlegel reconhece em Kant e Fichte, pois interrompem a filosofia naquele lugar onde existem objetos que não podem ser alcançados, por isso se enquadram na classificação de *a melhor filosofia*. Mas ao interromper a caminhada neste limite, ao demonstrar a linha limítrofe, apontam para mais além, e isto é o grande mérito, o principal mérito. Sem isto, talvez, não se reconheceria os limites e falaríamos de coisas que não podemos falar. Agora, pensa Schlegel, é preciso encontrar uma revelação positiva, e isto se daria na religião, centro de unificação da filosofia e poesia. Para Schlegel toda referência do homem ao infinito, isto é, *do homem em toda plenitude de sua humanidade*, é religião<sup>87</sup>, e poesia e filosofia aspiram o infinito.

Dependendo como são consideradas, poesia e filosofia são esferas diferentes, formas diferentes ou também fatores da religião. Pois, se vocês tentarem vincular efetivamente a ambas, não obterão outra coisa que religião<sup>88</sup>.

Schlegel se pergunta onde mais estaria este centro, onde as relações da poesia e da filosofia serão a massa (*Masse*) da religião, do que na *Crítica*<sup>89</sup>? Neste sentido que a carta a Novalis dizia que Kant e Fichte chegavam até o limiar da religião e aí interrompem, pois

---

<sup>85</sup> PhL, V, 138, KA XVIII, p. 334.

<sup>86</sup> Carta de Schlegel a Novalis (2 de dezembro de 1798) KA, XXIV, p. 205. Apud. Suzuki, op. cit., p. 152-153.

<sup>87</sup> Idéias, 81, op. cit., p. 154.

<sup>88</sup> Idéias, 46, id., p. 150.

<sup>89</sup> “Deve ter um centro, onde as relações da poesia e filosofia serão massa para a religião; onde mais do que na *Crítica*?” PhL, KA XVIII, V, 158, p. 336.

a *Crítica* é o que possibilita esta união, mas deve-se dar um passo a mais, pois somente com a unificação de filosofia e poesia é que a *crítica* pode ser lugar de unidade; agora, segundo Schlegel, a unidade de filosofia e poesia desembocam na religião, pois a religião não é uma parte da formação, como é a filosofia e a poesia, mas centro de todo o resto, o pura e simplesmente originário<sup>90</sup>. E, neste centro, poesia e filosofia se enriquecem pois,

A vida e a força da poesia consistem em: sair de si mesma, arrancar um pedaço da religião e voltar a si mesma, apropriando-se dele. O mesmo ocorre com a filosofia<sup>91</sup>.

Deste modo, Schlegel pode dizer que a religião é o ponto central do saber [Mittelpunkt des Wissens]<sup>92</sup>, o ponto central de tudo [der Mittelpunkt aller]<sup>93</sup>, que resolve toda a antinomia da *Bildung*<sup>94</sup>.

Filosofia e poesia se potencializam e podem chegar ao lugar onde, sozinhas, não podem, à religião. Isto é possível pois a “*poesia é a potência da filosofia, a filosofia a potência da poesia.*”<sup>95</sup>. Se toda arte deva se tornar ciência e toda ciência arte, isto é possível, como vimos, com a filosofia crítica, pois somente o *filósofo crítico* pode conhecer a si mesmo. Ao olhar para si mesma, a *filosofia crítica* descobre no mais profundo do homem a poesia, mas ainda separada, e sua união com a filosofia passa a ser uma exigência de unidade do homem todo, da humanidade. A unidade, assim, é o supremo acabamento da formação.

[...] a Crítica constitui para Schlegel o ápice, o ponto supremo de convergência da formação do filósofo e do artista. Como acabamento ideal do espírito científico e do

---

<sup>90</sup> Idéias, 14, id., p. 146.

<sup>91</sup> Idéias, 25, id., p. 147.

<sup>92</sup> PhL, IV, 1178, KA XVIII, p. 293.

<sup>93</sup> PhL, IV, 1439, KA XVIII, p. 313.

<sup>94</sup> PhL, IV, 1288, KA XVIII, p. 301.

<sup>95</sup> FPL, 1027, KA XVI, p. 170. Apud. Ansgar Maria Hoffe, op. cit., p. 20,

senso artístico, a atividade crítica não se diferencia da genialidade (que é sempre vivificação das capacidades da mente) senão porque se desincumbe de suas tarefas com consciência e é, por assim dizer, gênio metodizado<sup>96</sup>.

Neste sentido todos os românticos são filósofos<sup>97</sup>, pois realizam o projeto crítico, na união entre poesia e filosofia, pois se dão conta que ciência e arte se interpenetram<sup>98</sup>. Schlegel acredita, assim, que na *Crítica* se chega ao momento da formação completa, supremo acabamento, e este acabamento se dá, não pela via da reflexão filosófica somente, mas com a unidade total do homem como um todo. O filósofo romântico, e entenda-se também aqui o filósofo crítico, deve ser não apenas filósofo, mas também homem, e isto significa trazer para a filosofia a positividade da vida.

## 1.5 As formas de exteriorização do Idealismo

Como um evento histórico, o Idealismo se expõe de várias formas, e Schlegel não hierarquiza nenhuma delas, mas as entende como processos necessários, e por isto devem ser unidas, para a suprema formação. A filosofia crítica entra neste jogo como a filosofia possível, o método científico que justifica e propicia esta harmonia. As formas da cultura estão ligadas, essencialmente, pensa Schlegel, a individualidade, à decisão pessoal de agir, à genialidade de cada pessoa. Afirma-se, com isto, que o Idealismo não é uma atividade teórica, uma artificialidade construída na cabeça do filósofo, mas uma atividade que também se dá na história, uma forma positiva, e de acordo com a decisão e propensão do idealista ela assumirá variadas formas, como arte, religião, filosofia, natureza e etc. Mas, e

---

<sup>96</sup> Suzuki, op. cit., p. 192.

<sup>97</sup> PhL, II, 352, KA XVIII, p. 54.

<sup>98</sup> PhL, V, 712, KA XVIII, p. 380.

isto deve ficar claro, sempre como atividade que emerge da decisão pessoal, da individualidade, a história de um indivíduo.

*Crítica*, poesia e filosofia são, para Schlegel, tendências sagradas na Alemanha<sup>99</sup>. E, se recordamos a apresentação de Andrea na *Conversa sobre a poesia*, isto fica mais claro, pois somente nesta “*época da Crítica*”, no *Idealismo* como fala Andrea, que se encontra o ponto de convergência para todas as formas da cultura. O que fundamenta, por um lado, esta união (entre arte e ciência) é que tanto uma quanto a outra possuem um objeto em comum, ambas tendem para o infinito, o incondicionado, ambas se referem ao mesmo mundo e ambas refletem o mesmo ser, e surge como tarefa ao filósofo romântico, o *filósofo crítico*, encontrar nelas o ponto em que se identificam<sup>100</sup>. Este ponto em que elas se encontram é a religião, lugar de potencialização de ambas. Schlegel acredita que sua época, este momento histórico singular chamado por ele de *época da crítica*, pode realizar aquilo que o pensamento buscou em toda sua história, a unidade. O *filósofo crítico*, que como vimos anteriormente é chamado de sábio, torna-se para Schlegel este homem capaz de empreender tal harmonia, pois somente com a *Crítica* a filosofia volta-se para si mesma e pode definir o lugar de todas as formas da cultura. Ao voltar-se sobre si, a filosofia pode tornar-se filosofia da filosofia, e esta é a definição que Schlegel dá de *filosofia crítica*<sup>101</sup>. *Crítica*, para Schlegel, deveria ser a combinação entre reflexão filosófica e produção artística, *crítico* é o que pode ser filósofo e artista. Tais são as tendências da época:

A Revolução Francesa, a doutrina-da-ciência de Fichte e o Meister de Goethe são as maiores tendências da época. Alguém que se choca com essa combinação, alguém ao qual nenhuma revolução pode parecer importante, a não ser que seja ruidosa e

<sup>99</sup> PhL, IV, 1159, KA XVIII, p. 292.

<sup>100</sup> Hartmann, **A filosofia do idealismo alemão**, p. 201-202. Para Schlegel poesia e filosofia nada mais são do que extremos (Idéias, 96), e é preciso vincular os extremos para encontrar o verdadeiro meio (Idéias, 74). **Op. cit.**, p. 153 e 156.

<sup>101</sup> PhL, II, 991, KA XVIII, p. 112. “Uma filosofia se torna crítica através da síntese com sua filosofia da

material, alguém assim ainda não se alçou ao alto e amplo ponto de vista da história da humanidade. Mesmo em nossas pobres histórias da civilização, que no mais das vezes se assemelham a uma compilação de variantes, acompanhadas de comentário contínuo, a um texto clássico que se perdeu, alguns livrinhos, nos quais na época a plebe barulhenta não prestou muita atenção, desempenham um papel maior do que tudo o que esta produziu.<sup>102</sup>

História, ciência e arte<sup>103</sup>, revolução francesa, doutrina-da-ciência e Meister, tendências<sup>104</sup> da época que nos mostram o coroamento da humanidade. A formação, a *Bildung*, se dá nesta conjunção, a completa formação. Pois *Bildung* é a questão da filosofia absoluta, doutrina-da-ciência e doutrina-da-arte juntas são doutrina-da-formação [*Bildungslehre*]<sup>105</sup>. E isto é o que falta, por exemplo, pensa Schlegel, a Fichte, pois a saída de si da filosofia coloca a exigência de uma união com sua contraparte, que é a poesia. Fichte, como vimos, embora reconheça o papel da estética como ponto mediano da harmonia universal, não confunde e não quer misturar ciência com arte, embora reconheça a utilidade do uso das formas da beleza para tornar um texto mais claro. A diferença entre Schlegel e Fichte se refere diretamente ao fato do segundo minimizar a importância da individualidade na exposição do sistema. Para Fichte há a doutrina-da-ciência, e há a

---

filosofia”.

<sup>102</sup> Athenäum, 216, op. cit., p. 83.

<sup>103</sup> PhL, IV, 1420, KA XVIII, p. 311-312.

<sup>104</sup> Sobre esta palavra (tendências), Schlegel dá a seguinte explicação em seu texto intitulado *Sobre a ininteligibilidade* (Über die Unverständlichkeit), comentando o fragmento acima citado (nota 71): “*Há ainda outra coisa no fragmento que poderia ser equivocadamente interpretada. Está na palavra “tendências”, e aí começa já a ironia. O termo poderia ser entendido como se eu considerasse a Doutrina-da-Ciência, por exemplo, apenas como uma tendência, como uma tentativa provisória como a Crítica da razão pura, de Kant, tentativa essa a qual eu estaria melhor equipado para levar a cabo; ou então que eu quisesse, para usar uma expressão da língua artificial, a mais comumente usada e também a mais adequada a esse tipo de representação, que eu quisesse apoiar-me sobre os ombros de Fichte, assim como esse subira aos ombros de Reinhold, Reinhold sobre os de Kant, este sobre os ombros de Leibniz, e assim por diante até o infinito em direção ao ombro original. Eu estava ciente disso, mas quis saber se alguém seria capaz de atribuir-me idéias assim horríveis. Ninguém parecera notar. Por que eu ofereceria mal-entendidos ao público, se ninguém parecia dar-se conta deles? Eu deixo então a ironia correr e explico exatamente a partir dela, que a palavra significa, no dialeto dos fragmentos, que tudo é apenas tendência, a época é a época das tendências.*”, KS II, p. 237-238.

<sup>105</sup> PhL, II, 961, KA XVIII, p. 109.

exposição histórica dela, que não se confunde com ela, ou com os defeitos e idiossincrasias de Fichte. A convicção, pensa Fichte, é o bastante para se provar uma filosofia, e por isso a comunicação não de muita importância, basta que ele exista dentro daquele que é convicto dela. Ao contrário, e por defender a unidade entre homem e filósofo, Schlegel não pode abstrair da condição individual de cada exposição, muito menos se descuidar da exposição de um sistema, pois é na forma individual que a filosofia ganha corpo, e a própria doutrina-da-ciência nada mais é do que a exposição fichtiana da filosofia fichtiana<sup>106</sup>. Deste modo, a história nada mais é do que a junção das exposições particulares da filosofia, até porque a filosofia nada mais é do produto do gênio individual de cada pessoa. O que há, pensa Schlegel, é a manifestação, na história, dos pontos de vistas, das manifestações de propostas, de pessoas filosofando, que nada mais são do que abordagens parciais do todo, e que de modo algum podem ser vistos como erros, só pelo fato de serem opostos. A filosofia deve ser pensada como uma progressão histórica, a mesma definição à poesia romântica, que é o devir, a unidade dos esforços de filosofar, e por ser individual não pode ser desligada de outras formas de atividades humanas, assim a filosofia não obra de um homem que consegue se elevar, pela intuição, a um patamar transcendental e deixa para trás o seu lado humano juntamente com as demais faculdades, mas deve ser obra do homem todo, e se a filosofia deve sair de si isto quer dizer que ela deve encontrar a sua positividade na vida, encontrar as outras formas de expressão e construir a harmonia tão buscada através da história.

A forma da filosofia, juntamente com a saída de si da filosofia, é importante como expressão individual e como história. A própria trajetória dos trabalhos de Schlegel mostram isto, pois seus trabalhos se apresentam como que estilhaçados, pedaços, esboços, fragmentados, pois “*a verdadeira forma da filosofia universal é o fragmento*”<sup>107</sup>, e isto é

---

<sup>106</sup> PhL, II, 144, KA XVIII, p. 33.

<sup>107</sup> PhL, II, 1028, KA XVIII, p. 114.

um todo consciente, e não falha, pois ele mesmo afirma ser “*um sistemático fragmentário, um filósofo romântico e um crítico sistemático*”<sup>108</sup>, pois a forma da filosofia moderna:

A forma da filosofia moderna é totalmente individual – Cartas, romance autobiográfico, fragmento - [...] <sup>109</sup>

Ao dizer que a forma da filosofia moderna é individual, Schlegel não está afirmando um subjetivismo inocente, mas apenas confirmando o que vimos acima, filosofia como produto do filósofo e de sua vida, pois se é filósofo e também não se é filósofo; saber juntar estas duas esferas é encontrar o homem todo, a suprema formação, e esta é a tendência da época. Se ele pode dizer que “*minha filosofia é um sistema de fragmentos e um projeto em progressão*”<sup>110</sup> é apenas porque fala como filósofo e homem, pois pode oscilar entre sistema e não sistema, pois “*quem tem um sistema está tão intelectualmente perdido quanto quem não tem. É preciso justamente vincular as duas coisas*”<sup>111</sup>.

Não ter isto em mente é deparar com a dificuldade que seus trabalhos apresentam. A forma de sua apresentação foi causa de boa parte da recepção negativa de seu pensamento. Seus contemporâneos não viam em suas obras a força especulativa necessária para um filósofo, além de uma confusão entre filosofia e poesia. Boa parte da crítica de sua época e do século seguinte (século XIX) vai manter este juízo, a de que não há uma filosofia aí, mas apenas poesia<sup>112</sup>.

O período que contempla as obras de Schlegel vistas aqui ficou conhecido como *Frühromantik* (primeiro-romantismo), e se define como uma conjunção de filósofos e

<sup>108</sup> PhL, II, 815, KA XVIII, p. 97.

<sup>109</sup> PhL, II, 754, KA XVIII, p. 92.

<sup>110</sup> PhL, II, 857, KA XVIII, p. 100.

<sup>111</sup> PhL, II, 614, KA XVIII, p. 80.

<sup>112</sup> Para uma apresentação da recepção da obras de Schlegel conferir o texto de Ciancio, op. c it., pp. 7-14.

poetas na cidade de Jena/Berlin, onde a convivência mútua e a troca de idéias, representa, para a historiografia literária e filosófica, um período rico, e variado, de experiências para o pensamento.

Comumente se compreende como primeiro romantismo o significado filosófico e literário da produção de um círculo que constou de amigos que se encontraram em Berlim e /ou Jena entre 1796 e 1800, e que veio a ser centrado em torno da casa dos irmãos Schlegel em Jena.<sup>113</sup>

Entre tais participantes contavam Fichte e Schelling, este último comumente definido como filósofo romântico. Durante muito tempo, dois membros deste grupo (Novalis e Schlegel) tiveram sua participação no universo filosófico negada. Mas, se olharmos bem para suas produções veremos que há uma gama de textos endereçados diretamente à problemática filosófica, bem como outras série de textos onde a especulação filosófica é coroada com uma forma literária. Nota-se que estes dois membros eram aqueles que mais se interessavam por filosofia.

[...] as inclinações intelectuais dos primeiros românticos foram diferentes. Tieck, Wackenroder, August Wilhelm Schlegel possuíam muita afinidade com a literatura e a arte, mas pouco interesse pela filosofia. É este interesse (pela filosofia) que levou Schlegel e Novalis, depois que já tinham estudado Kant, ao intenso confronto com Fichte, mas também à recepção do filósofo holandês Hemsterhuis e a aprofundar a tradição filosófica[...]<sup>114</sup>

Se atentarmos bem para a série de fragmentos intitulada *Philosophische Lehrjahre*, veremos um Schlegel leitor atento de Kant e Fichte, com várias referências a Schelling e Jacobi. Numa carta ao seu irmão, August Wilhelm, datada de 3 de abril de 1793, época

<sup>113</sup> Manfred Frank, **The philosophical Foundations of Early German Romanticism**, p. 27.

<sup>114</sup> Lothar Pilkulik, **Frühromantik: Epoche – Werke – Wirkung**, p. 17. Cf. p. 33.

ainda de estudos universitários, Schlegel diz:

Neste ano não tenho muito tempo para a jurisprudência, mas com a moral, teologia, fisiologia, filosofia kantiana e política tenho agido com mais seriedade<sup>115</sup>.

Filosofia, assim, não é apenas atividade de um diletante, mas produto de sério estudo, de intensa e rica atividade e produção. Schlegel pode ser, como afirma Behler, considerado o filósofo deste movimento.

Em contraste com os outros representantes da escola romântica, Friedrich Schlegel é o filósofo deste movimento. Enquanto Wilhelm August Schlegel se ocupa principalmente com a filologia, Novalis e Tieck especialmente com a poesia, Schleiermacher principalmente da teologia, de Friedrich Schlegel se poderia dizer que, desde o ano de 1790, a metafísica era a atividade principal de sua vida. A busca de conhecimento filosófico é dominante em todas as suas obras. Os trabalhos de Schlegel sobre ciência da literatura, história, teoria do estado e teologia, seus estudos sobre arte, linguagem, poesia e crítica literária, e até mesmo seus poemas, estão em uma conexão insolúvel com as suas idéias filosóficas<sup>116</sup>.

Neste sentido que aludíamos acima para a questão de que a forma fragmentária de seus escritos não era apenas recurso literário, mas forma da problemática que ele tentava esclarecer, repensar. Behler tenta mostrar que a problemática filosófica era fundamental em Schlegel, e até mesmo suas obras consideradas literárias estão em insolúvel conexão com ela. Agora, como ele sempre afirmava de si mesmo, sua obra está em progressão, pois a obra romântica é universal progressiva<sup>117</sup>, por isso aquele caráter inacabado de muitas

<sup>115</sup> KA XXIII, p. 88. Apud. Pilkulik, op. cit., p. 15-16. Behler afirma que as obras de Kant foram o impulso decisivo para que Schlegel construísse seu caminho filosófico. KA XVIII, p. XXI.

<sup>116</sup> Behler, KA XVIII, p. IX.

<sup>117</sup> “Poesia romântica é uma poesia universal progressiva [...]” Athenäum, 116, op. cit., p. 64.

afirmações e idéias, soma-se a isso a consciência de Schlegel de que ainda estava em processo, por isso qualquer publicação de uma obra fechada e acabada parecia temerária.

Já esta pesquisa e experimentação o levaram sempre a adiar a publicação de sua filosofia. Apenas na apresentação de suas lições posteriores Schlegel considerava ter encontrado uma forma de pensamento filosófico desenvolvido, parecendo-lhe digno de publicação<sup>118</sup>.

Isto não quer dizer que suas obras anteriores às *Lições* (a referência aqui são as lições dadas em Jena e Colônia) sejam desprovidas de força e interesse filosófico, mas são tentativas de filosofar, uma forma individual, que é a forma da filosofia moderna. Àquela forma sistemática, que temos um claro exemplo em Kant, Schlegel vai contrapor uma expressão fragmentária, contraditória e, por que não, poética da verdade. Produto da vida e de um filósofo, a filosofia se apresenta como história, anos de aprendizado, formação, isto fica claro numa de suas *Lições* – a de Colônia, nos anos de 1804-1806 (algo digno de publicação, mas que retoma o pensamento anterior dito ainda não pronto):

A filosofia de um povo é a história, um tornar-se, da progressão de seu espírito, progressiva formação e desenvolvimento de suas idéias... Se o filósofo tem uma determinada quantidade de verdades a transmitir, ela sempre pode assumir a forma de um sistema fechado, um ensaio sistemático, escolher um método sistemático.<sup>119</sup>

A íntima ligação entre filosofia e história<sup>120</sup>, entre filósofo e homem, nos dá uma medida exata da idéia de formação em Schlegel, de unidade do homem numa época estilhaçada, pois a formação (a história), não é produto de causas exteriores, mas lugar de

---

<sup>118</sup> Behler, KA XVIII, p. XI.

<sup>119</sup> KA XI, p.118., apud Behler, KA XVIII, p. XII.

<sup>120</sup> Sobre esta questão há um artigo de Izabela M. F. Kestler, intitulado *História e filosofia da história na*

manifestação da liberdade humana, de um formar-se, de um construir-se, assim, a filosofia, vista como formação de um indivíduo, pode ser compreendida ao mesmo tempo como formação humana e formação universal, como atividade de um filósofo e de um não filósofo.

Com isso manifesta-se ao mesmo tempo o conceito de formação (*Bildungsbegriff*) de Schlegel, o qual dá conteúdo e sentido ao processo histórico. Formação era para Schlegel não como para Herder “obra do destino”, nem “resultado de milhares de causas atuantes”, mas sim uma obra da liberdade dos homens, “luta renhida de vida ou morte com o poder terrível, de cujas garras ele nunca pode escapar.”<sup>121</sup>

Schlegel pensa a história como obra da humanidade, e não como um plano divino ou de uma providência, neste sentido, a formação ganha uma ligação direta com a história, como auto-formação, produto da liberdade humana. A formação leva à unidade, pois quanto maior a multiplicidade maior a exigência de unidade.

A história deve ser lembrada sempre da exigência necessária da unidade, da concordância futura com a ciência pura [...] Quão mais rica for a multiplicidade, mais decididamente se torna a necessidade de uma unidade, quanto mais as diferentes formas de conexão tiverem se desenvolvido e se encontrarem em disputa, mais urgente se torna a necessidade de uma completude.<sup>122</sup>

Assim os escritos de Schlegel que, para ele, ainda não mereciam chegar a lume, tornam-se significativos como momentos da história de sua formação, como etapas de sua atividade filosófica, e não somente como falta de fôlego especulativo, incapacidade de

---

*obra do jovem Friedrich Schlegel*, Kriterion, n.117, p. 79-93.

<sup>121</sup> Behler. Einleitung: Friedrich Schlegels Studium-Aufsatz und der Ursprung der romantischen Literaturtheorie, p. 107. apud. Izabela M. F. Kestler, op. cit., p. 86.

<sup>122</sup> *Vom Wert des Studium der Griechen um Römer*, KS I, p. 30. apud. Izabela M. F. Kestler, op. cit., p.

construir um sistema. O sistema já está dado desde o início, como produção individual, caráter da filosofia moderna, e o dialeto dos fragmentos torna-se sua nova forma de expressão, individual, mas que se lança ao todo, já que a totalidade das expressões individuais formam a história, unidade, harmonia, formação completa. Filosofia nada mais é que história da filosofia<sup>123</sup>, pois história e filosofia sistemática são idênticas<sup>124</sup>, como afirma Schlegel, história da minha formação<sup>125</sup>.

Este é um aspecto crucial da idéia de anos de aprendizado filosófico que afeta tanto os fatores genéticos e de personalidade do ponto de vista da filosofia, no sentido da “história da minha formação”, como Schlegel muitas vezes fala nestes anos.<sup>126</sup>

A filosofia é produto da formação, e os anos de aprendizado nada mais são do que contínuo esforço e estudo, história da formação, pois não há filosofia sem homem, não se pode ser filósofo sem ser homem e só o homem pode ser filósofo<sup>127</sup>. O filósofo deve construir sistemas e também ser um, pois se ele não for isto é apenas talento<sup>128</sup>. Pois, como diz Schlegel,

A minha vida e os anos de aprendizagem filosófica é uma constante busca da eterna unidade (na ciência e no amor) [...].<sup>129</sup>

Atividade que busca a formação do homem todo, ciência e amor, vida e anos de aprendizado, pois se deve construir o homem inteiro, a humanidade em contrapartida ao

82.

<sup>123</sup> PhL, III, 187, KA XVIII, p. 137.

<sup>124</sup> PhL, II, 799, KA XVIII, p. 95.

<sup>125</sup> PhL, II, 156, KA XVIII, p. 34.

<sup>126</sup> Behler, KA XVIII, p. XII.

<sup>127</sup> PhL, III, 217, KA XVIII, p. 140.

<sup>128</sup> PhL, II, 465, KA XVIII, p. 67.

<sup>129</sup> **Philosophische Vorlesungen**, Bd. II, p.524.

filósofo<sup>130</sup>. A vida entra aqui como aquela contraparte à especulação desligada da vida, ao idealismo que precisa se encontrar com o realismo. Assim, se compreende um pouco mais a questão da unidade entre filosofia e poesia, pois a poesia pode fornecer à filosofia aquela positividade da vida, tirar a filosofia do reino da construção artificial e fazê-la encontrar na arte aquilo que falta a ela, formando o homem completo.

O idealismo precisa, em todas as suas formas, sair de si mesmo, de um modo ou de outro, para que possa retornar a si mesmo e permanecer aquilo que é. Por isso é preciso e certo que se erga de seu seio um novo e igualmente ilimitado realismo – assim o idealismo será não só um exemplo, em seu surgimento, para a nova mitologia; será até mesmo, de maneira indireta, sua fonte. [...]

Já há muito que trago em mim o ideal de um realismo como esse, e se isto, até agora, não foi compartilhado, foi apenas porque ainda procuro o órgão, o meio que me permite fazê-lo. Sei no entanto que somente na poesia posso encontrá-lo, pois o realismo nunca poderá se apresentar de novo na forma de filosofia ou mesmo de sistema.<sup>131</sup>

Ao sair de si a filosofia encontra a vida, formação superior, história da formação humana, o homem inteiro. A formação então se dá, num plano de formação filosófica, com o estudo metódico do passado, com o conhecimento do que veio antes, pois qualquer sistema filosófico é um entre muitos. Ao dizer que filosofia é história, Schlegel não quer dizer que a filosofia se reduz à história, mas somente que a filosofia diz respeito à análise e investigação das idéias, opiniões e pensamentos. Compreende-se melhor a filosofia através de uma crítica histórica dessas idéias, opiniões e pensamentos<sup>132</sup>, por isso o sistema de um filósofo deve ser estudado como produto de especulação filosófica e vida, como produção

---

<sup>130</sup> PhL, II, 391, KA XVIII, p. 58.

<sup>131</sup> **Conversa sobre a poesia e outros fragmentos**, p. 53.

<sup>132</sup> Frank, op. cit., p. 10.

do homem, e não apenas de certa propriedade do homem de poder se elevar acima do homem comum. A filosofia não é produto de um ser especial, um super-homem, mas *do* homem, e este acento tem um sentido profundo para Schlegel.

Para Schlegel, então, verdade e beleza podem, e devem ser irmanadas, pois são um (a essência do idealismo), e isto por conta de uma política superior, que encontra no ideal de unidade sua forma suprema, formação do homem todo. Mas para Schlegel, além de um ideal de formação estética, como podemos ver em Schiller por exemplo, um ideal de unidade, a união se faz necessária por conta de uma fraqueza da filosofia. Se quisermos determinar o lugar de Schlegel no universo do *Idealismo* é preciso mostrar em que termos a filosofia é limitada e necessita da poesia. Como sabemos, o momento é oportuno, pois o *filósofo crítico* pode realizar esta união, e olhando para si mesmo pode detectar os limites da experiência filosófica. Enfim, o que se conclui é que, para Schlegel, o *Idealismo* possui como exigência a união entre as esferas, e isto não é um imperativo vindo de fora, mas que se apresenta de dentro do *Idealismo Transcendental*, pois para a filosofia *Crítica* filosofia e poesia deverão se unir<sup>133</sup>. A ligação entre idealismo e arte, para Schlegel é evidente, pois

O idealismo vê a natureza como uma obra de arte, como um poema. O homem escreve como o mundo, só ele sabe que não é igual<sup>134</sup>

## 1.6 Os limites da Filosofia

“Ali onde cessa a filosofia, a poesia tem de começar [...]”<sup>135</sup>. Neste fragmento de

<sup>133</sup> PhL, IV, 232, KA XVIII, p. 214.

<sup>134</sup> *Transcendentalphilosophie*, KA XII, p. 105.

<sup>135</sup> *Idéias*, 48, op.cit., p. 150.

Schlegel se expressa que, além da exigência de um supremo acabamento da formação do homem todo, a poesia torna-se importante a partir de uma deficiência da filosofia; se possui limites, a filosofia deve estancar em algum ponto, e precisamente neste ponto é que a necessidade da poesia se torna evidente. A poesia não se apresenta como remédio para todos os males da filosofia, mas se coloca como lugar de expressão de uma experiência que a filosofia não pode alcançar por conta de seu método e de seus objetivos. Para Manfred Frank, a questão pode ser apresentada nos seguintes termos:

Para dizer alguma coisa determinada de forma que a manifestação desta determinação se dissolva em indeterminação; para dizer algo como se não fosse dizer absolutamente nada é algo que só o poeta pode fazer. Aqui, também, a filosofia encontra o seu complemento, de fato, a sua conclusão, na poesia. Em nenhum lugar Schlegel determinou a função da arte mais claramente do que numa lição privada de 1807: "Deve ser levado a pensar que a necessidade de poesia baseia-se na obrigação de apresentar o infinito, que emerge a partir da imperfeição da filosofia".<sup>136</sup>

Em seu curso de filosofia transcendental Schlegel afirma que a filosofia tende para o absoluto, a tendência da filosofia visa o absoluto, e seus elementos são consciência e infinito<sup>137</sup>, mas ela não pode apresentar o absoluto, e de certa forma a poesia pode se aproximar mais, e aqui reside o sentido da completude. A poesia pode ser a forma de expressão que a filosofia não pode construir, e é neste itinerário que podemos observar que a própria filosofia deve também se esteticizar<sup>138</sup>, e não apenas buscar um remédio na poesia, pois

A filosofia 'estanca e tem de estancar' diante da vida, 'pois a vida consiste

<sup>136</sup> Manfred Frank, op.cit., p. 218-219.

<sup>137</sup> **Transzendentalphilosophie**, KA XII, p. 04; 11.

<sup>138</sup> PhL, II, 601, KA XVIII, p. 79. “ Em uma crítica da filosofia, a filosofia deve necessariamente ser

exatamente nisto, que não pode ser compreendida'. A vida não pode ser alcançada por nenhum conceito. Diante desse 'inefável', a filosofia deve deixar de ser uma pálida visão esquemática, um produto artificial, para se tornar saber efetivo, uma obra de arte.<sup>139</sup>

O que subjaz a este texto de Suzuki é a idéia, que já acenamos mais acima, de que para Schlegel a construção filosófica é artificial e por isso deve ser devolvida à vida transformando-se em obra de arte. A vida se apresenta como este não conhecido, o que não pode ser conhecido, o que não pode se compreendido e esgotado, e nenhum conceito pode dar conta disto, apenas uma expressão alegórica, que é território da arte, pode se aproximar mais e mais deste inefável que fala Suzuki. O que Schlegel quer mostrar aqui é a necessidade de uma aproximação entre filosofia e vida, filosofia como produto de um filósofo e sua vida, uma completude, pois não se pode definir e nem conceituar o universo, mas apenas intuir e revelar<sup>140</sup>. A expressão alegórica da arte pode ser definida naquilo que Manfred Frank nomeou como o dizer algo como se não fosse dizer absolutamente nada ou dizer algo determinado de forma que isto se dissolva em indeterminação, ou seja, uma aproximação que não esgote ou tente definir conceitualmente, um jogo de aproximar-se e distanciar-se. Schlegel pode afirmar, assim, que toda beleza é alegórica e todo conhecimento é simbólico<sup>141</sup>, *pois do mais elevado, por ser inexprimível, só se pode falar alegoricamente*<sup>142</sup>. Nestes termos que Victor-Pierre Stirnimann nota que,

Se o absoluto não pode ser representado em si mesmo, o ponto de enlace entre o absoluto e o finito é o quase-representável, podendo-se evocá-lo à medida que se apresente como parcial e provisório, mero indicador de uma presença,

---

considerada arte.”

<sup>139</sup> Suzuki, op. cit., p. 96.

<sup>140</sup> Idéias, 150, op.cit., p. 164.

<sup>141</sup> **Transzendentalphilosophie**, KA XII, p. 93.

continuamente em processo de montagem e desmontagem<sup>143</sup>.

O infinito, como aquilo que está no coração de cada homem impelindo-os a procurar ir sempre mais além, é objeto comum da arte e da filosofia, mas é impossível deixar de sentir a limitação que a finitude impõe a cada homem, além do mais, é necessário admitir a falibilidade dos meios de expressão para dar conta do infinito, e é neste jogo de limitação e busca da totalidade que a resposta deve ser encontrada. O finito e o infinito convivem juntos na vida e a forma de expressão adequada deve saber caminhar sobre estes dois pólos, sob pena de não conseguir nem um nem outro, e com isso, não conseguir elevar o finito ao infinito e trazer o infinito para o finito. Quem tem sentido para o infinito, diz Schlegel, e sabe o que quer com isso, nele vê o produto de forças que eternamente se separam e mesclam e diz, quando se exprime decididamente, puras contradições<sup>144</sup>. É preciso lembrar que para Schlegel a história, ao menos do ponto de vista da modernidade, é uma progressão infinita, um jogo de vai e vem que nunca se esgota, por isto Schlegel nutrir certa desconfiança ante uma expressão puramente conceitual, que no fundo não conseguiria representar o jogo de oscilação, a alternância entre as esferas, sendo uma expressão que não seria análoga ao movimento que ocorre na vida. As formas abertas sempre foram um imperativo para Schlegel, trazendo em si um sentido de universalidade que nada mais é do que a saturação recíproca de todas as formas e todas as matérias, onde a harmonia só se constrói no vínculo de poesia e filosofia<sup>145</sup>. Para o artista a relação parece ser mais clara, pois *verdade e beleza são os fins positivos para os artistas*<sup>146</sup>, e, doutro lado, verdade e beleza também devem ser os fins positivos do filósofo, pois a filosofia deve ser estética, o filósofo um artista.

---

<sup>142</sup> **Conversa sobre a poesia e outros fragmentos**, p. 58.

<sup>143</sup> Prefácio, **Conversa sobre a poesia e outros fragmentos**, p. 17.

<sup>144</sup> Athenäum, 412, op.cit., p. 130.

<sup>145</sup> Idem, 451, ibid., p. 142.

<sup>146</sup> PhL, V, 685, KA XVIII, p. 377.

Este jogo de auto-aniquilamento e impulso à totalidade que tanto o artista quanto o filósofo sentem na vida não pode ser apagado por nenhuma expressão, e por conta de nossos meios de expressão serem finitos o absoluto torna-se indemonstrável em si mesmo<sup>147</sup>, a forma de expressão que deve ser construída não deve ser cabal, mas aproximativa, uma quase representação. A experiência do belo torna-se meio, pois a experiência da beleza *é uma impressão total, o belo, na medida que é, um absoluto*<sup>148</sup>, onde se constrói uma universalidade e uma unidade que, a rigor, a filosofia ainda<sup>149</sup> não pode. De certa forma, para Schlegel, a filosofia encontra seu complemento na arte, pois na beleza somos confrontados com uma estrutura cujo significado não pode ser esgotado por nenhum pensamento, desta forma, a experiência da beleza, uma riqueza inesgotável, torna-se símbolo, segundo Manfred Frank<sup>150</sup>, daquilo que na reflexão é a irrecuperável fundação da unidade, aquilo que nos escapa; é assim, pelo viés da arte, que Schlegel pode pensar uma expressão que pudesse dar conta da do absoluto, de modo a não esgotá-lo e de modo a não aprisioná-lo através de um conceito cristalizado, e é na alegoria, como maneira de expressão em processo à totalidade, uma progressão que se desenvolve numa seqüência de movimentos, que se encontra uma forma mais adequada de aproximação do infinito. A estrutura da expressão alegórica, que nunca é capaz de apreender toda a idéia que nela se procura expressar, guarda um jogo de contradição entre o finito, representado em sua forma corpórea e histórica, e o infinito, representado na idéia que se procura expressar. Este ponto de enlace entre finito e infinito, este jogo de oscilação que visa à universalidade e a harmonia, está em consonância com aquilo que Schlegel define como a forma da modernidade, uma expressão que não paralisa o jogo de alternância recíproca. Parece, assim, que Schlegel encontra na alegoria aquela forma de expressão mais adequada, pois

---

<sup>147</sup> PhL, Beilage, 71, KA XVIII, p. 512.

<sup>148</sup> PhL, II, 92, KA XVIII, p. 26.

<sup>149</sup> Ainda não pode, como tentaremos mostrar, pois ela deve passar pela arte, ou seja, se esteticizar.

<sup>150</sup> Manfred Frank, op.cit., 178.

correlata ao movimento da vida, oscilação entre finito e infinito, caos e ordem, progressão infinita e alternância recíproca.

O alegórico é um procedimento artístico que extingue o finitamente apresentado como aquilo que não se entende, dirigindo nossa visão para o que não foi aproveitada por esta singular síntese. Alegoria (como *pars per toto* para todas as formas de expressão artística) é, portanto, uma manifestação necessária da não apresentabilidade do infinito. Isso só pode acontecer poeticamente. Poesia é, nomeadamente, a expressão coletiva para aquilo que é inexprimível, a apresentação do não apresentado: o que, como tal, não pode ser apresentado em qualquer conceito especulativo<sup>151</sup>.

O sentido da não possibilidade de apresentação do absoluto é a de que o conhecimento se dá numa progressão infinita, nunca está completo e nunca pode ser esgotado, e com a alternativa alegórica Schlegel procura manter a forma de acordo com a idéia, ou seja, se o que quer ser representado não possui uma possibilidade de ser dito a sua apresentação deve ser a do quase dito, pois sua inexprimibilidade não pode ser dissolvida, e a totalidade, entendida como movimento e relação entre as partes, pode ser alcançada neste mesmo registro, no inexprimível. Schlegel parece entender a indizibilidade como algo necessário para a história, o inexprimível, este fundo que nunca chega à clareza da superfície, aparece como impulso ao movimento nos negando qualquer tentativa de construção hierárquica e acabada, pois não se pode construir um sistema no qual se parta de um único ponto absoluto, mas apenas uma alternância recíproca. Mas, embora a expressão alegórica que Schlegel procura se dê no âmbito da poesia, não se deve, portanto, pensar que a poesia poderia substituir a filosofia em certos temas, mas isto é um pouco mais profundo e radical. Se tomarmos esta questão em todas as suas conseqüências, veremos que isto leva Schlegel a redefinir o próprio sentido de experiência filosófica e de

experiência crítica da arte, portanto, tanto a crítica artística quanto a filosofia devem se modificar visando uma melhor expressão do infinito - a arte deve ser enriquecida pela filosofia e a filosofia enriquecida pela arte, o filósofo deve ser tanto artista quanto o artista filósofo, e isto pois verdade e beleza são a mesma coisa, ou nas palavras de Schlegel em seu curso de filosofia transcendental:

Beleza com consciência e realidade imaginária - verdade. Assim, verdade e beleza são uma coisa só; toda separação é somente relativa. (Isto é a essência do Idealismo)<sup>152</sup> .

A forma da filosofia e da arte passa a ser a de uma progressão infinita, que nada mais é que a definição que Schlegel dá à poesia romântica no famoso, e já citado, fragmento 116 da *Athenäum*, onde se diz que toda poesia é ou deve ser romântica, e se Schlegel afirma que todos os românticos são filósofos o contrário também pode ser afirmado, pois o filósofo postulado por Schlegel é ou deve ser romântico.

Ao postular uma progressão infinita Schlegel afirma que a experiência humana é incompleta<sup>153</sup>, e isto redundando numa incompletude do conhecimento, que nunca se torna completo. Deste modo se torna claro a afirmação de que a arte e filosofia são incompletas, pois se mostra a impossibilidade de uma apresentação absoluta e completa da verdade e da beleza.

Se o conhecimento do infinito é infinito em si, portanto, sempre incompleto, imperfeito, assim a filosofia como uma ciência não pode nunca ser concluída, fechada e perfeita, e pode sempre apenas lutar por estes grandes objetivos, e tentar todos os meios possíveis para se aproximar mais e mais deles. É em geral muito

---

<sup>151</sup> Idem, p. 208.

<sup>152</sup> **Transzendentalphilosophie**, KA XII, p. 95.

mais uma busca, um esforçar-se para alcançar uma ciência do que em si uma ciência.<sup>154</sup>

Nestas reflexões vai se delineando aquilo que os críticos contemporâneos chamam de antifundacionismo do primeiro romantismo, pois ao postular uma experiência alegórica da verdade, e isto devido em partes à limitação do conhecimento humano, ou o que nomeamos aqui como limites da filosofia, o pensamento de Schlegel (e de Novalis também) vai de encontro às filosofias que procuravam fundações absolutas, ou um início absoluto para a filosofia, para o conhecimento humano. A primeira frase do curso de filosofia transcendental é: *nós filosofamos – isto é um fato*<sup>155</sup>, e este é o ponto de partida de Schlegel, que de início nega um postulado absoluto preferindo partir da constatação que filosofamos. Fica claro que Schlegel pensa a filosofia como uma atividade em curso de construção do saber absoluto, mas construção que já é em si resultado, pois não há possibilidade de esgotabilidade, e sim sempre aproximação, busca. Esta progressão infinita é uma infinita aproximação, e esta inconclusão do conhecimento não nos limita ou impede de fazer progressos, mas é por meio dela que é possível todo e qualquer progresso cognitivo, e assim, ao ultrapassarmos a linha que demarca os limites do conhecido e do desconhecido não estamos perdidos e jogados no reino do absurdo, mas estamos sempre aqui e além dos limites.

A alegação (contra Schelling e Fichte) *de que toda posição para além dos limites do conhecível é transcendente*, contradiz ela mesma trazendo toda filosofia para um fim. [...] Não se pode determinar a *fronteira* se não estiver *dentro* e do *outro lado*. Por isso, é impossível determinar os limites do conhecimento se não podemos, de alguma forma, (embora não reconhecendo) ir *além* desses mesmos limites<sup>156</sup>.

---

<sup>153</sup> “Pensa-se num finito cultivado ao infinito, e pensará num homem”, *Idéias*, 98, op. cit., p. 157.

<sup>154</sup> **Philosophische Vorlesungen**, Bd. I, p. 309.

<sup>155</sup> **Transzendentalphilosophie**, KA XII, p. 03.

Schlegel pode afirmar, assim, que a filosofia resulta de dois elementos, quais sejam: a consciência que temos de nós mesmo como incompletude, ou como seres finitos, e o infinito que nos esforçamos por completar.

E agora temos os dois elementos que uma filosofia pode dar; a saber: consciência e o infinito. Estes são como os dois pólos em torno do qual gira toda filosofia<sup>157</sup>.

Assim sendo, para Schlegel uma proposição teórica não pode ser o alicerce da filosofia, pois ela só se torna significativa através da práxis, nós filosofamos. Este é o sentido de prova alternante, ou de conceito alternante em Schlegel, pois

Na base da filosofia deve repousar não só uma prova alternante, mas também um conceito alternante. Pode-se a cada conceito e a cada prova perguntar novamente por um conceito e sua prova. Daí a filosofia ter de começar, como a poesia épica, pelo meio, e é impossível recitá-la e contar parte por parte de modo que a primeira parte fique completamente fundamentada e clara para si. Ela é um todo, e o caminho para conhecê-la não é, portanto, uma linha reta, mas um círculo. O todo da ciência fundamental deve ser derivado de duas idéias, proposições, conceitos [...], sem recurso a outra matéria<sup>158</sup>.

Este é o sentido do ceticismo romântico que, como nota Manfred Frank, está em simpática relação com a *filosofia crítica* na medida em que não assume qualquer princípio garantido mediante evidências que teria como resultado o fato de que nossa falível convicção seria certa. A falibilidade de nosso conhecimento pode ser interpretada,

---

<sup>156</sup> PhL, Beilage II, 23, KA XVIII, p. 521.

<sup>157</sup> **Transzendentalphilosophie**, p. 05.

<sup>158</sup> **Philosophische Vorlesungen**, Bd. II, p. 407.

argumenta Frank, como a não conclusão de nosso prévio estado do conhecimento<sup>159</sup>. Frank nota que Schlegel desenvolve uma alternativa para abordagens, como as de Reinhold e Fichte, que procuram desenvolver uma filosofia baseada em um único e absoluto primeiro princípio, sendo que sua alternativa foi a de uma alternância ou princípio recíproco (Wechselgrundsatz), ou uma prova alternante ou prova recíproca (Wechselerweis) que operam no pensamento<sup>160</sup>. Ao dizer que a essência da filosofia consiste em uma ânsia para o infinito<sup>161</sup>, Schlegel rompe com as filosofias que postulavam um primeiro princípio, pois tenta demonstrar que o acesso a ele é impossível, já que o anseio pelo infinito é necessário para a humanidade<sup>162</sup>. Schlegel procura demonstrar que qualquer conhecimento absoluto é impossível, isto alimenta o projeto filosófico e poético, já que a ânsia pelo infinito é o que movimenta a experiência humana em geral. Neste sentido que segue a crítica que Schlegel faz a Fichte<sup>163</sup>, pois

*Filosofia* <em sentido estrito> não tem nem um primeiro princípio, nem um objeto, nem uma determinada tarefa. A Doutrina-da-Ciência tem um determinado objeto (Eu e não-Eu e suas relações), um princípio definido e, portanto, uma determinada tarefa<sup>164</sup>.

Schlegel chega a conclusão de que uma filosofia que pretende seguir um método de dedução a partir de um princípio fundamental ou é impossível ou dispensável, e seu projeto, assim como o de Novalis<sup>165</sup>, sempre foi orientado contra tais fundações. É o que podemos ver em uma de suas lições

---

<sup>159</sup> Manfred Frank, op.cit., p. 180.

<sup>160</sup> Idem, p. 36.

<sup>161</sup> PhL, V, 1168, KA XVIII, p. 418.

<sup>162</sup> PhL, V, 1200, KA XVIII, p. 420.

<sup>163</sup> “Em meu sistema o primeiro princípio é realmente um *Wechselerweis* (prova alternada). Em Fichte um postulado e uma proposição incondicionada. PhL, Beilage II, 22, KA XVIII, p. 521.

<sup>164</sup> PhL, I, 36, KA XVIII, p. 07.

Nossa filosofia não começa como os outros com um primeiro princípio - quando a primeira proposição é como o centro ou o primeiro anel de um cometa - o resto com uma longa cauda de neblina [...] o nosso centro reside no meio. A partir de um improvável e modesto começo [...] a nossa filosofia vai desenvolver em constante progressão e tornar-se um reforço que vai até ao ponto mais elevado do conhecimento humano e mostra a amplitude e os limites de todos os conhecimentos<sup>166</sup>.

A filosofia, para Schlegel, *começa no meio, como um poema épico, sendo impossível apresentá-lo e adicionar pedaço por pedaço, de modo que o primeiro pedaço seria em si mesmo completamente fundamentado e explicado*<sup>167</sup>, a forma da filosofia não seria mais a de uma linha reta, mas cíclica<sup>168</sup>, já que a filosofia sempre começa no meio, como o poema épico<sup>169</sup>. O conhecimento é situado em uma progressão infinita e não possui nenhuma segurança, nenhum fundamento absoluto, é isto que está impresso na afirmação de que toda verdade é relativa<sup>170</sup>, e esta progressão infinita que é expressa na imagem de um círculo, ou de uma filosofia cíclica<sup>171</sup>. Nestes termos que nas lições de filosofia transcendental é definida a filosofia

Isto seria quase uma definição de filosofia. Mas só podemos fazer isto se começarmos a filosofar, não se seguirmos um guia (...) a filosofia é um *conhecimento do conhecimento*, por isso sempre deverá haver um conhecimento conjunto. A filosofia é um experimento e todos aqueles que quiserem filosofar

---

<sup>165</sup> “Toda pesquisa para o primeiro princípio é absurdo - é uma idéia reguladora.” Novalis, NS II, 472, p. 254, apud. Manfred Frank, op.cit., p. 33.

<sup>166</sup> **Philosophische Vorlesungen**, Bd. II, p. 08-09.

<sup>167</sup> PhL, Beilage II, 16, KA XVIII, p. 518.

<sup>168</sup> Athenäum, 43, op. cit., p. 53.

<sup>169</sup> Idem, 84, p. 60.

<sup>170</sup> **Transzendentalphilosophie**, KA XII, p. 95.

<sup>171</sup> Para Manfred Frank (p. 177) é isto que o diferencia daquela constelação que comumente é chamada de filosofia idealista, pois de certa forma o idealista detém algum princípio absoluto, quer seja no início ou

devem, portanto, sempre começar do início (Na filosofia não é como nas demais ciências, em que se continua do lugar onde outros pararam. A filosofia é um conjunto acabado em si, e todo aquele que quiser filosofar deve começar)<sup>172</sup>.

A consciência da relatividade, de sermos finitos e aspirarmos o infinito, toma forma na ironia romântica, como consciência dos limites, consciência de nosso estado de inconclusão, ao mesmo tempo que mira o infinito, impulso que gera o movimento. A ironia encontra seu sentido na constatação de que a filosofia é um conjunto acabado em si, e não há como existir uma história linear dos avanços filosóficos, pois apenas há tentativas de filosofar e nunca uma identidade entre esforço individual e uma forma acabada e pronta. Àquela reflexão que Schlegel constrói sobre as formas da arte é emprestada à filosofia, pois aqui também a forma da filosofia é pensada como um conjunto de formas, que aspiram a forma acabada e suprema, e a história da filosofia não seria feita com os avanços que cada filósofo imprime sobre os sistemas de outros, mas é a história daqueles que começaram a filosofar. A decisão individual é essencial, pois se deve decidir filosofar e não seguir um guia, e com isto Schlegel veda a possibilidade de se querer confundir o esforço individual com a filosofia em si, confundir um sistema pessoal com a própria filosofia, *pois deve-se somente vir a ser, e nunca ser filósofo, tão logo se acredita sê-lo, se deixa de o vir a ser*<sup>173</sup>. A ironia é instrumento da relatividade, forma que oscila entre a finitude e a infinitude, e que se desenrola nesta alternância, desta forma, parece-nos, ela possui um parentesco muito próximo com a alegoria, na medida em que procura esta alternância entre limite e impulso expondo o infinito provisoriamente e de modo incompleto, e também com o fragmento, como parte, como pedaço arrancado que entra em comunicação com todas as outras formas, pois

---

no fim do sistema, e que pode ser cientificamente acessível.

<sup>172</sup> **Transzendentalphilosophie**, KA, XII, p. 03.

<sup>173</sup> Athenäum, 54, op. cit., p. 55.

Um fragmento tem de ser como uma pequena obra de arte, totalmente separado do mundo circundante e perfeito e acabado em si mesmo como um porco-espinho<sup>174</sup>.

A filosofia é uma atividade individual, e esta é a forma da filosofia moderna, e é neste esforço individual, de um filósofo e sua vida, como um fragmento perfeito em si com os espinhos apontados para todos os lados, que se encontra o sentido de sinfilosofia ou simpoesia, o filosofar em conjunto, pois só assim, com a unidade e comunicação dos esforços, que se pode aspirar o todo, a completude. No último fragmento da *Athenaum* (ou penúltimo), Schlegel faz o convite para aqueles que aspiram começar a filosofar:

Exprimi algumas idéias que indicam o centro, saudei a aurora segundo minha visão, a partir de meu ponto de vista. Quem conhece o caminho faça o mesmo segundo sua visão, a partir de seu ponto de vista<sup>175</sup>.

A filosofia é uma decisão individual, de uma vida, e cada qual deve buscar o caminho a partir de seu ponto de vista. A experiência da sinfilosofia ou da simpoesia que Schlegel buscou construir com seus contemporâneos, e que encontra o mais belo exemplo na revista *Athenäum*, nada mais é do que a tentativa de aproximar filosofias individuais, encetar um diálogo, em busca de um enriquecimento mútuo, em busca de uma completude.

Enfim, se anteriormente definíamos a aproximação de filosofia e arte, para Schlegel, por conta de um propósito superior de formação, agora podemos deixar mais claro que esta ligação se faz necessária também por conta de uma crítica às filosofias que buscam encontrar um primeiro princípio, o que nos levou à idéia de que existe uma impossibilidade de uma apresentação do infinito por meio de um conceito especulativo, e

---

<sup>174</sup> Idem, , op.cit., p. 82.

<sup>175</sup> Id., 155, op.cit., p. 164.

estes seriam os limites da filosofia. Se antes assinalamos que a filosofia deveria buscar uma revelação positiva ao unir filosofia e vida, agora podemos começar a compreender melhor que para Schlegel a apresentação positiva se daria por meio da arte, através de uma expressão alegórica do absoluto. Isto nos leva a nos perguntar em que sentido esta crítica aos limites da filosofia e aproximação entre filosofia e poesia leva Schlegel a postular outro sentido para a experiência filosófica, como tentaremos demonstrar mais adiante.

*A forma da filosofia é infinita-  
que em si já contém um número infinito de começos*<sup>176</sup>

*Friedrich Schlegel*

## II – CAPÍTULO

### A forma da filosofia

Schlegel toma a filosofia crítica como momento histórico singular, ponto onde todas as filosofias na história, de modo inconsciente, se dirigiram. Porém, embora seja um avanço, ela ainda não realiza sua vocação mais íntima, que seria unir idealismo e realismo, e por isto ela precisa ser reformada.

A modernidade foi um excelente sistema de filosofia transcendental. Aqui, de fato, o principal fato foi a identidade, um e todos. A filosofia transcendental é o *fundamento* de toda filosofia. A princípio, todas elas parecem ter algo em comum, mas só a filosofia transcendental é filosofia.<sup>177</sup>

---

<sup>176</sup> PhL, V, 1049, KA XVIII, p. 407.

<sup>177</sup> PhL, II, 761, KA XVIII, p. 93.

Embora Schlegel reconheça a filosofia de Fichte como um momento em que a nova filosofia ganha corpo e status de ciência, ela ainda traz em seu bojo alguns problemas que precisam ser arrumados. Um destes problemas, como vimos, é esquecer-se da individualidade, o ponto positivo da filosofia, esquecer-se da história como elemento fundamental, a história de cada sistema, de cada indivíduo, isto, pensa Schlegel, livraria a filosofia de ser um discurso apenas esotérico, para poucos, que deixa o homem real do lado de fora, bem como deixar o discurso especulativo como o único válido para a filosofia. O que se ganha com isto, podemos ver, é a efetivação do idealismo, tornar a filosofia uma realidade efetiva, isto é, não desligá-la de seu pólo positivo, a vida.

Quando fala do pólo positivo, a vida, Schlegel quer lembrar aos seus colegas que a individualidade é um elemento impossível de se contornar, não dá, para o filósofo, abstrair da atividade e estilo individual, muito menos a filosofia pode imaginar o homem apenas como um ser abstrato fruto da especulação, pois “*o começo da filosofia é histórico, cada um tem a sua própria*”<sup>178</sup>. A realização do Idealismo, a sua aproximação com o Realismo, se faz, em Schlegel, na introdução da positividade da vida no reino da filosofia, deixando de lado sua artificialidade e retomando, este novo discurso, em cores da vida efetiva. Deste modo, Schlegel discorda de Fichte no momento em que Fichte pode, por conta de sua filosofia, abstrair da exposição individual, pois a convicção já basta, e a apresentação do sistema, sua exteriorização do indivíduo, é secundária. Este entendimento, pensa Schlegel, é próprio do místico, que possui “*ódio contra a letra*”<sup>179</sup>, pois convencido da verdade tácita de seu sistema, pode tomar uma atitude indiferente em relação a exposição individual do sistema. Não há como existir unificação entre filósofo e homem se não voltarmos nosso olhar, e derivarmos o sistema, da genialidade de cada indivíduo, a partir do ângulo que

---

<sup>178</sup> PhL, V, 1055, KA XVIII, p. 408.

<sup>179</sup> PhL, I, 15, KA XVIII, p. 05.

cada pessoa pode criar um sistema singular, o seu sistema, e não o sistema. Esta atitude do místico é um caminho direto ao dogmatismo, situação que Schlegel quer desgrudar da filosofia.

A realidade absoluta é a tendência da filosofia; o Idealismo é o realismo absoluto, isto é a melhor aquisição. Misticismo e empirismo, fatores do dogmatismo.<sup>180</sup>

A tendência da filosofia é o realismo, e isto só pode vir a acontecer a partir do momento em que unirmos filósofo e homem, atentarmos para a individualidade que está inscrita no próprio seio da filosofia, pois se a forma da filosofia é infinita, há inúmeros começos, é por conta do gênio de cada indivíduo que constrói seu sistema, seu ponto de vista da filosofia. Esta é a forma filosofia que, em sua realização prática, causou tanto desconforto aos seus contemporâneos. Se a novíssima filosofia precisa ser completada, ao assumir o pólo positivo como essencial no fazer filosófico, isto quer dizer que é preciso deixar de lado a forma que acompanhava a antiga filosofia; se precisamos reformar a filosofia, precisamos, do mesmo modo, reformar o modo como a entendemos e o modo como a pensamos até agora. O idealismo não é uma ciência, mas apenas uma introdução a todas as ciências<sup>181</sup>, um ensejo para que cada um possa assumir seu ponto de vista, e só assim se pode falar em história da filosofia, história não como erros dos filósofos que tentaram filosofar e que se aproximaram mais ou menos da verdade, mas história da construção individual de cada filósofo, da iniciativa em filosofar de cada um.

Ao se falar em sistema da filosofia, em unidade sistemática da ciência, acredita-se que haja uma forma adequada, uma única forma adequada, para exprimir este sistema. A decisão prática de filosofar caminha lado a lado com o estilo, que individual, e que redund

---

<sup>180</sup> PhL, V, 1174, KA XVIII, p. 418.

<sup>181</sup> PhL, V, 953, KA XVIII, p. 400.

numa perspectiva do sistema geral da razão, um ponto de vista. A forma da filosofia, neste sentido, não pode se construir sobre um imperativo de que haja apenas um sistema, apenas uma forma de exprimi-lo, mas sistemas, formas de expressão. Isto explica os vários sistemas ao longo da história que, no limite, não podem ser pensados como erros, mas como momentos de construção individual, isto é, embora a razão seja única, uma em todos, ela se manifesta de diversas formas, em cada indivíduo. Esta nova abordagem em relação a forma da filosofia, que leva Schlegel a experimentar diversas formas de expor o problema, se liga de modo direto em relação ao estilo da filosofia, a marca pessoal de cada pessoa, o estilo do autor. Schlegel pode, por isso, afirmar, que a doutrina-da-ciência nada mais é que a exposição da filosofia de Fichte, e não a exposição da ciência perfeita e acabada, ela é a exposição fichtiana do espírito fichtiano na forma fichtiana<sup>182</sup>.

Se a filosofia é limitada, como vimos acima, isto não quer dizer que devemos deixá-la de lado, usá-la apenas como uma escada até certo ponto e jogá-la fora. Schlegel quer deixar este limite do lado de fora da filosofia, e para isto ele deve reformar o que se entende por sistema e sua forma de expressão, que no fim nos revela a forma da filosofia. Devemos, portanto, enfrentar estas questões, se quisermos entender o que Schlegel entende por forma da filosofia, se quisermos entender o que ele entende por experiência filosófica.

## 2. Sistema e não-sistema

Talvez, uma forma de caracterizar o período conhecido como o Idealismo alemão seja a de uma procura por um sistema. Kant, ao apresentar a *Crítica*, deixava claro que a filosofia transcendental é a idéia de uma ciência, para a qual a crítica da razão pura deverá

---

<sup>182</sup> PhL, II, 144, KA XVIII, p. 33.

esboçar arquitetonicamente o plano total<sup>183</sup>. Se a crítica precisa esboçar o plano total, e com isso não precisa tratar de tudo, é por que é possível, como diz Kant, a partir de princípios, com plena garantia da perfeição e solidez de todas as partes que constituem um edifício, existir um sistema de todos os princípios da razão pura. É possível, assim, que haja uma forma da filosofia, um sistema, onde todas as partes estejam ordenas e colocadas em seu lugar, como num edifício. Se a filosofia é uma ciência, que tem um conteúdo específico sob uma certa forma<sup>184</sup>, aponta Schelling, não é preciso que a Crítica explicita todo o conteúdo da consciência, mas pressupor que conseguiu percorrer uma totalidade, que ela seja possível e exista. Embora a Crítica não demonstre um princípio aglutinador que sustente a existência de um sistema, as bases lançadas por este trabalho animam outros a procurar este princípio. Deste modo, a idéia de sistema está posta desde a origem, e se apresenta como uma exigência da realização do *projeto crítico*.

Mas, o modo como cada filósofo constrói este projeto é o que cria a riqueza do Idealismo alemão, e que insere Schlegel também dentro deste projeto. E se a ciência, da Crítica da Razão Pura, deve tornar-se um sistema, deve também fazê-lo, e se a Crítica deve deduzir da idéia de um sistema em geral, e não da idéia de um sistema determinado, a necessidade de postulados práticos, mostra Schelling, é por conta do fato de a perfeição de um sistema não ser objeto do saber, mas apenas objeto de uma ação<sup>185</sup>, um sistema, assim, deve adquirir realidade por uma faculdade produtiva, não pelo saber, mas pelo agir<sup>186</sup>. Schelling liga a idéia de sistema à liberdade humana que não pode ser aprisionada nos limites de um sistema teórico universalmente válido, pois no limite, teoricamente, tanto o dogmatismo quanto o criticismo possuem validade, mas a decisão de um por outro, pela pessoa, só se efetiva num plano prático.

---

<sup>183</sup> Crítica da Razão Pura, B27.

<sup>184</sup> Schelling, **Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt**, In: Werke, I, 1, p. 89.

<sup>185</sup> Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo, In. Obras Escolhidas – Os pensadores, p. 14.

<sup>186</sup> Idem, p.14.

Por isso, acredito também poder explicar por que, para um espírito que conquistou sua própria liberdade, e que deve sua filosofia somente a si mesmo, não há nada mais insuportável do que o despotismo das cabeças estreitas que não podem tolerar nenhum outro sistema ao lado do seu. Nada indigna mais uma cabeça filosófica do que ouvir dizer que, de agora em diante, toda filosofia tem de ficar aprisionada nos grilhões de um único sistema.<sup>187</sup>

Se o sistema é fruto da liberdade humana e deve ser uma realização prática, não pode haver aprisionamento do gênio sobre as regras de um único sistema válido, e com isto, mostra Schelling, o criador deixaria de ser criador e se tornaria instrumento de sua própria criatura. Ora, não se liga a liberdade humana, como pensa Schelling, ao pólo positivo da filosofia, a individualidade, como pensa Schlegel? Se atentarmos a isto veremos que Schlegel entra no jogo neste momento da história do pensamento oferecendo uma resposta singular ao problema da sistematicidade da filosofia. De certa forma, sua resposta se aproxima desta leitura de Schelling, a de que a exigência de uma realização prática do sistema e da existência, por conta disto, da proibição de se falar em um sistema acima da individualidade, deriva diretamente da filosofia transcendental, e não do mero capricho do filósofo.

Schlegel não é o único, como vimos, a perceber que o sistema precisa de uma realização prática, mas este é um problema que se impõe a todo filósofo pós-kantiano, e a filosofia de Schlegel, como temos visto até aqui, pode ser compreendida nesta esteira, na tentativa de dar conta desta exigência, a de construir um sistema, mas não mais nos moldes antigos, ou como tenha sido feito até então, mas compreender que a idéia de sistema, após a Crítica, deve mudar, para que o próprio projeto crítico se realize. Se só o homem pode ser

---

<sup>187</sup> Idem, p. 15.

filósofo<sup>188</sup>, isto quer dizer que o sistema não pode ser obra da artificialidade, na cabeça de um filósofo, mas ele próprio deve ser um sistema, o seu sistema, e “se um original só pode fazer sistemas, sem ser ele mesmo um, isso é apenas talento”<sup>189</sup>. O perigo é pensar um sistema geral do saber humano, desligado da individualidade que no fundo será desligado da história. Ora, todo esforço de Schlegel será o de preservar e trazer para a filosofia o pólo positivo da vida, a individualidade de cada filósofo bem como a historicidade do saber, não por mero capricho, mas como um caminho para a filosofia transcendental se realize por completo.

Uma vez que a filosofia é ciência, a questão é histórica. Todo sistema é histórico, e vice-versa. Se a filosofia é arte, assim também produziu críticas<sup>190</sup>.

O sistema, deste modo, deve ser compreendido no seu caráter histórico, como projeto de um filósofo, de sua individualidade, por isso haver inúmeros sistemas, que nada mais são que decisões práticas em fazer filosofia. Não há como eliminar a individualidade, passar por cima da decisão prática, enfim, não há como se elevar acima do homem, que faz o sistema e o único que pode ser filósofo, e construir um sistema do saber humano que seja geral. Deste modo, pode dizer Schlegel, “*um sistema é a história de todos os indivíduos localizados em uma esfera[...]*”<sup>191</sup>

Qualquer filosofia que é individual é um sistema. A este respeito, dá um número infinito de sistemas. Uma prova nunca está sozinha: todas as provas devem ser sistemáticas e históricas [...]”<sup>192</sup>

---

<sup>188</sup> PhL, III, 217, KA XVIII, p. 140.

<sup>189</sup> PhL, II, 465, KA XVIII, p. 67.

<sup>190</sup> PhL, II, 671, KA XVIII, p. 85.

<sup>191</sup> PhL, II, 809, KA XVIII, p. 96.

A forma da filosofia é infinita, há inúmeros sistemas, tudo isto por conta da individualidade do indivíduo que não pode se apagar ao fazer filosofia. Se o sistema possui uma exigência teórica, ele não se esgota aí, mas precisa ser uma realização prática, precisa existir de fato, enfim, quer dizer que, assim como gênio tem de ser a sua obra, o filósofo tem de ser seu sistema, e não apenas fazê-lo. Schlegel, assim, não nega os avanços da filosofia transcendental, diz apenas que ela precisa de uma efetivação prática. Como aponta Suzuki:

A construção do saber absoluto pelo filósofo transcendental é uma parte do sistema (Kant: é a Idéia dele), mas não ele mesmo. A outra metade que lhe falta para ser esse saber é o *homem*, que não é apenas uma construção artificial no interior da filosofia, mas saber *efetivo*.<sup>193</sup>

O sistema deve ser original, fruto da singularidade, exposição de um homem, só assim pode ser saber efetivo, e se a metade que falta para esse saber é o homem, é porque o homem não pode ser criado pelo filósofo, mas é o homem que realiza o filósofo, isto é, a filosofia só existe a partir da decisão efetiva de um homem em filosofar. Se se quer trazer a discussão da genialidade para dentro da filosofia não se pode deixar de lado a individualidade, e se o gênio é um sistema de capacidades atuando de modo harmônico e alternante, a filosofia, se produto do gênio, deve ser realizada na unidade de homem e filósofo, e não apenas pelo filósofo, isto seria apenas talento. Por outro lado, para que um sistema tenha vida, deve ser individual, original, ou seja, de certo homem.

O requisito indispensável de um sistema é que seja original, o sistema de um indivíduo, pois somente este (que não deve ser confundido com a ‘ficção jurídica da individualidade’) é um homem, isto é, alguém capaz de viver ao mesmo tempo

---

<sup>192</sup> PhL, II, 752, KA XVIII, p. 92.

<sup>193</sup> Op. cit., p. 241.

‘em duas esferas’, enquanto o filósofo se situa numa esfera ou noutra, ou ‘na parte divina da verdade’, ou na ‘na parte terrena’, o homem ‘encontra a diagonal’. A vida do homem é a unificação das duas esferas absolutamente inconciliáveis para a especulação, mas sintetizadas *faticamente* pela existência do indivíduo<sup>194</sup>

A especulação não pode unir estas duas esferas, mas elas podem se engrenar na existência concreta de um indivíduo que pode viver em duas esferas, ele une estas duas partes. Assim se pode dizer que o filósofo deve caminhar entre o sistema e o não-sistema, e é este o postulado de Schlegel, a de que o filósofo transcendental caminhe nestas duas esferas. Este é a realização da filosofia transcendental, e tentar sistematizá-la sem levar isto em conta é não fazer filosofia transcendental<sup>195</sup>; a filosofia deve ser um sistema de ambas as esferas, uma individualidade genial, que cria seu sistema e o é ao mesmo tempo, faz um sistema sendo ele mesmo um. Se o gênio é um sistema, sua criação deve unir, e não separar, todas as esferas, e o resultado disto, aponta Schlegel, é a unidade de ordem e caos, sistema e não-sistema, só desta forma se chegará a efetividade que tanto se busca.

O homem é um caos do finito e do infinito e também, por sua vez, um sistema [do finito e do infinito]. Esta é a natureza do homem, seu ideal é ser um sistema de ambos<sup>196</sup>

A filosofia deve ser a constituição do homem inteiro, e não apenas da parte filosófica do homem, e se o homem é caos, seu sistema deve ser também um caos, de sistema e não sistema, de finito e infinito, sistema e caos. Isto prova, para Schlegel, que não há como construir um sistema que fuja desta dialética, seria artificial, e se filosofia transcendental precisa de uma realização prática, o sistema agora deve conter a caoticidade

---

<sup>194</sup> Suzuki, op. cit., p. 243.

<sup>195</sup> PhL, II, 760, KA XVIII, p. 93. “ Todo mundo quer sistematizar a filosofia transcendental, que deixaria de

do homem, deve conter o elemento não-filosófico, não-sistemático, para que assim possa existir efetivamente, pois Schlegel, falando de si e de todo homem, é um filósofo e também não é um filósofo, e dar as costas a esta exigência natural da filosofia transcendental é se perder:

Quem tem um sistema, está espiritualmente tão perdido quanto quem não tem nenhum. É preciso justamente vincular as duas coisas.<sup>197</sup>

## 2.1 Ironia

O filósofo transcendental deve se acostumar a caminhar em um terreno um pouco caótico, onde a segurança dá lugar à oscilação constante. A ironia reside no fato de que, para Schlegel, é quem caminha no chão seguro de um sistema que corre o risco de se perder, ao contrário, quem sabe oscilar, entre sistema e não-sistema, parece saber para onde está indo, mesmo que não saiba onde está, e com isto, Schlegel torna a filosofia, assim como a vida, uma profissão de risco, na medida em que a segurança do sistema reside no fato dele não ter bases delimitadas onde todos pudessem se abrigar. Cada um, assim, é chamado a construir sua própria base, sabendo perfeitamente que esta base é construção sua, e saber oscilar, aproximar opostos, parece ser uma das principais virtudes deste novo filósofo.

Deve o idealista viver de uma maneira nômade em todas as ciências e artes – ou

---

ser uma filosofia transcendental”.

<sup>196</sup> PhL, IV, 1091, KA XVIII, p. 287. Trad. cit., Suzuki, op. cit., p. 243.

<sup>197</sup> PhL, II, 614, KA XVIII, p. XVIII.

deve se estabelecer determinadamente numa região? [...] Minha natureza me compele mais para a primeira, embora isso pareça levar a um revés quase certo [...] <sup>198</sup>

Não se pode mais procurar abrigo nos limites estreitos de um sistema cabal, mas deve se acostumar com a necessidade de se caminhar entre várias regiões, entre vários sistemas. Esta nova condição obriga o filósofo saber unir e caminhar por vários elementos da cultura, saber unir e dialogar com todas as ciências e artes. Esta definição de atividade filosófica, que não é apenas filosófica, mas da vida, procura propor um sistema aberto que não mais pode se prender numa sala fechada, mas que precisa saber entrar em contato com todas as formas da cultura, e integrar em seu fazer o caos a que todos estão submetidos, e que não pode ser contornado. Isto não revela a incapacidade de se construir um sistema a partir de um ponto único que dê sustentabilidade, mas a compreensão de que a sustentabilidade de um projeto filosófico deve se construir em torno de uma ânsia pelo infinito, mas com ferramentas finitas. Esta oscilação, que agora o filósofo deve também construir e não apenas eliminar, é o que garante a integridade de um sistema, e seu ponto forte não é mais a capacidade especulativa que tenta imaginar o todo, mas a que efetivamente consegue construir o todo aceitando as inúmeras formas de expressão da vida. O todo, desta forma, não é conquistado dentro dos limites de um sistema que consiga eliminar a dualidade, mas apenas com a aceitação do fato de que a totalidade só pode acontecer na medida em que aproximarmos todas as formas de expressão, na medida em que dialogarmos com todas elas, num vai e vem que em nada revela a fraqueza ou a falta de força filosófica, mas, ao contrário, se mostra como solidez a que todo idealista luta encontrar. O filósofo transcendental deve, por isso, caminhar livremente e é isto que lhe dá segurança, invertendo-se assim, os pólos que antes a questão poderia ser colocada.

---

<sup>198</sup> PhL, VIII, 189, KA XVIII, p. 490. Trad. cit., Suzuki, op.cit., p. 190.

A aspiração de se conquistar o infinito, mas sem perder de vista a finitude, pode ser nomeada, em Schlegel, como a ironia, que é a consciência do “*claro caos em agilidade, intuição intelectual de um caos eterno infinitamente rico, genialidade eternamente cíclica*”<sup>199</sup>. A ironia, assim, é a consciência desta condição a que o filósofo se depara, como filósofo e como homem, de que a realidade, longe de ser um plano em linha reta, nada mais é do que caos em movimento, infinito, progressão contínua, circularidade das eternas trocas, diálogo constante, que não apenas vê um mundo como contradições, mas, ao se elevar acima disto, pode compreender a harmonia de todas as coisas. Se a ironia é a forma do paradoxo, é porque ela nada mais é que uma luta entre o absoluto e o relativo, a consciência clara de que é impossível uma descrição segura e completa do todo, mas, ao mesmo tempo, a necessidade de se construir esta descrição. A ironia se desgruda da vertigem que uma visão da realidade poderia ocasionar, criando uma visão efetivamente construtiva das eternas discrepâncias da realidade, observando a íntima harmonia que todas elas guardam entre si. Atividade paradoxal, pois a ironia é a forma do paradoxo<sup>200</sup>, que busca a conciliação, contudo sem anular o caos, e “*contém e excita um sentimento do conflito insolúvel entre incondicionado e condicionado, da impossibilidade e necessidade de uma comunicação total*”<sup>201</sup>.

Esta posição, em nada confortável, e bastante arriscada, de modo algum quer confundir as delimitações das ciências, mas se construir como um saber enciclopédico, não apenas como um diletante, mas como efetivas correspondências, pois a filosofia está por toda parte ou em lugar nenhum<sup>202</sup>, e neste sentido é afirmado que o lugar da filosofia não é um ponto fixo, delimitado, mas deve se encontrar em todo lugar, que no limite não é lugar algum, e é nisto que consiste o paradoxo presente na ironia. Ao tentar alcançar o infinito,

---

<sup>199</sup> PhL, IV, 411, KA XVIII, p. 228.

<sup>200</sup> Lyceum, 48, op.cit.,p. 28.

<sup>201</sup> Lyceum, 108, op. cit., p. 37.

<sup>202</sup> Novalis, Fragmentos I, 103, op. cit., p. 141.

que no íntimo sabe-se impossível, o filósofo, com a ajuda da ironia, pode construir a supressão das fronteiras comuns e entabular a fusão dos diferentes. Não é, deste modo, apenas uma figura retórica que se define em expressar algo querendo dizer o contrário, mas a expressão de dois sentidos, ou mais, em que não se pode decidir, construindo uma dialética que mais se aproxima de um diálogo, na medida em que não se suprime os opostos, mas que dá a tônica daquilo que pode ser definido como infinito, a saber, a possibilidade de oposição mútua entre elementos contraditórios que estão presentes, ou podem estar, ao mesmo tempo, num diálogo aberto e infinitamente rico.

ela [a ironia] é a capacidade de se elevar acima de ‘suas contradições secretas’ e de alcançar a plena consciência de si, harmonia de suas forças [...] Sinônimo de ‘intuição intelectual’ e de ‘onipotência’ das disposições que estariam adormecidas, a ironia é ‘consciência clara’ inteiramente lúcida, pois é a percepção da relatividade da oposição exterior-interior e, portanto, a capacidade de se situar na interface de um e outro: é o ponto de indiferença entre ambos.<sup>203</sup>

A ironia pode ser pensada, então, como este elevar-se acima das contradições, não fora delas, mas ao mesmo tempo em que “rebaixa” as faculdades elevadas do pensamento à instância da vida comum, e, dialeticamente, alça a vida comum ao patamar da auto-reflexão<sup>204</sup>. Além da realidade que se constrói aos olhos do filósofo, a ironia também é um olhar para si mesmo, que no fundo redundava na mesma duplicidade, pois o eu também é um caos em atividade, e esta volta sobre si mesmo apenas que o diálogo que se constrói pra fora deve ser construída dentro de si, que no plano histórico se realiza como diálogo entre o eu e o tu, uma sinfilosofia que se expressa no diálogo mantido com o outro. A ironia

---

<sup>203</sup> Suzuki, op.cit., p. 163-164.

<sup>204</sup> Santos, **Lira dissonante: considerações sobre aspectos do grotesco na poesia de Bernardo Guimarães e Cruz e Souza**, p. 73

revela a individualidade que se encontra num mundo de oscilações e discrepâncias, e deste modo a ironia não uma figura literária apenas, embora esta também revele na sua forma uma consistência existencial, mas deve ser criada fora do indivíduo fragmentado no diálogo que ele pode manter com as demais individualidades. A ironia, assim, é uma das faces da forma da filosofia, e sua atividade, na medida em que se liga diretamente ao diálogo que os infinitos sistemas devem manter.

A filosofia é a verdadeira pátria da ironia, que se poderia definir como beleza lógica: pois onde quer que se filosofe em conversas faladas ou escritas, e apenas não de todo sistematicamente, se deve obter e exigir ironia [...] <sup>205</sup>.

Este caráter sistemático da ironia, que se expressa como forma da filosofia, é o que se perde, por exemplo, na crítica de Hegel. Para Hegel, a ironia seria a expressão de um subjetivismo individualista e vaidoso <sup>206</sup>, e que anularia, por derivação desse eu todo poderoso, tudo o que existe, já que ele tudo constrói, e não haverá, afirma Hegel, em nenhuma esfera da eticidade, do direito, do humano e do divino, do profano e do sagrado que não precise ser primeiramente estabelecido pelo eu e que, por isso, também não possa igualmente ser destruído por este mesmo eu <sup>207</sup>. Hegel acredita ver nesta ironia, derivação da aceitação do eu fichtiano por parte de Schlegel, uma absolutização do eu, que pode atribuir valor a algo ou superá-lo a seu bel-prazer. A ironia teria, assim, um valor negativo, na medida em que Hegel toma negativamente o subjetivismo romântico, e interpreta a ironia apenas como um ato de expressão individual em que o sujeito é engolido por um solitário movimento de interiorização. Ora, como vimos até aqui a ironia não é objeto na mão do filósofo, que tudo pode, mas condição de existência que o filósofo se depara e

---

<sup>205</sup> Lyceum, 42, op. cit., p. 25.

<sup>206</sup> Hegel, *Estética*, I, p. 83.

<sup>207</sup> Idem, p. 82.

precisa trabalhar, ou seja, não se coloca a serviço do homem, que tudo pode, mas mostra a pequenez do homem e uma tentativa de minorizar esta pequenez ao fazer um diálogo entre o desejo do infinito e a condição finita. Ao contrário do que pensa Hegel, a ironia em Schlegel deixa a mostra a fraqueza e o perigo da efetividade da filosofia, que precisa saber caminhar entre discrepâncias e oscilações e que, para lidar com elas, precisa não eliminá-las, mas engrená-las num diálogo, seja no interior seja no exterior.

A ironia, como elemento da forma da filosofia, antes de ser um mero capricho do eu absoluto, que brinca com a realidade a seu bel-prazer, é um momento essencial da atividade filosófica, por isso a ironia ser chamada da verdadeira pátria da filosofia, pois é na ironia, e temos que lembrar de Sócrates, que a filosofia se urbaniza, sai de si, ao levar em conta o homem comum, do homem em contrapartida do filósofo, assim, vemos reunidos filósofo e homem, sistema e não-sistema. A individualidade que Schlegel liga a atividade filosófica encontra força na ironia como este movimento de diálogo consigo mesmo e com o exterior, com os outros sistemas de individualidade. No fundo, a ironia revela a fragmentação do real e do eu, a para nós a forma que a filosofia deve, de agora em diante, construir.

## **2.2 Fragmento**

A totalidade que a filosofia deve construir deve, agora, não mais pensar o todo como uma construção homogênea, estanque e totalmente ligada a partir de um único ponto, mas, sim como um emaranhado de objetos discrepantes em ágil e infinita comunicação, e tendo sua sustentação a partir do diálogo entre as partes. A filosofia torna-se um projeto em

devir, infinita comunicação e harmonia, que nunca se esgota, e que aceita, com todas as conseqüências, a fragmentação do eu e do mundo.

O sentido para projetos que poderiam ser chamados de fragmentos do futuro é diferente do sentido para projetos do passado somente pela direção, que é progressiva naquele, mas regressiva neste. O essencial é a capacidade de ao mesmo tempo idealizar e realizar imediatamente os objetos, de os complementar e em parte executar em si. Uma vez que transcendental é justamente aquilo que se refere ao vínculo ou à separação do ideal e do real, se poderia dizer que o sentido para fragmentos e projetos é o componente transcendental do espírito histórico.<sup>208</sup>

Os projetos modernos, por serem modernos, são projetos em progressão, infinita, íntima unidade e distanciamento das partes, são fragmentos do todo pois são individuais, indivíduos, que travam uma comunicação entre si, e se engrenam numa dança em infinita progressão. Se lembrarmos da leitura que Schlegel faz da modernidade esta dinâmica fica mais clara, pois a separação das disciplinas, a fragmentação das ciências, além de ser um caráter da cultura moderna, e um traço da cultura européia em geral, e que Schlegel está buscando pensar<sup>209</sup>. A cultura moderna encontra-se dividida e nisto encontra-se a sua força, e não a causa de seu declínio, pois a fragmentação, longe de ser um defeito a ser superado, é uma forma a ser alimentada, pois é a maneira do todo se apresentar, e uma forma dele ser apresentado e captado. Schlegel não fazia segredo desta concepção, pois se há apenas sistemas de indivíduos, sistemas individuais, e se a consciência é dividida em si mesma, o produto só poderia ser uma série de fragmentos. Resultado inescapável, não impede que Schlegel ligue a fragmentação à idéia de sistema, pois como ele mesmo dizia de si: “eu sou

---

<sup>208</sup> Athenäum , 22, op. cit., p. 50.

<sup>209</sup> Ciancio, op. cit., p. 112-113.

um sistemático fragmentário, um filósofo romântico, um crítico sistemático”<sup>210</sup>, ligando, de modo indissociável, sistema-fragmento-crítica-filosofia-romantismo, como se esta bela ligação fosse a inescapável condição moderna, a que todos estão submetidos. Para se ter um sistema é preciso aceitar a fragmentação, para ser um filósofo é preciso se abrir à infinita progressão romântica, tudo isto muito bem ligado pela crítica, que não é apenas uma atitude judicativa, mas altamente produtiva.

Do lado do indivíduo, como Schlegel diz de si mesmo acima, sabe-se que cada um é apenas um fragmento de si mesmo<sup>211</sup>, sendo que a forma específica da consciência humana é a fragmentação<sup>212</sup>, isto mostra que o projeto, já no início, é fragmentado, dividido. Neste sentido que se pode afirmar que a real forma da filosofia universal são fragmentos<sup>213</sup>, o que nos mostra que a questão da fragmentação não é apenas um estilo literário experimentado pelos românticos, mas a forma de expressão possível da modernidade. O gênio individual se eleva ao todo como parte, como limitado, e sua produção, enquanto projeto individual se constitui como indivíduo, como parte do todo, assim que o *“sentido (para uma arte, ciência, um homem particular etc.) é espírito dividido; autolimitação, resultado, portanto, de autocriação e auto-aniquilamento”*<sup>214</sup>. Portanto, a expressão fragmentária não é apenas resultado de um manifesto artístico, mas se liga intimamente a isto como condição do indivíduo que se cria e se auto-aniquila, que se projeta para o futuro, mas que se limita através da finitude, enquanto sua expressão é expressão individual, que não abarca o todo, mas se lança ao todo com sua limitação. Fragmentação e progressão, a forma da filosofia é um sistema individual, por isso fragmentário, mas uma fragmentação em progressão<sup>215</sup>, em constante movimento, em

<sup>210</sup> PhL, II, 815, KA XVIII, p. 97.

<sup>211</sup> KA XII, p. 337, apud. Ciancio, op. cit., p. 112.

<sup>212</sup> Idem, p. 392, apud. Ciancio, op. cit., p. 112.

<sup>213</sup> PhL, II, 1029, KA XVIII, p. 114.

<sup>214</sup> Lyceum, 28, op. cit., p. 24.

<sup>215</sup> PhL, II, 857, KA XVIII, p. 100: “Minha filosofia é um sistema de fragmentos e um projeto em

constante contato com outras individualidades.

Um diálogo é uma cadeia ou coroa de fragmentos. Um epistolário é um diálogo em escala ampliada e memórias, um sistema de fragmentos. Ainda não há nenhum que seja fragmentário na forma e na matéria, ao mesmo tempo inteiramente subjetivo e individual e inteiramente objetivo e como uma parte necessária no sistema de todas as ciências.<sup>216</sup>

O fragmento é uma individualidade e resultado desta individualidade, e este todo é formado por uma série de fragmentos, por uma série de individualidades. Esta noção de fragmentação e individualidade comporta a idéia de inacabamento sistemático, necessário para a manutenção do sistema, pois se se deve procurar andar entre o sistema e não-sistema é por conta da necessidade, ou conclusão incontornável, do projeto de sistema ter que apresentar um inacabamento necessário que nunca pode ser concluído, pois em constante progressão, e que nunca pode ser definido enquanto forma pronta e acabada. Isto não quer dizer que fragmento não pode ser visto como uma obra acabada, mas este acabamento deve ser pensado em termos da definição do projeto romântico, só assim este acabamento deixa de ser um contra-senso, e torna-se realidade efetiva e com sentido. Isto fica explícito no fragmento 206 da *Athenäum*, o fragmento porco espinho, onde diz que,

Um fragmento tem de ser como uma pequena obra de arte, totalmente separado do mundo circundante e perfeito e acabado em si mesmo como um porco-espinho<sup>217</sup>.

O fragmento deve ser uma individualidade completa, mas uma individualidade que não se esgota em si mesma, mas que se coloca em possibilidade de comunicação com

---

progressão”.

<sup>216</sup> Athenäum, 77, op. cit., p. 58.

<sup>217</sup> Athenäum, 206, op.cit., p.82.

outras individualidades. Este inacabamento do fragmento é a possibilidade de diálogo com outras individualidades, só assim a leitura é possível, se houver um espaço para a aproximação do outro. O diálogo só pode ser construído devido a esta falta de acabamento do perfeito e acabado em si mesmo, e por mais que isto possa parecer um disparate, falta de acabamento do perfeito e acabado em si, na verdade é apenas a constatação de que a perfeição do acabamento é uma individualidade que se separa do todo, por isso fragmento, mas que não pode se desligar do todo, mas deve se preparar para manter relações em todas as direções. Neste sentido, é um isolamento que leva à totalidade e a completude, pois é sinal de um processo singular, pois o projeto do fragmento deve também ser uma progressão infinita, e não de um estado, e se lembrarmos da definição da poesia romântica tudo fica mais claro, pois ela só pode vir a ser, mas nunca de maneira perfeita e acabada<sup>218</sup>. A totalidade, desta forma, deve ser pensada em termos de fragmentos, de um processo de sistemas individuais, fragmentos, que se abrem e se ligam às demais individualidades. Cada projeto, cada fragmento, como individualidade, valem por si mesmos, e a totalidade já se vê presente em cada parte, enquanto cada parte, como o porco espinho perfeito e acabado, é uma replicação do todo, pois o todo não é somente a soma das partes, mas a co-presença das partes, enquanto diálogo das individualidades. O fragmento, enquanto forma literária, e como forma da filosofia, é a consciência de que o todo só é acessível através da interrupção, da quebra, da falha.

### **2.3 A forma da filosofia nas *Lições de Filosofia Transcendental***

A forma da filosofia para Schlegel, como estamos tentando mostrar até aqui, se liga

---

<sup>218</sup> Idem, 116, op. cit., p. 65.

à idéia de totalidade e dela não pode ser descolada, mas uma totalidade em constante movimento, em constantes trocas, e por conta disto a atividade filosófica deve ser pensada como uma ação, como uma atividade, mas uma atividade infinita, mesmo que praticada com meios finitos, pois é uma ação que nunca se esgota.

O filósofo vive de problemas, como o ser humano de alimentos. Um problema insolúvel é um alimento indigesto [...] meio de nutrição digestível, deve tudo [...] tornar-se -. O que é o tempero nos alimentos, é o paradoxo nos problemas. Verdadeiramente solucionado é um problema, quando ele, como tal, é aniquilado – Assim também com os alimentos. O ganho em ambos os casos é a atividade, que por ambos é suscitada [...] Tão pouco portanto se come, para adquirir matéria totalmente nova, alheia – tão pouco filosofa-se para encontrar verdades totalmente novas, alheias. Filosofa-se exatamente pelo mesmo motivo, por que se vive. [...]<sup>219</sup>

Este paralelo que Novalis cria entre atividade filosófica e alimentação pode ser útil para nós, por ser uma clarificação da idéia de atividade filosófica para os românticos. Não deixa de ser interessante o paralelo com uma atividade cotidiana, a alimentação, tomando a filosofia como uma ação natural, do homem, e tão hodierna possível, e não como uma atividade extraordinária, mas ordinária, onde o que se ganha não são verdades novas, mas a própria atividade, a própria ação. Assim, o que se ganha com a atividade filosófica não é um acesso mais evidente e claro da verdade absoluta, mas somente aquilo que ela pode suscitar - a atividade, a ação de filosofar. A filosofia, enquanto atividade humana, do homem e não da parte filosófica do homem apenas, tem como alimento a própria atividade, a sua própria história, sua própria dinâmica e, com isto, Novalis pode dizer que filosofa-se porque se vive, filosofamos por que vivemos. A filosofia como atividade da vida não pode, deste modo, fugir da totalidade que a vida almeja, e não pode, por isso, ser uma atividade

desligada do todo da vida, do homem todo.

É esta consciência que está por trás da constatação que inicia as lições de Jena, as *Lições de Filosofia Transcendental*, onde se apresenta, ao mesmo tempo, o início das lições e o início da filosofia: “*nós filosofamos – isto é um fato*”<sup>220</sup>, e desta forma, é posta desde início que a filosofia tem seu princípio fundamental, não num princípio teoricamente válido, mas numa atividade prática, uma ação, filosofamos, e é este início que Schlegel está tentando propor para a filosofia transcendental, e de onde todos devem iniciar, e se há inúmeros projetos e sistemas, e se a filosofia possui uma forma infinita, há de existir inúmeros começos para a filosofia, constantes, infinitos, alimentadas na atividade diária das inúmeras decisões em filosofar, e as conseqüências para a filosofia é evidente, vejamos este conceito exposto de modo mais claro.

Isto seria quase uma definição de filosofia. Mas só podemos fazer isto se começarmos a filosofar, não se seguirmos um guia (...) a filosofia é um *conhecimento do conhecimento*, por isso sempre deverá haver um conhecimento conjunto. A filosofia é um experimento e todos aqueles que quiserem filosofar devem, portanto, sempre começar do início (Na filosofia não é como nas demais ciências, em que se continua do lugar onde outros pararam. A filosofia é um conjunto acabado em si, e todo aquele que quiser filosofar deve começar)<sup>221</sup>.

A atividade filosófica não pode ser definida como um distanciamento do próprio ato de filosofar, mas como este ato, isto é, não há como sair da filosofia, assim com não há como deixar o homem do lado de fora da filosofia, mas só se filosofa se se põe a filosofar, e não por fazer isto ou aquilo como diz aquele filósofo ou manual, a filosofia é uma atividade que se constrói no seu próprio fazer, na atividade humana de querer filosofar, e

---

<sup>219</sup> Novalis, Fragmentos ou tarefas do pensamento, 202, In: op.cit., p. 164-165.

<sup>220</sup> **Transzendentalphilosophie**, KA, XII, p. 03.

este é o início da filosofia, e na verdade, se levarmos isto em conta, como dizíamos acima, temos que falar em inícios da filosofia, mas em todas a atividade é o ponto central e a primeira constatação que a filosofia transcendental deve encarar. O fato de haver uma história da filosofia não quer dizer que as coisas se tornem mais fáceis, podemos começar de onde os outros pararam, mas toda a atividade filosófica é igual em todos, uma ação, e o que há de singular são sistemas de individualidade, expostos no esforço de cada homem em filosofar, mas no fundo o esforço é igual em todos, todos filosofam, por isso Schlegel poder dizer que sempre se começa do início. Mesmo que Fichte tenha levado a filosofia transcendental a um ponto cientificamente robusto, isto não torna a tarefa dos filósofos seguintes mais fáceis, pois o esforço é igual em todos, todos devem começar a filosofar do início, todos devem construir seus sistemas a partir da sua individualidade. O começo da filosofia, isto é claro, é a ação, a atividade filosófica, um início prático, que se liga à decisão de cada um em começar, que se sustenta em sua própria atividade. Por outro lado, é o reconhecimento da historicidade da filosofia, como expressão dos inícios, como fato, como ação, que nunca esgotam a forma da filosofia, mas, pelo contrário, é esta impossibilidade de esgotamento que justifica a sua forma, negando que haja uma identificação direta entre atividade individual e filosofia, ou seja, um sistema individual não esgota a filosofia, não a apresenta de modo cabal.

A filosofia não começa com um mero princípio lógico, hipotético, que permanece uma tarefa-problema (Aufgabe) enquanto não for assumida e executada por decisão livre; não começa apenas com uma primeira proposição fundamental, mas com um princípio que é ao mesmo tempo real, efetivo e *histórico*. A reflexão filosófica deve coincidir com a reflexão original, a intuição intelectual com a decisão prática.<sup>222</sup>

---

<sup>221</sup> Idem, KA, XII, p. 03.

<sup>222</sup> Suzuki, op. cit., p. 129.

De um ponto de vista objetivo a filosofia é uma atividade, que não é de modo algum uma proposição, mas um fato, que do ponto de vista subjetivo pode ser entendido como a decisão livre, uma ação, em filosofar, isto porque o começo da filosofia deve ser tão real quanto a artificialidade de um princípio teórico, pois o “*início da filosofia é histórico; cada um tem o seu [...]*”<sup>223</sup>. A história da filosofia não torna a atividade filosófica mais fácil, na medida em que se pode começar de onde outros pararam, mas se ela é entendida como totalidade cada um deve, por sua ação, começar do início e apresentá-la de um todo, e este todo que é colocado já no início é a atividade filosófica descrita como ação, como início real. Esta circularidade nega, de imediato, a forma linear da filosofia, que a pensa como uma construção em linha reta onde os esforços de cada filósofo constrói uma tradição que os posteriores devem continuar, mas, pelo contrário, a filosofia como descrita aqui por Schlegel é uma totalidade que se expõe a si mesma, ela deve ser cíclica<sup>224</sup>, possuir um início filosófico e natural, objetivo e subjetivo. Esta coincidência entre especulação e esforço prático se realiza como totalidade, na unidade, vista por nós aqui, entre filosofia e não-filosofia, entre filósofo e homem. A forma da filosofia, como descrita no início das *Lições* apenas tenta dar conta desta harmonia, desta unidade, ao mesmo tempo em que a expressa como uma definição do que seria a filosofia transcendental.

A questão da filosofia é, portanto, encontrada. Agora vem a pergunta, qual é a forma da filosofia? A filosofia deve ir ao todo da humanidade, e ser um conhecimento [...] A forma da filosofia é absoluta unidade. Não se trata de falar de um sistema uniforme, porque ela não é absoluta. Uma vez que algo é sistêmico, não é absoluta. A unidade absoluta seria como um caos de sistemas.<sup>225</sup>

---

<sup>223</sup> PhL, V, 1055, KA XVIII, p. 408.

<sup>224</sup> Athenäum, 43, op. cit., p. 53.

Como unir, sob uma mesma forma, individualidade e totalidade? A resposta dada a esta questão, como expressão na citação acima, nos indica a forma da filosofia como absoluta unidade, mas não um absoluto que eliminaria qualquer individualidade, pelo contrário, um absoluto que encontra sua expressão na unidade de um caos de sistemas, numa infinita possibilidade de inícios e sistemas. Se ela é infinita o conhecimento que se constrói nela também deve ser infinito, e sua meta principal é chegar a ser uma progressão infinita de sistemas, “*sua forma é um círculo*”<sup>226</sup>, uma circularidade, um conjunto de sistemas, uma forma, embora absoluta, que deve voltar-se a si mesma (por isso um círculo) em cada início. O retorno de si da filosofia, a filosofia da filosofia, descreve a forma da filosofia, que deve sempre começar do meio, e não de onde os outros pararam e, neste sentido, o indivíduo sempre se encontra face ao todo, a totalidade, na medida em que seu sistema é integrante de um caos de sistemas de outros indivíduos. Schlegel não perde de vista a questão da totalidade, no sentido do todo da humanidade, e não só de um homem, o filósofo, mas do filósofo e do não-filósofo, pois esta decisão prática, para ser efetiva, ser histórica, deve ser um ato teórico e prático, deve ser ação expressa num princípio especulativo e ao mesmo tempo atividade real, isto porque a “*filosofia prática não tem o ideal de construir um único homem, mas o todo da humanidade*”<sup>227</sup>, ao mesmo tempo individual e universal, sua ação histórica ao mesmo tempo sua ação em relação ao todo, numa unidade, já que toda filosofia é unidade<sup>228</sup>, este é o caráter da unidade, a harmonia ou a união do indivíduo em relação ao todo<sup>229</sup>.

A filosofia, conforme apresentada no curso, distingue-se em três partes, sendo que a primeira é a filosofia teórica, onde temos a consciência considerada como uma unidade, momento este que a filosofia se constitui a si mesma, a segunda parte é onde a filosofia sai

---

<sup>225</sup> **Transzendentalphilosophie**, KA XII, p. 05.

<sup>226</sup> Idem, KA XII, p. 10.

<sup>227</sup> Idem, KA XII, p. 87.

<sup>228</sup> Idem, KA XII, p. 86.

de si e vai à vida, este movimento é descrito e desenvolvido na teoria do homem em sua dimensão individual e universal, a terceira parte é o retorno da filosofia sobre si mesma, onde ela se constrói como totalidade e como circularidade<sup>230</sup>. Este pequeno resumo, que é o percurso trilhado por Schlegel nas lições de Jena, já bastaria para nos mostrar, como estamos tentando mostrar neste capítulo, a forma da filosofia. Mas, podemos nos perguntar, ainda mais uma vez: como pensar a individualidade infinita, a forma da filosofia, conjugada com a forma da totalidade? Só se pode responder esta questão positivamente se pensarmos, com Schlegel, a totalidade não como um conjunto estanque, mas como uma caótica agilidade, uma harmonia em constante movimento, um diálogo entre todas as partes. Neste sentido, podemos pensar a questão da verdade, que deve ser pensada como infinita<sup>231</sup>, não como verdade absoluta, pois se a filosofia é descrita como ação, contínua, a fixação da verdade numa forma absoluta seria a interrupção desta mesma ação, já que a filosofia só existe enquanto atividade<sup>232</sup>.

Deve-se, então, falar da relatividade da verdade, mas não entender esse conceito no sentido da relatividade dos pontos de vistas diferentes, todos considerados igualmente como legítimos. De fato, na perspectiva idealista da verdade ela é definida como uma totalidade, então se você não consegue abraçá-la completamente, pode-se, ao longo do tempo, ser estabelecida e reconhecida na medida em que os opostos unilaterais são negados: a mediação entre os opostos é na verdade reconstrução de um todo<sup>233</sup>

---

<sup>229</sup> Idem, KA XII, p. 86.

<sup>230</sup> Ciancio, op. cit., p. 67.

<sup>231</sup> **Transzendentalphilosophie**, KA XII, 103.

<sup>232</sup> Idem, KA XII, p. 93.

<sup>233</sup> Ciancio, op. cit., p. 68.

A verdade é relativa<sup>234</sup>, mas isto não quer dizer que haja um infinito número de verdades, mas ela é relativa no sentido em que é uma totalidade de opostos, de individualidades, que se constrói historicamente na viva relação entre estes opostos. Isto deve ficar claro, pois negaria a efetividade do sistema como ação histórica, pois se a verdade absoluta fosse entendida como dada absolutamente, fora de qualquer jogo de individualidade, o esforço individual apenas seria um momento de acesso ao todo que, no final, eliminaria esta própria individualidade, dado o seu caráter absoluto, mas, se a verdade é absoluta e relativa, afirma-se a totalidade, mas não elimina a individualidade, já que a mediação entre os opostos é a reconstrução de um todo. Percebe-se que a questão para Schlegel está em pensar esta totalidade, totalidade esta que é buscada pelo sujeito, desde o seu íntimo, o impulso para o infinito, o desejo pelo infinito, um desejo de harmonia e totalidade que acompanha o sujeito e deve ser construída pela filosofia. O acento da filosofia transcendental muda, pois não se pode mais pensar a natureza da filosofia como uma definição preliminar dos limites e possibilidades, mas pensar a sua natureza em relação à totalidade que precisa ser construída, de um ponto de vista natural e histórico, já que o homem, o todo da humanidade, anseia e deseja por isto, e não apenas o homem filosófico. Isto nos revela que não podemos fixar limites para a filosofia, ela se estende à totalidade infinita e, por outro lado, é fato que a filosofia inclui a totalidade em si mesma, e seu papel neste jogo não é absoluto, mas se encontra também dentro deste absoluto, ou seja, é preciso compreender a filosofia nesta totalidade em que é apenas um membro no conjunto das artes e das ciências<sup>235</sup>.

A verdade só pode ser pensada na medida que criarmos a totalidade das artes e ciências, e ao mesmo tempo em que inserirmos a filosofia neste jogo de unidade e harmonia. A atividade filosófica, conforme vai nos apresentando Schlegel, deve se

---

<sup>234</sup> **Transzendentalphilosophie**, KA XII, p. 09 e 95.

<sup>235</sup> Idem, KA XII, p. 96.

conjugar com outras formas da cultura, se lançar ao todo, ser uma atividade do homem todo, e não ser dividida, isto seria arbitrário<sup>236</sup>. A originalidade de uma filosofia, exigência romântica por excelência, não é apagada por conta desta exigência de conjunto, pois “*uma filosofia pode se conectar a outras e ainda ser bastante original*”<sup>237</sup>. A filosofia transcendental não pode apenas ser a expressão deste conjunto, mas deve produzir este conjunto, esta unidade, esta harmonia<sup>238</sup>, por isto deve se abrir a outras formas da cultura, como a poesia por exemplo, pois o destino do homem se confunde com o destino da filosofia, pois a tarefa da filosofia é construir a vida humana, porque a verdade só pode ser encontrada através da construção do todo.<sup>239</sup> O absoluto é a harmonia dos opostos isto, mostra Schlegel, quer dizer que a filosofia é infinita e por conta desta sua forma nenhuma filosofia, individual, deve ser considerada verdade, ou seja, absoluta<sup>240</sup>, mas o todo deve ser alcançado através da unidade e da comunicação entre opostos. Ora, a filosofia transcendental, se quer realizar seu objetivo inscrito no seu mais íntimo, deve buscar a totalidade não num princípio teórico somente, mas numa relação íntima entre teórico e prático, entre especulação e decisão prática, o início da filosofia não pode ser partido em dois momentos, o início é unico, um único momento, pois o início hipotético é um início real, se confundem. A nova filosofia, a filosofia da filosofia, deve compreender que a sua existência só se sustenta a partir da construção de uma totalidade infinita, em que ela mesma é apenas um membro.

A filosofia da filosofia é possível apenas se a filosofia é uma parte da grande totalidade que as artes e as ciências (a realidade infinita) representam<sup>241</sup>

---

<sup>236</sup> Idem, KA XII, p. 09.

<sup>237</sup> Idem, KA XII, p. 30.

<sup>238</sup> Idem, KA XII, p. 18.

<sup>239</sup> Idem, KA XII, p. 87.

<sup>240</sup> Idem, KA XII, p. 94.

## Conclusão

Embora possa parecer um tema comum, já gasto, tratar da idéia de sistema na época da crítica, a reflexão em torno desta questão em Schlegel parece nos obrigar a redefinir este mesmo conceito e a abdicar de qualquer definição absoluta que venha, como prejuízo histórico, eliminar as singularidades de cada projeto. Se por um lado a busca por um sistema seja o que, em linhas gerais, reúne diversos pensadores, não é verdade que eles tenham a mesma idéia de sistema, e isto, pensamos, é o que torna o período tão rico. Seria um sinal de fracasso do sistema da crítica? Um vai e vem entre filósofos ávidos por soluções e sistematizações absolutas? De modo algum, mas, como tentamos mostrar até aqui, e que foi bem expresso por Márcio Suzuki, não se percebe que, desde Kant, foi a própria idéia de sistematicidade que mudou<sup>243</sup>, e o projeto de Schlegel é realmente a necessidade de construir um sistema a partir desta falta de um ponto fixo.

É esta compreensão que faltou aos contemporâneos de Schlegel, e aos seus críticos do século XIX e início do XX, pois a crítica, de modo geral, pensou esta falta de sistematicidade, que no fundo é apenas a interpretação schlegeliana de sistema, como sinal de incapacidade especulativa e falta de vocação filosófica. Não é de modo algum difícil compreender a origem desta crítica numa época em que se esforça em encontrar o sistema do saber absoluto. Mas, o que se esconde por trás dos esforços de Schlegel não é a

---

<sup>241</sup> Idem, KA XII, p. 101.

<sup>242</sup> PhL, VII, 180, KA XVIII, p. 490.

<sup>243</sup> Suzuki, op. cit, p. 244.

compreensão de que a própria filosofia transcendental exige que a concepção de sistema seja repensada? Não é este esforço - traduzido na afirmação de que todo sistema, para ser sistema, deva ser original, de um indivíduo - que pode realizar historicamente e efetivamente o idealismo transcendental? Não se retoma aqui a idéia de realização prática do sistema, já que a determinação teórica é impossível? É esta exigência que Schlegel tentou pensar e construir que se liga diretamente a questão da forma da filosofia, questão esta que tentamos pensar aqui.

Ora, se a época moderna é definida em termos de estilhaçamento, que traz em si a falta de um princípio sistematizador, que soa como elemento negativo, para Schlegel são estes “problemas” que podem trazer uma realização positiva e efetiva para o sistema, pois nossos defeitos são nossas esperanças. Estes novos tempos contam com um reforço, a filosofia transcendental, que encontra o fundamento de toda atividade do espírito e torna possível se falar em história na filosofia. Já não temos doutrinas que tentam se refutar umas às outras, mas uma cientificidade que nos permite progressos futuros, uma vez que volta seu olhar para a própria filosofia e para seu próprio fazer. A saída desta situação não é eliminar a individualidade ou superar a caoticidade a partir de um princípio único, mas é, através da harmonia da *Bildung*, realizar a harmonia de tudo<sup>244</sup>, o que exige que a filosofia não deva existir separada<sup>245</sup>, mas se harmonize com outras formas da cultura. O filósofo, desta forma, não pode reforçar a filosofia isolando-a de outras manifestações da cultura mas, se quiser construir a formação humana de modo completo, deve também compreender que o saber filosófico não é uma construção artificial desligada da vida, mas saber efetivo que se realiza através da existência individual e histórica de um homem. Por isso, o filósofo deve querer e deve saber integrar todas as outras formas ligadas ao homem, reforçando-o e revitalizando-o.

---

<sup>244</sup> Beilage, II, KA XVIII, p. 13.

<sup>245</sup> PhL, II, 391, KA XVIII, p. 58.

Um momento enriquecedor, e que tentamos pensar aqui, é a questão da unidade entre filosofia e poesia, que, longe de expressar apenas uma exigência da *Bildung* ou uma aproximação de Schlegel com a literatura, chama a nossa atenção não apenas para as conseqüências filosóficas ali desenvolvidas. Mas também para as exigências filosóficas que dessa unidade. Se por um lado a expressão alegórica, campo próprio da poesia, aparece como um elemento que indica a saída da impossibilidade de se falar do absoluto através de um conceito especulativo, o que por si só já justificaria a unidade, por outro lado a estética é vista como ponto mediador entre o filósofo transcendental e o homem real. Isto vale não apenas para Schlegel.<sup>246</sup>, mas a conclusão que ele tira desta constatação é bem mais ousada, por ver, na unificação real do homem e do filósofo na figura do artista, a formação completa das faculdades do espírito e a efetividade da filosofia transcendental, a única possibilidade da suprema formação ocorrer<sup>247</sup>. Não se trata, portanto, da subordinação da filosofia ante a poesia, ou vice e versa, mas de uma determinação dialética<sup>248</sup>, na qual a idéia de complementaridade ganha sentido, tendo no horizonte a harmonia que serve como elemento fundamental da *Bildung*.

Neste sentido podemos dizer que Schlegel postula não a poesia como expressão maior, mas sim que a expressão deva ser estética, trabalhada esteticamente; ou seja, postula não a busca de uma literatura absoluta, ou de um absoluto literário, como poderíamos ser levados a pensar, mas uma forma de expressão estética e uma preocupação com o estilo da filosofia, questões que no fundo não são secundárias, mas essenciais no entendimento do que seja um sistema. A filosofia tem muito a ganhar com a aproximação da poesia, não no sentido de que a partir de agora todos devem escrever poesia, mas no sentido que a popularização da filosofia, o acesso ao homem comum, como elemento essencial da positividade da vida deve fazer parte do fazer filosófico, não podendo ser desligada do

---

<sup>246</sup> Cf. citação n. 38: *Wissenschaftslehre nova methodo*, p. 243 apud. Suzuki, op.cit., p. 101.

<sup>247</sup> Suzuki, op. cit, p. 103.

estilo do autor ou da preocupação em torná-lo menos “esotérico”. Ao lado da questão do estilo, que surge da necessidade de se pensar a filosofia através da individualidade, ou seja, de se pensar a filosofia como uma decisão individual e um fato histórico, temos a aproximação com o estético, como citado acima, a partir de sua função mediadora entre o homem comum e o filósofo. O estilo está a serviço da popularização da filosofia, mas também da unidade entre homem e filósofo, único meio da efetividade de um sistema, sua existência prática. Por isso podem os românticos pensar o romance como uma forma literária rica, na medida em que ela se torna a narrativa da história de um indivíduo que, como vimos, pode ser pensada como a forma do sistema do indivíduo. Tudo se passa como se a história da filosofia pudesse ser contada como formada por inúmeros romances de formação, como o *Wilhelm Meister* de Goethe, e esta referência ao romance tem uma característica didática, pois os personagens romanescos têm um ar de familiaridade, se parecem com seres de carne e osso, diferente da abstração construída pelo filósofo<sup>249</sup>.

A preocupação de Schlegel com a apresentação do sistema se deve ao fato de não se poder pensá-la como desligada da exposição individual, isto é, não se pode abstrair da individualidade, do estilo do autor, e é isto que dá a identidade de certo sistema. Se o sistema é a exposição individual, a exposição personalizada de um indivíduo, e se só existe se há uma apresentação efetiva, não há, como faz Fichte, a possibilidade de minimizar a exposição individual, como se o sistema não precisasse por ter-ser plena convicção dele. Um sistema é uma unidade entre especulação e efetividade, produto de um filósofo e de um homem, e a unidade, não podendo ser resgatada através de um princípio único absolutamente válido, se constrói a partir da individualidade e do gênio de cada um. Por isso Schlegel pode afirmar que se deve ser um sistema, pois não se pode fazer um

---

<sup>248</sup> Ciancio, op. cit., p. 29.

<sup>249</sup> Suzuki, op. cit., p. 112.

sistema<sup>250</sup>, e mais, deve ser um sistema de ambos, sistema e não-sistema, filósofo e não filósofo. E se ainda pensamos na questão do estilo, a crítica se aproxima de modo muito claro com a crítica literária, na medida em que é chamada a analisar o estilo de cada filósofo, que não é apenas uma análise das idiossincrasias, mas da forma do sistema de cada indivíduo. A crítica literária, como momento de leitura e reflexão que potencializa a obra, como ensejo para a criação de sua própria obra, deixa de ser uma ferramenta literária apenas, para ser uma ferramenta de leitura de todas as obras, de todo universo, fato histórico em que surge o momento da criação de nosso próprio sistema. Não se pode falar mais, se seguirmos Schlegel, em criação do sistema, mas de criação de um sistema individual, pois se a razão é uma só, ela se expressa de várias formas nos indivíduos. A totalidade é expressa na idéia de que a filosofia é uma obra em progresso e coletiva, isto é, infinita progressividade e sinfilosofia constante, na qual há esforços individuais, criações individuais de sistemas, formando esta mesma totalidade e toda a história da filosofia. Se a *“forma da filosofia é infinita – que em si já contém um número infinito de começos”*<sup>251</sup>, conforme descrita por Schlegel, não podemos esperar encontrar um sistema que esteja acima da individualidade, do gênio individual de cada um. A unidade harmônica que esta equação exige se desenvolve no plano da cultura, em que todas as formas devem ser unificadas, e no plano do indivíduo, que agora deve também ser completo, homem e filósofo, ou seja, deve constituir uma filosofia que não separe a vida da existência do filósofo<sup>252</sup>, a forma da filosofia.

---

<sup>250</sup> PhL, II, 465, KA XVIII, p. 67.

<sup>251</sup> PhL, V, 1049, KA XVIII, p. 407.

<sup>252</sup> Ciancio, op. cit, p. 10.

## BIBLIOGRAFIA

- AMERIKS, K. (edit.) **The Cambridge Companion to German Idealism**, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- AYRAULT, R. **La genèse du romantisme allemand**, Paris: Ed. Mouton, 1961.
- BEHLER, E. **Frühromantik**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Friedrich Schlegel**, Hamburg: Rowohlt, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Hegel und Friedrich Schlegel* In: **Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie**, Paderborn: Schöningh, 1988.
- BEISER, Frederick C., *Friedrich Schlegel's absolute idealism* In: **German Idealism, the struggle against subjectivism, 1781-1801**, Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- BENJAMIN, Walter. **O conceito de crítica de arte no Romantismo Alemão**. Tradução, prefácio e notas de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras/Edusp, 1993.
- BERMAN, Antoine. **A prova do estrangeiro. Cultura e tradução na Alemanha romântica**. Trad. de Maria Emília Pereira Chanut. Bauru : EDUSC, 2002.
- BOSSERT, A. **Histoire de la Littérature allemande**, Paris: Hachette, 1904.
- CIANCIO, C. **Friedrich Schlegel – Crise della filosofia e rivelazione**, Milano: Mursia, 1984.
- COSTA LIMA, Luiz. **Os limites da voz. Schlegel, Montaigne**. Rio de Janeiro : Rocco, 1993.
- FICHTE, J. G. e SCHELLING, F. **Escritos filosóficos**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. **Filosofía y estética. La polémica con F. Schiller**, trad. Manuel Ramos y Faustino Oncina, València: Universitat de València, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Essais philosophiques choisis (1794-1795)**, trad. Luc Ferry et Alain

Renaut, Paris: Vrin, 1984.

FRANK, Manfred. **The philosophical foundations of early german romanticism**, trad. Elizabeth Millán-Zaibert, New York: State University of New York Press, 2004.

\_\_\_\_\_. **Einführung in die frühromantische Ästhetik**. Vorlesungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989.

HARTMANN, N. **A filosofia do Idealismo alemão**, 2<sup>a</sup> ed., trad. José Gonçalves Belo, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HAYM, Rudolf. *Die Anfänge Friedrich Schlegel's* In: **Die Romantische Schule**, Hildesheim-New York: Georg Olms Verlag, 1977.

HEGEL, W. F. **Fenomenologia do Espírito**, trad. Paulo Meneses, 2 ed., Petrópolis: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* , **Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 38094 - 38095 (vgl. Hegel-W Bd. 1, S. 235)**.

\_\_\_\_\_. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, **Hegel, Werke**, p. 314 e 415. Edição Digital.

\_\_\_\_\_. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling**, trad. Carlos Morujão, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

HENRICH, Dieter. *Theories of imagination and Longing and their impact on Schlegel, Novalis and Hölderlin* In: **Between Kant and Hegel, lectures on German Idealism**, Cambridge: Harvard University Press, 2003.

HOFF, Ansgar M. **Das Poetische der Philosophie. Friedrich Schlegel, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jacques Derrida**, Tese de Doutorado – Rheinischen Friedrich-Wilhelms Universität, Bonn, 2000.

KANT, I. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura**, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KESTLER, Izabela M. F., *História e filosofia da história na obra do jovem Friedrich Schlegel*, In: **Kriterion**, n.117, Jun/2008.

LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica**, trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LACOUÉ-LABARTHE, P. E NANCY, J-L. . **L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand**.Paris: Éditions du Seuil, 1978.

LICHT, Paulo. *O Idealismo crítico e o sistema do Idealismo: um problema sem fundamento?*, In: **Dois Pontos**, vol. 04, 2007.

MENNINGAUS, Winfried. *Mitologia do Caos no romantismo e na modernidade* In: **Estudos Avançados**, 27, 1996.

NOVALIS. **Pólen**. trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 1988.

PIKULIK, Lothar. **Frühromantik, Epoche – Werke – Wirkung**, München: Beck, 2000.

SANTOLI, Vittorio. *Philologie, Geschichte und Philosophie im denken Friedrich Schlegels* In: Friedrich Schlegel und die Kunsttheorie seiner Zeit, **Werge der Forschung**, Band 609, Darmstadt, 1985.

SCHELLING, F. W. J. **Obras Escolhidas**, sel. trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho, 5<sup>a</sup> ed., São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **Filosofia da Arte**, trad., introdução e notas de Márcio Suzuki, São Paulo: Edusp, 2001 (Clássicos; 23).

\_\_\_\_\_. **Aus Schellings Leben in Briefen**, Leipzig, Hirzel, 1870.

\_\_\_\_\_. **F. W. J. Von Schellings sämtliche Werke**, Total Verlag, 1997.  
(edição digital).

SCHILLER, Friedrich. **Sobre a educação estética**. Trad. Roberto Schwarz. Introdução e

notas Anatol Rosenfeld. São Paulo : Herder, 1963.

\_\_\_\_\_. **Schillers Werk in zwei Bänden**, Salzburg: Bergland Buch, 1951.  
(vol. I).

\_\_\_\_\_. **A educação estética do homem**, trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki;  
introdução e notas Márcio Suzuki, São Paulo: Iluminuras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos sobre estética do semestre de inverno d 1792-93; recolhidos  
por Christian Friedrich Michaelis**, trad., introd. Ricardo Barbosa, Belo Horizonte: Ed.  
UFMG, 2003.

SCHLEGEL, Friedrich. **Kritische Ausgabe**. Ernst Behler, Jean-Jacques Anstett e Hans  
Eichner (org.) München/Paderborn/Wien: Ferdian Schöningh, 1958 ss.

\_\_\_\_\_. **Kritische Schriften**. München: Carl Hansen Verlag, 1956.

\_\_\_\_\_. **Lucinde. Studienausgabe**. Stuttgart : Reclam, 1999

\_\_\_\_\_. **Kritische Schriften und Fragmente – studienausgabe in sechs  
Bänden**, Hrsg. Von Ernst Behler und Hans Eichner, Paderbon; Müchen; Wien; Zürich:  
Ferdinand Schöningh, 1988

\_\_\_\_\_. **O dialeto dos fragmentos**. Trad., apresentação e notas de Márcio  
Suzuki, São Paulo : Iluminuras, 1997.

\_\_\_\_\_. **Conversa sobre a poesia e outros fragmentos**. Trad. Victor-  
Pierre Stirnimann, São Paulo: Iluminuras, 1994.

\_\_\_\_\_. **Philosophische Vorlesungen**, Band I e II, Bonn: Eduard  
Weber, 1837.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Friedrich Schlegel e Novalis : poesia e filosofia*. In : **O  
local da diferença. Ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução**. São Paulo :  
Editora 34, 2005. pp 317-329.

\_\_\_\_\_. **Ler o livro do mundo. Walter Benjamin: Romantismo e crítica**

**literária**. São Paulo: Fapesp/Iluminuras, 1999.

SZONDI, Peter. **Poésie et poétique de l'idéalisme allemand**, Paris: Les Editions de Minuit, 1975.

\_\_\_\_\_. **Poética y filosofía de la história I**, trad. Francisco L. Lisi, Madrid: Visor Distribuciones, 1992.

SUZUKI, Márcio. **O gênio romântico, Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel**. São Paulo: Fapesp/Iluminuras, 1998.

THOUARD, D. *Friedrich Schlegel, entre histoire de la poésie et critique de la philosophie*, In: **Littérature**, n. 120, Paris: Larousse, 2000.

\_\_\_\_\_. *La question de la « forme de la philosophie » dans le romantisme allemand*, In : **Methodos**, n. 1, Paris, 2001.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. “*O dia da caça*” in: **Ensaio de filosofia ilustrada**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

WELLEK, R. **História da Crítica Moderna**, Vol. I, São Paulo: Editora Herder, 1967

WITTGENSTEIN, L. *Vermischte Bemerkungen* In. **Werkausgabe**, Bd. 8, Frankfurt a. M., 1990.